



HAL
open science

”Quelque chose de Spinoza...”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

| Charles Ramond. ”Quelque chose de Spinoza...”. 2014. hal-00934785v2

HAL Id: hal-00934785

<https://hal.science/hal-00934785v2>

Preprint submitted on 22 Mar 2014

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.

Quelque chose de Spinoza...

Par Charles RAMOND

La question de « l'actualité » des pensées du passé se pose de façon aiguë aux philosophes, qui sont toujours d'abord, par formation, des historiens de la philosophie. Tout philosophe estime que ses prédécesseurs, malgré leurs qualités, ont échoué devant certaines difficultés, faute d'avoir vu, entrevu ou posé certaines distinctions conceptuelles ou certains concepts : Aristote pense que ses prédécesseurs n'ont pas su distinguer la « puissance » et l'« acte », Bergson le « temps » et « l'espace », Derrida la question de « l'écriture », etc. Le philosophe historien de la philosophie, ainsi, essaiera de comprendre pourquoi un philosophe d'une époque antérieure a estimé nécessaire de poser de nouvelles distinctions ou de construire de nouveaux concepts, mais aussi pourquoi, bien qu'armé de ces distinctions et de ces concepts, il a à son tour buté sur d'autres difficultés qu'il n'a pas su résoudre. Philosophie et histoire de la philosophie se révèlent alors à la fois distinctes et inextricablement entrelacées. Distinctes, car en philosophie l'étude des œuvres des philosophes du passé n'est pas pratiquée pour elle-même, mais

dans la perspective de faire progresser la résolution de certaines questions. Inextricablement entrelacées, car ces progrès de la philosophie ne peuvent se faire, de ce point de vue, qu'à partir de la connaissance de son histoire, c'est-à-dire de l'étude et de la compréhension des échecs et des impasses des prédécesseurs – et non pas de leurs succès : qui songerait à prendre la plume pour simplement répéter ou louer ce que d'autres ont dit ? Pour toutes ces raisons, l'histoire ou le passé de la philosophie sont présents, sans doute, dans son activité et son actualité, mais d'abord de façon négative ou critique¹.

Et pourtant, il existe sans doute un rapport plus direct, plus positif, plus empathique, entre certaines philosophies du passé et celles que nous essayons d'écrire. Une familiarité, une proximité, une façon d'aborder ou traiter les questions, une posture existentielle peut-être, bien que rien de tout cela ne puisse se dire exactement en termes « d'influence », « d'imitation », de « défense et illustration », moins encore en termes de « promotion », de « réactualisation », de « mise à jour » ou « au goût du jour », ni bien sûr de « pastiche », de « pillage » ou « d'occupation du terrain ». Comment l'expression « être platonicien » pourrait-elle avoir encore du sens vingt-cinq siècles après Platon, dans des contextes presque incomparables ? Et pourtant Alain Badiou n'hésite pas à se dire platonicien, ré-écrit *La République* et se jette à ce titre, flamberge au vent, sur l'hydre aristotélicienne². Son platonisme l'aide sans doute, d'ailleurs, à être

¹ Voir, de façon symétrique, ALQUIE 1981 sur Spinoza et RAMOND 2011(a) sur Descartes.

² Voir par exemple son entretien avec Jean BIRNBAUM dans *Le Monde des Livres* du 1^{er} février 2008 (en ligne sur <http://alain.laurent-faucon.over-blog.com/article-16237776.html>) : « JB : *Quelle est la place d'Aristote et de sa pensée dans votre propre itinéraire philosophique ?* AB : Une place très importante : celle de l'Adversaire. L'opposition Platon-Aristote symbolise en effet deux orientations philosophiques tout à fait irréductibles. Et ce quelle que soit la question. Dans le champ ontologique, le platonicien privilégie la puissance séparatrice de l'Idée, ce qui fait des mathématiques le vestibule de toute pensée de l'être ; l'aristotélicien part du donné empirique, et veut rester en accord avec la physique et la biologie. En logique, le platonicien choisit l'axiome, qui institue, voire fonde souverainement, un domaine entier de la pensée rationnelle, plutôt que la définition, où Aristote excelle, qui délimite et précise dans la langue une certaine expérience du donné. [...] Tout le monde est aujourd'hui aristotélicien, ou presque ! Il y a à cela deux raisons distinctes, quoique convergentes. D'abord, Aristote invente la philosophie académique. Entendons par là une conception de la philosophie dominée par l'idée de l'examen collectif de

platonicien, c'est-à-dire à vérifier la permanence de certains archétypes dans la pensée, les passions et les conduites humaines –comme tout platonicien actif valide en retour le platonisme.

Spinoza étant le philosophe de l'immanence et des choses singulières, on ne peut pas « être spinoziste » selon le même mode auto-justificatif ou auto-légitimant. Je n'ai jamais voulu ou cherché à « être spinoziste », l'idée même d'appartenir à une sorte de secte ou de parti me semblant à l'exact opposé de ce que je cherchais sous le nom de philosophie. Et pourtant, je suis de plus en plus clairement conscient que ce que j'ai pu essayer de proposer en philosophie durant les dernières décennies a souvent quelque chose de Spinoza, et que je n'avais pas par hasard été séduit par cette philosophie au début de mes études. On trouvera dans les pages qui suivent une présentation générale de ces positions philosophiques, qui essayent toujours d'être à la pointe extrême du contemporain, tout en découvrant, à chaque fois qu'elles regardent en arrière, que leur ombre portée dessine ou redessine la silhouette familière du philosophe hollandais.

* * *

POSSIBILITES, POTENTIALITES, VIRTUALITES, FACULTES, DISPOSITIONS. Mon geste propre consisterait en effet, me semble-t-il, à prolonger certaines lignes du spinozisme sans hésiter à les radicaliser. La critique spinoziste des notions de « possibilité » ou de « virtualité », par exemple, est un trait caractéristique de l'esprit mécaniste du XVII^{ème} siècle, où la science se détourne des « vertus » des choses, c'est-à-dire de leurs « qualités occultes », pour essayer de construire le savoir de ce qui est quantifiable. Dans la préface de la cinquième partie de

problèmes correctement posés, dont on connaît les solutions antérieures (Aristote a inventé l'histoire de la philosophie comme matériau de la philosophie), et dont on propose des solutions neuves qui rendent vaines celles d'avant. Travail en équipe, problèmes communs, règles acceptées, modestie savante, articles des dix dernières années annulant tout un héritage historique... Qui ne reconnaît là les traits de la grande scolastique contemporaine, dont la matrice est la philosophie analytique inaugurée par le cercle de Vienne ? [...] ».

