

## Résumé analytique des principales publications Céline Spector

### Livres, Anthologies, Recueils :

- *Montesquieu, Les « Lettres persanes ». De l'anthropologie à la politique*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1997, 120 p.

Satire sociale, conte oriental, roman épistolaire, pamphlet philosophique : les *Lettres persanes* sont plus qu'un brillant morceau d'ironie. Dès son œuvre de jeunesse, Montesquieu a posé les fondements d'une typologie des régimes qui articule l'anthropologie et la politique. À la lumière de trois logiques (apparence, distinction, domination), cette étude se propose de mettre en lumière la dynamique passionnelle qui distingue gouvernements modérés et gouvernements despotiques.

- *Le Pouvoir*, Anthologie de textes philosophiques introduits et présentés, Paris, GF-Flammarion, « Corpus », 1997, 238 p.

L'introduction générale à cette anthologie de textes commentés propose une articulation entre les concepts de pouvoir, de puissance, d'autorité et de domination. L'analyse des rapports entre *potentia* et *potestas* donne lieu à une interrogation sur la notion de légitimité et celle d'obligation politique. Théories du contrat et théories de la souveraineté sont convoquées comme l'une des voies de la pensée moderne du pouvoir, sans que cette voie soit pensée comme exclusive. L'interrogation sur la nature et des limites de la pensée contemporaine de la démocratie invite en particulier à mettre en relief l'importance des stratégies du pouvoir, dans le sillage de la réflexion engagée par Michel Foucault.

Les textes commentés (Platon, Aristote, Saint Paul, Saint Augustin, Saint Thomas, Machiavel, Bodin, Hobbes, Spinoza, Pascal, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel, Tocqueville, Comte, Nietzsche, Weber, Arendt, Foucault) sont suivis d'un *vade-mecum* (Autorité, Autorité paternelle, Concorde, Constitution, Corruption, Démocratie, Despotisme, Domination, Dramaturgie, Elite, Etat, Justice, Langage, Raison d'Etat, Représentation, République, Résistance, Révolte, Révolution, Totalitarisme, Tyrannie, Utopie, Violence).

- *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001.

La révolution méthodologique de Montesquieu se traduit dans l'originalité de ses concepts. Afin de déjouer les possibles contresens, le *Vocabulaire de Montesquieu* présente donc, à l'usage des étudiants, les principaux concepts de sa philosophie : Causes, Climat, Commerce, Conquête, Corruption, Crainte, Despotisme, Distribution des pouvoirs, Droit naturel, Education, Esclavage civil, Esprit, Esprit général, Etat de nature, Goût, Honneur, Liberté, Lois, Luxe, Modération, Mœurs-Manières, Monarchie, Peines, Politesse-Civilité, Polygamie, Principe, Religion, République, Sauvages-Barbares, Vertu politique.

- *Lectures de « L'Esprit des lois », T. Hoquet et C. Spector éd., Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2004 (avec en introduction : « Comment lire Montesquieu ? »).*

S'engager dans *L'Esprit des lois* constitue une gageure pour le lecteur contemporain. L'érudition prodigieuse de son auteur, qui sollicite des connaissances historiques et juridiques rarement possédées aujourd'hui, déconcerte ; l'écriture fragmentaire, souvent ambiguë, presque toujours elliptique, désoriente. De ce fait, les interprétations les plus contradictoires de l'œuvre ont été proposées – et l'on a invoqué, au gré de l'histoire, un Montesquieu monarchiste ou républicain, archaïque ou novateur, féodal ou libéral, révolutionnaire ou « composant avec le préjugé »... Ce recueil entend donc restituer l'originalité d'une philosophie en mettant à la disposition des lecteurs une sélection d'articles récents.