L'Éthique, Spinoza s'en prend à Descartes précisément sur ce point. Il n'a pas poursuivi le programme moderne jusqu'à son terme, il a laissé subsister quelque chose de la vieille « qualité occulte » des aristotéliens. La véritable philosophie devra donc traquer la « qualité occulte » sous toutes les formes que peut prendre le mélange de l'être et le non-être : les « possibilités », les « virtualités », les « vertus » (la fameuse « vertu dormitive » que raillera Molière), ou plus généralement toute assomption de « degrés » dans la « réalité »³. Dans un premier temps, je prolonge et amplifie cette critique, quitte à la retourner parfois contre Spinoza lui-même, en montrant que les philosophes du XVII^e siècle (Descartes, Pascal, Spinoza, Hobbes principalement) n'ont rencontré dans leurs systèmes des problèmes insurmontables que dans l'exacte mesure où ils y avaient fait place aux notions de « possibilité », de « pouvoir » ou de « potentialité »⁴. Je radicalise encore ce geste par la suite, en critiquant de façon systématique la théorie contemporaine des « dispositions », par laquelle, en logique comme dans les sciences humaines, certains auteurs prétendent, en référence à Leibniz ou à Aristote, défaire ou dépasser Descartes et la modernité⁵. Je montre que le « dispositionnalisme » repose sur des bases bien plus fragiles qu'on ne pourrait le croire. Sans doute, il s'exprime dans les formules courantes en « savoir faire », comme « je *sais faire* du vélo », « je *sais faire* une blanquette », etc., ce « savoir faire » semblant indiquer une réalité ni absente ni présente, flottant entre l'actuel et le virtuel, entre le passé et le futur (je ne *fais pas* cela maintenant, mais je *pourrai(s) le faire* parce que je *sais (déjà) le faire*). Mais les dispositionnalistes ont alors à rendre compte des asymétries d'emploi de ces expressions. Si « savoir faire » indique une disposition, pourquoi ne dit-on pas « un chien sait aboyer », ou « un sucre sait fondre » ? Je montre alors que la notion de disposition est nécessairement contradictoire, enveloppant à la fois une « tendance à » et une

³ RAMOND 1995.

⁴ RAMOND 1994, repris in RAMOND 1998 129-172.

⁵ RAMOND 2004.

« tendance à ne pas » (de même que « possible » signifie toujours « possible que » et « possible que ne pas »), si bien qu'une « disposition à fumer » pourra aussi bien s'actualiser dans le fait de fumer que dans le fait de ne pas fumer. Contradiction nécessaire en effet, car si une disposition contraignait toujours, ou jamais, elle ne serait pas une disposition : il faut donc qu'on la définisse comme « ce qui contraint et ne contraint pas » –par où il s'avère que la « disposition », quelle que soit l'évidence avec laquelle elle semble s'attester en chacun de nous (comme caractère, ou *habitus*), est une notion vide. Professeur en classes Terminales, puis à l'université, je me suis ainsi toujours abstenu de parler des « capacités », des « potentialités » ou des « dispositions » d'un élève ou d'un étudiant.

ÉGALITE DES CHANCES, RECONNAISSANCE, MERITOCRATIE. J'ai récemment étendu cette critique des capacités ou des dispositions aux thèses de Axel Honneth, de Amartya Sen, ou de Ricœur, à propos de la question centrale, dans nos sociétés actuelles, de « l'égalité des chances »⁶. Celle-ci est souvent conçue comme la construction de situations initiales à peu près égales à partir desquelles les individus auraient (enfin) la « possibilité » ou la « capacité » de produire, par leurs efforts ou leurs talents, des différences sociales acceptables et justes, dans la liaison des mérites et de la reconnaissance. Je montre que la fausseté d'une telle conception vient précisément de la notion de « capacité ». L'égalité des chances, en effet, ne peut être que totale ou absente. Si l'on assure à la majorité de la population une vie décente et une éducation correcte, elle ne sera toujours pas à égalité de chances avec la partie de la population qui jouira d'une vie luxueuse et d'une éducation poussée. L'égalité des chances ne peut donc pas être définie correctement comme le fondement d'une juste reconnaissance sociale par l'exercice de « capacités » distinctes à partir d'un socle de moyens communs. Car ou bien ces capacités seraient inégales (à supposer qu'on sache mesurer des

⁶ RAMOND 2008 et 2013.

capacités) et l'égalité des chances disparaîtrait malgré l'égalité des conditions matérielles initiales, ou bien ces capacités seraient égales, et seul le tirage au sort (et non le mérite) permettrait alors de distinguer des citoyens doués de capacités égales dans des conditions matérielles égales. Suivant toujours ce fil, j'en suis venu à interroger la cohérence conceptuelle de la notion de « méritocratie ». La reconnaissance des mérites repose en effet sur l'idée que, si deux individus luttent à « égalité de chances », celui qui l'emporte « mérite » son succès. Il a montré plus de « constance » et de « sérieux » dans son travail ou dans son entraînement, plus de « courage », ou de « persévérance », etc. –en un mot, plus de « capacités ». Et pourtant, fais-je alors remarquer, « courage au travail », « persévérance », « sérieux » et « capacités », bien loin d'être également répartis, sont, comme la santé, la beauté, la richesse, la noblesse ou une bonne éducation, des dons inégalement distribués. Comment donc distinguerons-nous « don » et « mérite », si le mérite est un don comme les autres ? Et pourquoi tirerais-je un « mérite » d'un talent supérieur ?

Ces problématiques de la « reconnaissance », de « l'égalité des chances » et du « mérite » étaient tout à fait inconnues de Spinoza, et il n'y aurait guère de sens à vouloir les y importer, ou les en tirer, à toute force. Pourtant, me semble-t-il rétrospectivement, le type de critiques que j'ai pu leur adresser, et qui touchent aux questions sociales et politiques les plus contemporaines et les plus vives, garde en plusieurs aspects quelque chose de spinoziste. La critique des « capacités », des « potentialités » ou des « dispositions » dans le cadre plus général d'une critique des « mérites » suppose en effet, d'abord, une critique du « libre arbitre » ou de la « volonté » entendus comme des « facultés ». Il n'y a pas de « mérite » sans « volonté ». Dans des conditions de départ comparables, celui qui montre plus de « volonté » aura plus de « mérite » et obtiendra plus de « reconnaissance ». La méritocratie suppose ainsi un homme séparé de lui-même. Outre ses propres « forces », il dispose d'une « volonté » qui peut l'amener à se « dépasser », à aller au-delà de lui-même, et qui seule le rend digne de reconnaissance et d'estime.

Telle était déjà la position de Descartes, que Spinoza n'a cessé de combattre, avec, à mes yeux, un complet succès. L'assomption d'une « volonté libre » se heurte en effet à des contradictions ou des impossibilités de toute nature. Cette faculté est-elle une disposition ? Dans ce cas elle n'agit pas toujours. Mais comment la mettons-nous en œuvre lorsqu'il nous arrive de le faire ? Ne faut-il pas une deuxième volonté pour décider de vouloir ? Si tous les hommes en effet disposent de la liberté ou de la faculté de vouloir, pourquoi ne l'utilisent-ils pas tous à tout moment ? Pourquoi ne sont-ils pas tous estimables ? Et par ailleurs, comment pourrais-je aller au-delà de mes forces ? Si je peux encore, en montagne, faire un pas en avant, c'est que j'en ai la force ; si je ne l'ai plus, aucune « volonté » n'y suppléera ; et si finalement je fais encore ce pas, comment sais-je qu'il provient de ma volonté plutôt que de mes forces ? Comme toutes les « dispositions », « potentialités », « capacités » et « vertus », la liberté au sens de « faculté de vouloir » était ainsi aux yeux de Spinoza un mot dépourvu de sens, l'exemple même d'une illusion. De là sa formule fameuse : « les hommes se croient libres, parce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent »⁷. Des réflexions sur les notions les plus contemporaines comme « l'égalité des chances », le « mérite », voire la « responsabilité », peuvent ainsi avoir été entretenues, nourries, voire déclenchées, par la lecture d'un philosophe qui critiquait il y a plus de trois siècles une anthropologie des « facultés » encore dominante aujourd'hui.

DEMOCRATIE, LOI DU COMPTE. Engagé toujours plus, d'œuvre en œuvre, dans l'élimination des « qualités occultes », Spinoza ne reconnaît plus aucune limite au règne de la quantité : l'homme cesse d'être « un empire dans un empire »⁸, et suit

⁷ SPINOZA, *Éthique*, partie II, proposition 35, *scolie* : *Nempe falluntur homines quod se liberos esse putant ; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur.*

⁸ SPINOZA, *Éthique*, partie III, préface : *imperium in imperio.*

la loi commune de la nature, selon laquelle « chaque chose, *autant qu'il est en elle*<*quantum in se est*> », donc déterminée par une quantité (un *quantum*) de puissance, « s'efforce de persévérer dans son être »⁹. Spinoza se fait ainsi tout naturellement, dans ses deux grands ouvrages politiques (le *Traité Théologico-Politique* et le *Traité Politique*), le défenseur de la démocratie, qu'il ira jusqu'à qualifier de « régime absolu »¹⁰ dans les dernières pages qu'il ait écrites, qualification sans exemple à son époque, et de haute portée prophétique si l'on veut bien considérer le fait que la démocratie n'a jamais cessé de s'étendre à la surface de la Terre au cours des derniers siècles. Tandis que l'aristocratie concerne « l'homme de qualité », la démocratie en effet est le régime politique de la quantité, puisque chaque voix y compte également pour un. Spinoza est sans doute célèbre pour sa doctrine de la « multitude », abondamment reprise depuis les années 70, à la suite principalement de Deleuze et de Negri, comme indice d'une politique de l'intensité et de la puissance¹¹. Ayant publié en 2005 une nouvelle traduction du *Traité Politique*¹², j'ai été cependant amené, dans la continuité de mes travaux précédents, à mettre plutôt en évidence chez Spinoza une théorie quantitative-extensive de la démocratie (les termes *quantitas*, quantité, et *extensio*, étendue-extension, étant d'ailleurs pour l'essentiel synonymes en latin) que j'ai proposé de radicaliser et d'appliquer à l'analyse de la politique contemporaine sous le nom de « loi du nombre » ou du compte¹³.

À la lecture du *Traité Politique*, dernière œuvre écrite par Spinoza, j'avais

⁹ SPINOZA, *Éthique*, partie III, proposition 6 : *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. Cette proposition est le point de départ du grand ouvrage de MATHERON (1969).

¹⁰ SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 11 §1 : *imperium absolutum*.

¹¹ Voir DELEUZE 1968 et NEGRI 1982.

¹² SPINOZA, *Tractatus Politicus / Traité Politique*, Texte établi par Omero PROIETTI ; traduction du latin, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles RAMOND ; avec une notice de Pierre-François MOREAU, et des notes d'Alexandre MATHERON. Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Épiméthée », *Œuvres de Spinoza*, vol. V, Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU), 2005.

¹³ RAMOND 2005.

en effet été frappé par la présence, dans la rédaction de l'ouvrage, d'une sorte d'obsession du compte, d'obsession numérique ou quantitative, qui poussait Spinoza non seulement à donner la première place aux catégories quantifiées-quantifiantes de « multitude » et de « puissance », mais aussi à entrer de façon toujours minutieuse, et même parfois vétilleuse, dans les moindres détails des âges des électeurs comme des élus, des *proportions* entre les groupes sociaux, des *taux* des rémunérations pour les différentes fonctions, des *montants* des impôts, des *fractions* des sommes en litiges qui définissent les amendes, des *durées* exactes de tenue des assemblées, de leurs *quorums* et de la composition de leurs *sections*, des *minima* de voix qui rendent un vote recevable, de la *fréquence* des renouvellements des mandats et des charges, des *degrés* acceptables de consanguinité dans les familles royales, de l'aspect *pair ou impair* du nombre des juges, des *distances* acceptables pour les déplacements entre les villes, etc., – comme si Spinoza avait voulu ajouter ultimement, à une éthique démontrée *more geometrico*, une politique calculée *more arithmetico*. Spinoza déclarant par ailleurs qu'il fallait « estimer [...] la puissance d'un État, et conséquemment son droit, d'après le nombre des citoyens »¹⁴, tous les éléments me semblaient rassemblés pour produire une théorie de la démocratie et du droit politique soumise à la loi immanente et pacifique du compte plutôt qu'à la loi transcendante et violente des valeurs.