- *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés, Paris, P.U.F., « Fondements de la politique », 2004, 302 p., rééd. Hermann, 2011 (avec une post-face inédite).*

L'étude des rapports entre richesses, pouvoirs et sociétés dans *L'Esprit des lois* a souvent conduit à faire de Montesquieu l'un des pères fondateurs, avec Locke, du libéralisme politique. Ce livre propose une autre interprétation des figures possibles, chez les modernes, d'un *ordre sans vertu*. En explorant les voies plurielles tracées par Montesquieu face au « mal politique » incarné dans le despotisme, cette étude invite à approfondir la réflexion consacrée, depuis deux siècles, au concept de *société civile*. Entre l'uniformité du despotisme où la distinction du politique, du familial et du social reste peu développée, et la cohésion républicaine qui absorbe l'espace domestique et civil au sein de l'espace civique, Montesquieu dégage, dans les monarchies modernes, l'espace d'une société civile que le pouvoir souverain n'informe pas. Afin que la loi ne puisse se réduire, selon le schème absolutiste, au commandement du souverain, il est nécessaire d'ancrer la légalité dans la cohérence des mœurs, susceptibles de faire obstacle à la volonté du prince. La distribution des pouvoirs et son enracinement, surtout, dans des forces sociales dotées d'un statut protégé, est à cet égard cruciale. Parler de société civile revient en ce sens à prendre la mesure du rôle des *médiations* nécessaires entre le social et le politique, en l'absence d'une authentique morale publique.

- *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique, Paris, Champion, 2006, 512 p.*

L'objet de ce livre est d'examiner le rôle de Montesquieu dans l'émergence de l'économie comme savoir plutôt que science. Parce qu'il inclut sa réflexion sur l'économie au sein de sa philosophie politique et de sa théorie des gouvernements, parce qu'il envisage l'analyse des effets de la *société marchande* sur la théorie du lien social et de l'obligation politique, Montesquieu conduit à penser l'usage politique de la théorie économique. *L'Esprit des lois* permet à la fois d'évaluer les promesses et de mesurer les risques de la « prise de pouvoir » de l'économie et de ses incidences sur la restriction de la souveraineté politique. En affirmant que le commerce mène à la paix et à la liberté politique, qu'il contribue à la sûreté et adoucit les mœurs entre les nations, Montesquieu fait miroiter les promesses associées à l'essor de l'économie marchande. Mais le philosophe n'occulte pas pour autant les risques qu'un tel essor comporte. Sans doute Marx eut-il raison de railler l'illusion du *doux commerce* au regard de la dure réalité de la traite et des iniquités du capitalisme. Mais Montesquieu nous intéresse aujourd'hui par cette tension même : ayant identifié les effets positifs de l'essor de l'économie – le potentiel d'émancipation qu'elle recèle – il a tenté de penser l'ambivalence associée à la déterritorialisation des richesses et ses conséquences possibles sur le déclin de l'éthique civile et de l'esprit civique, la pacification des rapports entre les nations et la préservation de la liberté politique. Loin d'envisager la constitution d'une science autonome, Montesquieu, en d'autres termes, s'est toujours intéressé aux effets de l'économie sur les autres sphères de la vie publique. En ceci, il ne faisait qu'appliquer aux phénomènes économiques (commerciaux, monétaires, démographiques) la méthode qui lui est propre :

déterminer les causes physiques et morales des lois et des mœurs, évaluer l'utilité, en situation, des institutions et des pratiques. L'économie ne saurait dégager des « lois naturelles » indépendantes des rapports sociaux et des pratiques politiques ; elle ne saurait bénéficier, en un mot, d'un régime d'exception.

- *C'est pas juste!*, Paris, Gallimard Jeunesse, « Giboulées », 2009.

Cet ouvrage, à destination des adolescents, permet d'introduire à la problématique de la justice (justice et égalité, rendre justice, la vertu de justice...).

- *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, « Le Bien commun », 2010.

Cet ouvrage se présente comme une étude analytique de *L'Esprit des lois*, qui en suit l'ordre selon cinq grandes sections (la théorie de la loi, la typologie des gouvernements, la modération et la liberté, la diversité des sociétés, l'histoire de la féodalité). S'interrogeant sur la nature de la science et de l'art politiques proposés par *L'Esprit des lois*, il entend proposer une interprétation originale et accessible de l'œuvre.