À quel signe reconnaître qu'un régime politique est préférable à un autre ? On peut toujours avoir des préférences subjectives, mais Spinoza, conformément à son point de vue général, produit un critère objectif, c'est-à-dire quantifiable : la durée. La démocratie est le meilleur régime parce que c'est le régime durable par excellence. Cette durée vient d'une stabilité supérieure : les États despotiques (Spinoza se réfère souvent aux Turcs) peuvent durer, mais sont toujours minés par l'absence de renouvellement de l'adhésion des sujets. Une démocratie en

¹⁴ SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 7, § 8 : *Nam imperii potentia et consequenter jus ex civium numero aestimanda est.*

revanche, renouvelant constamment par le vote cette adhésion et ce soutien, est de ce fait le régime susceptible de durer le plus longtemps. Bien que souvent reconnu à juste titre comme un philosophe de l'éternité¹⁵, Spinoza accorde donc une très grande valeur aussi à la durée. Une chose singulière qui dure prouve par là-même qu'elle a été bien constituée, bien construite, que la raison y tient une place majoritaire (car la raison n'est jamais contraire à elle-même). La loi du compte permet de résoudre des conflits qui sans cela ne pourraient se terminer que dans des guerres civiles. Appliquant sans relâche cette loi du compte, la démocratie est ainsi, chez Spinoza, une machine à produire de la paix par l'estimation quantifiée des suffrages : de là la stabilité, la puissance et l'attractivité incomparables de ce régime. Pour une politique contemporaine, il y avait là un puissant modèle. La paix dans nos sociétés ne vient pas tant en effet d'un accord sur des « valeurs » que de la pratique du compte. De ce point de vue, nos démocraties auraient encore un effort à faire pour être véritablement démocratiques, même si cela risque de prendre un certain temps—la crainte que le peuple « vote mal » si on ne le guide pas—tantaussi répandue que la prétention à le guider. Spinoza nous aide ainsi à comprendre que les oppositions entre « vote » et « valeurs », ou entre « démocratie formelle » et « démocratie réelle » ne profitent jamais qu'à des sortes de prêtres ou de théologiens. Qui en effet, sinon de tels individus, dictera ou indiquera les « bonnes valeurs » et la « réalité » de la démocratie, en l'absence de toute possibilité de comparaison objective, c'est-à-dire quantifiable ? Une « démocratie absolue », telle que Spinoza l'ébauche dans les dernières pages du *Traité Politique*, serait au contraire une démocratie entièrement réglée par la loi du compte, c'est-à-dire entièrement pacifiée parce qu'entièrement formelle—tout comme l'égalité formelle des droits s'était révélée (cf *supra*) un but plus réalisable et moins contradictoire que l'égalité réelle des chances. L'ordre géométrique ne nous avait-il pas appris la liaison intime de la

¹⁵ Voir ALQUIE 1943, MOREAU 1994, JAQUET 1997.

forme de la démonstration et de la puissance libératrice de la raison ?

CONTRATS, PROMESSES

Au cours des dernières années, je me suis attaché à mettre en évidence les apories et les impasses des « contrats », des « promesses » ou des « excuses », leur incapacité à expliquer si peu que ce soit l'hominisation, le fondement du droit, le gouvernement de la Cité ou le gouvernement de soi. À l'exemple de René Girard, en effet, et par opposition avec John Rawls¹⁶, j'ai toujours été frappé par l'absurdité intrinsèque de toute théorie du « contrat social ». Toute hypothèse est acceptable sans doute en tant que telle. Mais expliquer la naissance de la société, voire de l'humanité, par un « contrat » qui présuppose, pour exister, tout ce qui est à expliquer (à savoir la rationalité, le langage, l'existence d'archives, d'une justice et d'une police capables de faire respecter les contrats, bref la société toute entière), était une faute logique tellement manifeste que je ne suis jamais parvenu à comprendre comment de grands esprits avaient pu lui accorder crédit. Sans doute, nous passons des contrats, et nous faisons des promesses -mais nécessairement dans le cadre d'une société composée d'êtres doués de parole et de rationalité. Le modèle du contrat ou de la règle du jeu, si présent fût-il dans les sociétés humaines, ne pouvait donc en aucune façon rendre compte de l'existence ou de la formation de ces sociétés elles-mêmes, ou prétendre au titre de loi fondamentale ou d'hypothèse explicative générale. De ce point de vue, l'évolution de la pensée politique de Spinoza, du *Traité Théologico-Politique* de 1665 au *Traité Politique* publié posthume (1677), ne pouvait qu'être particulièrement significative à mes yeux. Dans le second traité en effet (la dernière œuvre qu'il ait écrite), Spinoza abandonnait toute référence à un contrat ou « pacte » social encore présent dans le premier traité. Bien des hypothèses avaient été faites à ce sujet.

¹⁶ J'ai déjà publié un certain nombre de textes sur René GIRARD. Je suis en train de préparer un ouvrage de critique de RAWLS (critique de la référence au « contrat » ; critique de la référence au « sens de la justice »).

Mais la plus vraisemblable, selon l'interprétation que j'en proposais alors et que j'en propose encore aujourd'hui, était qu'une conception gradualiste et continuiste comme celle de Spinoza, qui ne faisait pas de l'homme, à la différence de Descartes, « un empire dans un empire », mais le soumettait aux lois universelles de la nature comme toute autre chose singulière, devait abandonner comme absurde et inopérante la césure du contrat social. Dans une philosophie qui lisait aussi bien la physique en termes politiques que la politique en termes physiques (par composition et décomposition des forces), dans un monde obéissant à la loi universelle « toute existence est alliance » (selon la formule que j'en proposais alors), la rupture introduite par un pacte ou un contrat perdait toute pertinence.

La naissance de la société humaine, en vérité, avait dû résulter de mécanismes tout autres. J'avais toujours été frappé par le fait que les grands rationalistes de l'époque moderne, par exemple Hobbes et Spinoza, et même Rousseau par la suite, avaient laissé entrevoir, même latéralement, même inconsciemment, leur intuition de tels mécanismes, sur lesquels René Girard devait concentrer par la suite toute son attention. Seule une immense terreur, en effet, avait pu contraindre de grands primates à se donner des interdits, c'est-à-dire des lois, des rites, du sacré, des cultes, bref, la culture, la société, et l'humanité elle-même. La première société s'était donc certainement constituée de façon aveugle, dans la panique, pour échapper à une mort menaçante et imminente, et non pas à la suite d'un contrat signé par des individus dépourvus d'écritures sur une table qui n'existait pas encore ! La terreur primitive est présente en effet chez Hobbes comme chez Rousseau, dans l'idée selon laquelle le pacte social a été passé pour échapper à un péril menaçant tout le groupe (guerre civile, ou intestine). Elle est présente aussi chez Hobbes comme chez Spinoza dans l'évocation insistante d'une sorte de « scène originaire » de la société, sorte de proto-contrat par lequel je m'engage à donner ma « bourse » à un voleur pour sauver ma « vie ». De façon tout à fait frappante, Hobbes et Spinoza, que presque tout rapprochait par ailleurs,

faisaient de cette scène des lectures totalement divergentes¹⁷ : Hobbes estimant qu'on devait respecter la promesse initiale, même faite sous la menace de la mort, Spinoza estimant au contraire que cette promesse initiale n'avait de valeur qu'autant qu'elle nous avait permis de survivre, et devait être immédiatement oubliée, comme une ruse opportunément opposée à une violence.

De tout cela je tirais non seulement une critique de la notion de « pacte social », et de toutes ses réactualisations contemporaines, mais également une lecture sceptique et critique de la valeur des « promesses », d'un point de vue non pas moral, mais logique, pragmatique et performatif – l'intérêt immédiat ne pouvant, dans la promesse, qu'entrer en conflit avec l'obligation future, sans qu'il soit possible de trancher un tel nœud. J'ai été ainsi conduit à prendre Descartes comme exemple des conflits et des contradictions liés à la pratique des contrats, des vœux et des promesses¹⁸. L'histoire de la philosophie (consistant en une réinterprétation complète du système, mais aussi de la correspondance et de la biographie de l'auteur) était ici une fois de plus au service de la philosophie (à savoir, la mise en évidence des « paradoxes » et des contradictions dans lesquels ne pouvait manquer de se trouver jeté celui qui mettait la « promesse » sous toutes ses formes au cœur de ses pensées et de ses actions). J'ai pu montrer en effet que le geste cartésien, pris en sa globalité, était habité par le paradoxe consistant à « ne pas faire de promesses » pour respecter une première « promesse » faite à soi-même de « ne rien retrancher de sa liberté » -paradoxe semblable à l'ordre contradictoire donné par Ulysse à ses marins, de ne pas lui obéir lorsqu'il leur « ordonnerait » par la suite de le détacher pour rejoindre les sirènes. Que ce soit sur le plan personnel (fallait-il rester « fidèle » en amitié avec un ami inconstant ?), que ce soit sur le plan spirituel ou religieux (fallait-il reconnaître la légitimité de certaines « conversions » ?), que ce soit sur le plan politique (Les princes devaient-ils toujours tenir leurs promesses ?), que ce soit sur

¹⁷ Voir RAMOND 2012(b).

¹⁸ Voir RAMOND 2011(a).

le plan philosophique (la constance des lois de la nature pouvait-elle être assimilée à une sorte de promesse divine ?), que ce soit du point de vue éditorial (fallait-il être prêt à « désavouer » ses ouvrages, ou au contraire, dans tous les cas, « persister et signer » ?) – dans tous ces cas, sur tous ces plans, on voyait Descartes adopter, par des revirements brusques, tantôt une position et tantôt l’autre, ne pouvant jamais sortir du cercle légitimant-délegitimant qui veut que toutes nos promesses, toutes nos « résolutions » (pour parler comme Descartes) sont nécessairement soumises, à l’infini, à quelque première résolution d’être résolu que rien ne saurait jamais définitivement fonder.

SENTIMENT D’INJUSTICE, LEGALITE ET LEGITIMITE. Défendre un tel point de vue dans toute sa radicalité m’a enfin conduit dernièrement à réexaminer le très ancien problème du « juste » et de « l’injuste ». L’attention croissante portée aux « sentiments moraux » dans l’univers philosophique contemporain avait entraîné de nombreuses réflexions sur le « sens de la justice » ou sur le « sentiment d’injustice »¹⁹. Mais la fréquentation de Spinoza se révélait une bien mauvaise propédeutique aux « sentiments moraux ». Lecteur et admirateur de Machiavel, Spinoza montre en effet assez souvent une ironie féroce, un humour noir, voire une dureté de cœur incompatibles avec une approche de l’éthique ou de la politique par le biais des « sentiments »²⁰, jusqu’à rendre à ses yeux simplement incompréhensible la pratique ou même la notion des « excuses » – trait suffisamment rare dans l’histoire de la pensée pour devoir être noté²¹. Refusant à

¹⁹ Voir RAWLS 1987, HONNETH 2002, RENAULT 2004, SEN 2009.

²⁰ Voir par exemple Spinoza, *Lettre 21* à Guillaume de Blyenbergh (28 janvier 1665) : « Si l’on a égard au décret de Dieu et à la nature de ce décret, l’on ne peut pas plus dire que cet aveugle est privé de la vue qu’on ne peut le dire d’une pierre, car à ce moment-là il serait aussi contradictoire que la vision lui appartînt qu’il le serait qu’elle appartînt à la pierre » (Traduction Charles Appuhn).