- *Au prisme de Rousseau. Usages contemporains du rousseauisme politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

Ce livre entend mettre en lumière les usages philosophiques et idéologiques de l'œuvre de Rousseau depuis la guerre froide. *Usages* et non *images* : plutôt que d'étudier sa réception ou de proposer une historiographie de son commentaire, son ambition est de cartographier les usages de la conceptualité rousseauiste dans les théories politiques contemporaines. Car si le magistère d'opinion exercé par Rousseau pendant la Révolution française n'a plus lieu d'être, son autorité théorique régit toujours le débat philosophique. Plus que des solutions, sa philosophie offre un horizon au sein duquel prennent sens les réflexions sur la démocratie, l'autonomie, la justice et la reconnaissance. Au-delà du renouveau du contractualisme et des théories de la démocratie délibérative, notamment dans l'univers anglophone, les développements des analyses marxistes, libérales, straussiennes, républicaines, communautariennes, habermassiennes, honnethiennes ou féministes se traduisent par un « retour » à Rousseau. Depuis une trentaine d'années surtout, l'auteur du *Contrat social* est au cœur de polémiques majeures : dans une constellation post-marxiste où le libéralisme lui-même est sur la sellette, l'œuvre de Rousseau recèle des trésors pour qui veut diagnostiquer les perversions et les maux des démocraties libérales.

Rousseau a d'abord fait l'objet d'interprétations contrastées dans le courant marxiste – interprétations qui vont bien au-delà de celles de Marx et Engels eux-mêmes : l'autonomie démocratique conçue par Rousseau est perçue soit comme une nouvelle figure de l'aliénation, au service des intérêts de la petite bourgeoisie, soit, *a contrario*, comme le premier moment d'une transition vers une société juste, distribuant la reconnaissance en fonction des services rendus à la communauté (chapitre 1). Mais l'auteur du *Contrat social* devient aussi, durant la guerre froide, la cible des plus violents réquisitoires : accusé d'être à l'origine de la « démocratie totalitaire », Rousseau pêche par sa vision coercitive de la dénaturation de l'homme en citoyen et par l'écrasement potentiel des minorités dans la cité du contrat. Ici, l'idéal libéral d'autonomie, réduit à celui d'indépendance, sert à congédier la manipulation et le conditionnement, voire la coercition, qu'aurait promu le *Contrat social*. La vision déployée durant la guerre froide décèle chez Rousseau le retournement de la promesse d'émancipation : afin de réaliser l'utopie de l'autonomie des sujets, les peuples ou leurs représentants sont prompts à sacrifier les droits de l'individu – la liberté négative comme protection d'une sphère d'indépendance à l'abri de toute ingérence (chapitre 2).

Pourtant, Rousseau est réhabilité sous un jour nouveau par les critiques de l'aliénation bourgeoise : chez Leo Strauss et son disciple Allan Bloom, l'auteur des deux *Discours* offre les ressources d'une critique moderne de la modernité. Contrairement à Hobbes et Locke, Rousseau a conscience des errances où s'engage la société bourgeoise. En le dénonçant, il explicite le projet des Lumières – l'émancipation par la science, qui se substitue à la religion pour conduire l'homme vers le bonheur et la vertu. Selon Strauss, la philosophie rousseauiste offre ainsi le plus clair démenti à la promesse d'émancipation des Lumières, à la « propagande » faisant croire à l'accès universel au savoir et à l'autonomie pour tous (chapitre 3).

À l'opposé de l'échiquier idéologique, le libéralisme politique de John Rawls trouvera chez Rousseau le précurseur de la théorie kantienne de l'autonomie. Là où Kant transpose l'autonomie rousseauiste (obéissance à la loi qu'on s'est soi-même donnée) de la politique à la morale, Rawls effectue un mouvement de retour : dans la *Théorie de la justice*, l'autonomie kantienne, déprise du transcendantal, est réintégrée au champ politique. Les sociétaires, libres et égaux, doivent déterminer unanimement les principes de justice qui gouverneront leur coopération sociale. La théorie révisée de *Libéralisme politique* cherchera à son tour une caution théorique dans la doctrine de la volonté générale, devenue *raison publique*. Allié de choix dans la lutte contre l'utilitarisme, l'auteur du *Contrat social* permet de concevoir une société juste et stable, une « utopie réaliste » où les institutions sont soutenues par des motivations adéquates. Au prix d'une lecture ultrarationaliste de la volonté générale et de l'éducation morale, John Rawls blanchit ainsi Rousseau des accusations portées contre sa philosophie (chapitre 4).