²¹ Voir Spinoza, *Lettre 78* à Henri Oldenburg (7 février 1676) : « Mais, insistez-vous, si les hommes pèchent par une nécessité de nature, ils sont donc excusables <*sunt ergo excusabiles*>. Vous n’expliquez pas ce que vous voulez conclure de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s’irriter contre eux ou qu’ils sont dignes de la béatitude, c’est-à-dire dignes d’avoir la

l'exemple de Rancière de considérer qui que ce soit comme un « abruti », souhaitant à l'exemple du Spinoza du *Traité Théologico-Politique* prendre en compte d'abord la lettre de ce qui était à interpréter, j'en suis venu à me demander, dans le cadre plus général d'une critique des « sentiments moraux »²² si l'on trouverait l'expression du « sentiment d'injustice » dans la « chanson populaire ». La question était au fond assez légitime, même si elle était nouvelle : car si, comme on le croit généralement, le « sentiment d'injustice » est une donnée universelle de l'affectivité humaine (voire de l'affectivité de certains animaux), alors on devait s'attendre à le retrouver dans les chansons populaires, qui peuvent être considérées comme la voix des passions ordinaires. Or le résultat de cette enquête très complète (à paraître) fut tout à fait inattendu : même en se montrant le plus accueillant possible, on ne trouvait *aucune* mention d'injustice ou de « sentiment d'injustice » dans les chansons populaires, qu'il s'agisse des chansons enfantines, des chansons d'amour, des chansons critiques, et même des chansons révolutionnaires. On y trouvait pratiquement tous les affects humains... mais pas le sentiment d'injustice, qui aurait pourtant dû s'y trouver partout. Le résultat de cette enquête, et bien d'autres travaux menés parallèlement, m'ont alors conduit à remettre profondément en question la pertinence d'une référence à des « sentiments moraux » pour une théorie correcte de la justice, du droit, et de la politique.

Toute la difficulté venait du fait que, à la différence des termes « légal » et « illégal », les termes « juste » et « injuste » ne peuvent jamais être l'objet d'une définition objective. On peut toujours, même avec une marge d'interprétation,

connaissance et l'amour de Dieu ? Si c'est dans le premier sens, je l'accorde entièrement : Dieu ne s'irrite pas, tout arrive selon son décret. Mais je ne vois pas que ce soit là une raison pour que tous parviennent à la béatitude : les hommes, en effet, peuvent être excusables et néanmoins privés de la béatitude et souffrir des tourments de bien des sortes. Un cheval est excusable d'être cheval et non homme. Qui devient enragé par la morsure d'un chien, doit être excusé à la vérité et cependant on a le droit de l'étrangler < *Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, et tamen jure suffocatur* > » (traduction de Charles Appuhn). Pour l'analyse de ce texte, et la comparaison avec la théorie des excuses chez John Austin, voir RAMOND 2009.

²² Voir RAMOND 2011(b).

s'accorder sur le fait qu'une action est légale ou non, c'est-à-dire conforme à une loi connue. En revanche, cet accord ne se trouve, ne se produit jamais sur la distinction du juste et de l'injuste, notions essentiellement disputées. La TVA est-elle plus ou moins « juste » que la CSG, l'impôt sur le revenu, ou les impôts sur l'héritage ? Autant de têtes, autant d'avis. Que serait une loi électorale « injuste » ? La représentation proportionnelle à scrutin de liste est souvent déclarée « plus juste » que le scrutin uninominal majoritaire, parce qu'elle produit des Chambres « plus ressemblantes » au corps électoral. Mais le scrutin uninominal majoritaire, qu'il soit à un tour ou à deux, est accepté et reconnu dans de nombreux pays incontestablement démocratiques. On croit souvent qu'une règle est « injuste » lorsqu'elle est, et parce qu'elle serait, discriminante. Mais c'est une erreur. Nos démocraties sont pleines de règles et de lois discriminantes, qui ne sont pas le moins du monde ressenties ou conçues comme « injustes » parce qu'elles sont « justifiées » par des raisons acceptées. On n'a pas le droit de voter, par exemple, tant qu'on n'est pas majeur, ce qui peut se comprendre. Une taille minimale est nécessaire pour exercer certains métiers (gardien de la paix, pompier), une acuité visuelle minimale pour être pilote de ligne : de telles « discriminations » sont justifiées pour des raisons évidentes. On sépare les sexes dans les toilettes publiques, dans les vestiaires des piscines, dans les cabines d'essayage des magasins de vêtements, dans les couchettes des navires de guerre et des trains de nuit, ou encore dans tous les sports à l'exception de l'équitation et de la voile. Ces discriminations correspondent à des motifs faciles à percevoir et à admettre²³. En cas d'épidémie, personne ne verrait d'« injustice » à être mis en quarantaine. Les lois ou les règles sociales ne sont donc pas « injustes » lorsqu'elles sont (et parce qu'elles sont) discriminantes ; elles ne seraient « injustes » que si les discriminations qu'elles instaurent et justifient étaient

²³ Parfois, les raisons sont moins bien acceptées : par exemple, le fait que seuls les hommes puissent être prêtres dans l'Église catholique est de moins en moins bien compris, et donc de moins en moins bien accepté.

inégalement appliquées (si par exemple un individu, bien qu'atteint de la maladie contagieuse pour laquelle les autres sont en quarantaine, avait le droit de sortir librement ; ou si un non-majeur avait, par faveur, le droit de voter). Le « sentiment d'injustice », si brûlant fût-il, se révélait finalement... injustifiable, dès lors qu'il prétendait viser une loi ou une règle et non pas seulement leur application. L'indignation y produisait une illumination intérieure comparable à un douloureux *cogito* moral, ne laissant aucun doute sur la réalité de l'injustice perçue, autorisant de ce fait à se dresser, voire enjoignant de se dresser contre un exploiteur, un oppresseur, voire contre une loi, un régime, ou un système- ou encore contre la libération anticipée d'un délinquant, ou la grâce accordée à un condamné à mort - dès lors qu'on les percevait comme « injustes ». Examiné froidement, le « sentiment d'injustice » se composait ainsi principalement d'une intériorité subjective et affective prise pour juge suprême, et d'une auto-légitimation de la violence.

Comme dans les cas précédents, les propositions immanentistes et formalistes de Spinoza ont joué pour moi un grand rôle dans la définition et la proposition de résolution de ce problème, même si les questions du « sentiment d'injustice » et plus généralement des « sentiments moraux » n'appartiennent pas en tant que telles à l'univers spinoziste. Spinoza peut bien être un théoricien du « droit naturel », il soutient que le « juste » et « l'injuste » ne peuvent pas précéder les lois, ou les transcender, mais qu'ils dépendent et dérivent entièrement de l'existence de l'État : « De même donc que le péché et l'obéissance pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État. Car dans la nature il n'est rien que l'on puisse attribuer de droit à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais toutes choses y sont à tous – à tous ceux qui ont le pouvoir de les revendiquer s'entend »²⁴. Dit autrement, il n'y avait pas de sens à parler de « lois justes » ou de « lois injustes », puisque le juste vient après la loi, et consiste

²⁴ SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 2, § 23.

en son application correcte. Pour des raisons dont l'exposé serait trop long, les conclusions du jusnaturalisme rejoignent ici celles du plus strict positivisme. Il n'y avait pas à opposer la « légitimité » à la « légalité » comme une loi supérieure, ou morale, à une loi civile. Qui jugerait en effet de cette moralité supérieure, sinon des hommes ayant un accès privilégié à la transcendance et aux hautes sphères de la moralité, un « sentiment » exquis du juste et de l'injuste dont les autres hommes seraient dépourvus ? Et comment distinguer, repérer, sélectionner de tels hommes ? Autant la légalité d'une action était une donnée factuelle et vérifiable, autant sa légitimité, ou son caractère juste ou injuste, étaient soumis à interprétation²⁵. Un point de vue véritablement démocratique consistait ainsi, me semblait-il, à accorder la même dignité et la même valeur à toute revendication, en tant qu'elle émanait d'un membre du peuple souverain. Ainsi, il n'y aurait pas plus de degrés de légitimité que de degrés de réalité, et la politique pourrait se développer dans l'immanence et la liberté de proposition ou de revendication, sans référence à des valeurs supérieures ou transcendantesa *priori*. Et la démocratie, ou loi du compte, consisterait à trancher entre des revendications d'égale légitimité, pour déclarer enfin les unes légales et les autres illégales, permettant ainsi de supprimer, avec la référence au « sentiment d'injustice » (voire au « juste » et à « l'injuste »), l'une des principales sources de la violence entre les hommes.

* * *

Présente sans interruption au cœur des débats philosophiques et politiques depuis le XVII^e siècle, la philosophie de Spinoza reste, pour de nombreux auteurs contemporains comme pour moi-même, une ressource conceptuelle active et puissante, non seulement parce que pour bien des

²⁵ Voir LORDON 2013.

philosophes Spinoza représente la quintessence de la philosophie²⁶, mais parce que nombre de ses analyses restent en prise sur des problèmes anthropologiques et politiques tout à fait contemporains. Garder quelque chose de Spinoza, dans la posture comme dans les positions, n'interdit d'ailleurs aucunement des divergences sur certains points fondamentaux. Pour l'essentiel, par exemple, Spinoza continue à concevoir la pensée comme une relation entre une « idée » et un « objet » qu'il appelle « idéat ». En cela il perpétue une très ancienne tradition philosophique, qui fait de la philosophie une sorte de regard sur le monde ou de miroir du monde, concevant ainsi la pensée comme une sorte de perception. Sans doute, en certains passages particulièrement remarquables de son œuvre, Spinoza fait-il place à une toute autre détermination de la pensée, par discours et définitions, incomparablement plus moderne et (à mes yeux) plus juste²⁷. Mais cette dualité, ou pour être plus exact, cette divergence n'est ni thématisée ni résolue dans le cadre du système. Dans la deuxième des *Lettres* que nous avons conservées de lui, Spinoza critiquait ainsi Bacon, pour avoir conçu la pensée comme un miroir déformant du monde, alors qu'il estimait au contraire qu'une connaissance correcte de l'âme humaine devait conduire à l'idée que la pensée en

²⁶ On connaît le mot fameux de BERGSON : « Spinoza est le penseur auquel nous avons tous voué, avec l'admiration la plus profonde, une pieuse reconnaissance. Ce n'est pas seulement parce qu'il a montré au monde, par l'exemple de sa vie, ce que la philosophie peut faire pour détacher l'âme de tout ce qui est étranger à son essence. C'est encore et surtout parce qu'il nous fait toucher du doigt ce qu'il peut y avoir d'héroïque dans la spéculation, et ce qu'il y a de divin dans la vérité. Aristote avait bien dit que « nous ne devons pas nous attacher, hommes, à ce qui est humain ; mortels, à ce qui meurt ; nous devons, autant que cela est donné à l'homme, vivre en immortels ». Mais il était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose, et de nous faire « sentir et éprouver notre éternité ». C'est pourquoi nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celles que Spinoza a suivies, nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure, chaque fois que nous relisons *L'Éthique*, parce que nous avons l'impression nette que telle est exactement l'altitude où la philosophie doit se placer, telle est l'atmosphère où réellement le philosophe respire. En ce sens, on pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza » (*Lettre à Léon Brunschvicg*, 22 février 1927).

²⁷ RAMOND 1996.

rendrait une image exacte²⁸. La thèse de Bacon n'était cependant écartée en passant comme une erreur à peine digne d'être notée que parce qu'elle constituait, me semble-t-il, une sérieuse menace pour le jeune philosophe et pour toute une tradition de la philosophie derrière laquelle il se protégeait encore. Cette image du monde que nous croyons voir au miroir de la philosophie, comment en effet ne serait-elle pas déformée par les attentes, les désirs, les insatisfactions, la grammaire des philosophes ? Et comment savoir si les livres des philosophes ne servent pas eux-mêmes de miroirs à leurs lecteurs²⁹ ? Par bien des côtés, la philosophie de Spinoza m'est souvent apparue comme une protection, comme une « ombrelle », aurait peut-être dit Deleuze, qu'il interposait entre lui-même et de telles questions, sans nous interdire par là, bien sûr, de les accueillir à notre tour.

Bibliographie

ALQUIE, Ferdinand,

1943 : *Le désir d'éternité*, Paris : PUF.

1981 : *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF.

DELEUZE, Gilles,

1968 : *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Éditions de Minuit.

HONNETH, Axel,

2002 : *La lutte pour la reconnaissance*, tr.fr. par Pierre RUSCH de *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 1991, erweiterte Ausgabe 2003), Paris : Les éditions du Cerf.

JAQUET, Chantal,

1997 : « *Sub specie aeternitatis* » – *Etude des concepts de temps, durée et éternité chez*

²⁸ SPINOZA, *Lettre 2 à Henri Oldenburg* (1661) : « De Bacon, je dirai peu de chose : il parle très confusément sur ce sujet, et ne prouve à peu près rien, mais se borne à une description. En premier lieu en effet, il suppose que l'entendement humain est trompé non seulement par les sens, mais aussi par sa nature seule, qu'il forge toute chose par analogie avec sa propre nature, et non par analogie avec l'univers : comme un miroir irrégulier aux rayons des choses, qui superposerait sa nature à la nature des choses » (édition Gebhart, vol. 4, p. 8, l. 28-34). Je traduis. Comme on sait, Spinoza polissait des lentilles pour l'astronomie...

²⁹ J'ai développé ces deux points dans RAMOND 2012(a).

Spinoza (préface d'Alexandre MATHERON). Paris : Kimé (« Philosophie, Épistémologie »).

LORDON, Frédéric,

2013 : « La légitimité n'existe pas –Éléments pour une théorie spinoziste des institutions », chp. 5 (p. 123-168) de *La société des affects –Pour un structuralisme des passions*, Paris : Seuil (« L'Ordre Philosophique »).

MATHERON, Alexandre,

1969 : *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris : Éditions de Minuit. Réimprimé avec un « Avertissement » en 1988.

MOREAU, Pierre-François,

1994 : *Spinoza, l'Expérience et l'Éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. Paris : PUF (« Epiméthée »).

NEGRI, Antonio,

1982 : *L'Anomalie Sauvage –Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François MATHERON, avec des préfaces de Gilles DELEUZE, Pierre MACHÉREY et Alexandre MATHERON. Paris : Presses Universitaires de France (« Pratiques Théoriques »). [Traduction française de *L'Anomalia Selvaggia –saggio su potere et potenza in Baruch Spinoza*, Milano : Feltrinelli, 1981 (« I fatti e le idee », 487).

RAMOND, Charles,

1994 : « Le nœud gordien –Pouvoir, puissance et possibilité dans les philosophies de l'âge classique- », in *Le Pouvoir*, Jean-Christophe GODDARD et Bernard MABILLE éd., Paris : Vrin / Intégrale, p. 109-148.

1995 : *Qualité et Quantité dans la Philosophie de Spinoza*, Paris : PUF (« Philosophie d'aujourd'hui »).

1996 : « Affirmation verbale et affirmation de la pensée dans la théorie spinoziste de la connaissance », in *Architectures de la Raison –Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Pierre-François MOREAU éd., Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 1996, p. 247-258. Repris in RAMOND 1998, p. 319-335.

1998 : *Spinoza et la Pensée Moderne –Constitutions de l'Objectivité*, Préface de Pierre-François MOREAU. Paris/Montréal : L'Harmattan (« La philosophie en commun »).

2004 : « Les dispositions sont-elles des manières d'être ? Discussion de l'ouvrage d'Emmanuel Bourdieu *Savoir Faire –Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action* (Paris : Le Seuil, 1998) », in *Itinéraires de la puissance*, Claudie Lavaud éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (« Histoire des Pensées »), p. 155-177.

2005 : « La loi du nombre (ou la démocratie comme 'régime absolu') », in *Spinoza, Œuvres V* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU), *Tractatus Politicus / Traité Politique*, Paris : PUF (« Épiméthée »), 2005, p. 7-43

2008 : « Égalité des chances et reconnaissance –Sur une surprenante contradiction des méritocraties démocratiques », in *Cités 35* (PUF), 2008, p. 143-151.

« Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent -promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in « *Une vie humaine...* » *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Charles Ramond éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (Publications du Centre de Recherches *Lumières, Nature, Sociétés*), 2009, p. 145-164.

2011(a) : *Descartes, Promesses et Paradoxes*, Paris : Vrin (« Moments Philosophiques »).

2011(b) : « Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance –de la 'grammaire morale des conflits sociaux' à la grammaire des sentiments moraux », *Índice*, Revista Eletrônica de Filosofia, vol. 3 n° 1 - 2011/1, p. 1-26.

2012(a) : « Clément Rosset -La Cohérence du Réalisme », Préface du livre de Stéphane

VINOLO : *Clément Rosset, La philosophie comme anti-ontologie*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 9-35.
2012(b) : « L'irrévocabilité des promesses chez Hobbes », in *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains –Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, sous la direction de Yves-Charles Zarka, Paris : Vrin (« Hobbes supplementa »), 2012, p. 25-45.
2013 : « Égalité des chances et reconnaissance : contradictions et conflits des méritocraties démocratiques », in *Étant donné le pluralisme*, sous la direction de Marc-Antoine DILHAC et Sophie GUERARD DE LATOUR, Paris : Publications de la Sorbonne, p. 195-212.

RAWLS, John,

1987 : *Théorie de la justice*, tr. fr. par Catherine AUDARD de *A Theory of Justice* (Harvard : Harvard UP, 1971, 1975, 1999), Paris : Seuil.

RENAULT, Emmanuel,

2004 : *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte.

SEN, Amartya,

2009 : *L'idée de justice*, tr. fr. par Paul Chemla avec la collaboration d'Eloi Laurent de *The Idea of Justice* (Londres : Penguin Books Ltd, 2009), Paris : Flammarion.

L'auteur

Charles RAMOND est Professeur des Universités (Paris 8 / Département de philosophie / EA 4008 LLCP), et Délégué Scientifique de l'AERES pour les SHS. Il a dirigé les EA 3654 CREPHINAT (Bordeaux 3), 4201 LNS (Bordeaux 3), et 4008 LLCP (Paris 8). Ses travaux portent sur la philosophie moderne (ontologie, logique et politique des rationalismes classiques) et contemporaine (philosophes contemporains de langue française, philosophies du langage ordinaire, de la reconnaissance et des sentiments moraux). Publications récentes : *Derrida –La déconstruction* (éd., Paris : PUF, 2008²) ; *La philosophie naturelle de Robert Boyle* (éd., avec Myriam Dennehy. Paris : Vrin, 2009) ; *Deleuze Politique* (éd., Cités 40, 2009) ; *René Girard, La théorie mimétique –De l'apprentissage à l'apocalypse* (éd., Paris : PUF, 2010) ; *Spinoza –Nature, Naturalisme, Naturation*, (éd., Bordeaux : PUB, 2011) ; *Descartes, Promesses et paradoxes* (Paris : Vrin, 2011) ; *René Girard Politique* (éd., avec Stéphane Vinolo, Cités 53, 2013). Page professionnelle : <http://www.llcp.univ-paris8.fr/spip.php?rubrique54>