Paradoxalement, ce sont désormais les auteurs « communautariens », critiques du libéralisme politique, qui adoptent à l'égard de Rousseau une attitude ambiguë, redoutant les risques d'un républicanisme coercitif et non pluraliste (Michael Sandel), ou peu attentif à la différenciation sociale (Charles Taylor). Certes, M. Walzer use sans scrupules de références rousseauistes pour rendre manifestes les défauts du procéduralisme rawlsien : pas plus que Rousseau, Walzer ne peut souscrire à la réduction proposée par la vision dite « libérale » du sujet politique, pensé sur le modèle de l'*homo aconomicus* ; un tel individu ne pourrait acquérir le sens de la justice et de l'engagement civique nécessaires au fonctionnement d'une société juste. Par là même, c'est la vision rawlsienne d'une société libérée des passions affiliatives et combatives qui se trouve congédiée : théoricien de l'estime de soi (forme non concurrentielle, non soumise à l'envie, non mimétique, du désir de reconnaissance), Rousseau permettrait de cerner les limites de l'anthropologie libérale et de sa conception naïve, désincarnée, de la rationalité. Mais à l'inverse, M. Sandel révèle la situation délicate de ce courant face à l'héritage d'un républicanisme qu'il ne peut assumer sans devoir d'inventaire. Désireux de dénoncer les impasses du formalisme kantien qui sous-tend la théorie rawlsienne de la justice, il ne doit pas pour autant tomber dans l'écueil d'une politique non pluraliste, fusionnelle et homogénéisante, susceptible de réintroduire des formes inacceptables de contrainte. Par un singulier retournement, les critiques de l'idéal libéral d'autonomie, arguant de la constitution sociale des préférences et des fins, négligent l'apport d'*Émile*, du *Projet de constitution pour la Corse* ou des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (chapitre 5).

Sans céder à ce genre de sirènes, l'œuvre de Charles Taylor livre à cet égard l'une des voies les plus prometteuses de l'héritage rousseauiste. Dans l'histoire de l'intériorisation moderne des sources de la normativité, l'auteur du *Contrat social* et de l'*Émile* représente une figure charnière en conférant à la « voix intérieure » – voix de la nature ou voix de la conscience – une véritable compétence morale. Mais l'inventeur des idéaux modernes d'autonomie et d'authenticité ne peut être suivi jusqu'au bout, car il participe, plus qu'il ne l'avoue, des pathologies de la modernité. La *liberté autodéterminée* dont il déploie la théorie risque toujours de s'échouer dans un univers vide de sens, absurdement sécularisé. L'autonomie démocratique qu'il conçoit par le biais du concept de volonté générale s'abîme dans une société homogène, négatrice des différences et des hiérarchies.

Seul le néo-républicanisme anglo-saxon, en ce sens, ne rend pas toujours justice à Rousseau : la conceptualisation de la liberté républicaine comme liberté par la loi a beau s'opposer à l'alternative manichéenne d'Isaiah Berlin entre « liberté négative » et « liberté positive », elle ne recourt pas systématiquement à Rousseau comme penseur de l'autonomie morale et politique. Seuls les travaux de M. Viroli, J.-F. Spitz, ou, aux États-Unis, de B. Barber ont récemment infléchi la donne (chapitre 6).

C'est en revanche dans la Théorie critique, du moins dans ses deux dernières générations, que le regain de faveur de Rousseau est sans doute le plus net. Dans les théories inspirées par la critique sociale de l'École de Francfort, à égale distance du libéralisme et du communautarisme, l'auteur du *Contrat social* est considéré comme le pilier de la modernité juridique, l'inventeur du concept d'autonomie comme auto-législation. Dans *Droit et démocratie*, Habermas fait remonter le républicanisme à Rousseau, penseur de l'articulation entre autonomie privée et autonomie publique : la défense des droits subjectifs qui protègent la sphère de l'indépendance ne peut prendre sens sans participation égale de tous à l'élaboration des normes juridiques. Pourtant, le *Contrat social* pêche encore dans la mesure où la garantie accordée à l'autonomie politique s'opère au prix d'un consensus moral, qui ne peut plus être exigible. Dans un autre registre, Axel Honneth fait de Rousseau le véritable fondateur de la philosophie sociale centrée sur le concept de « pathologies » : le concept critique de « réalisation de soi » se substitue alors au concept idéaliste d'autonomie (chapitre 7).

Enfin, dans l'abondante littérature féministe structurée par la critique du libéralisme, la vision « relationnelle » déployée par Rousseau stimule la réflexion : la théorie de la complémentarité des genres et l'anthropologie de la vulnérabilité attisent l'intérêt, au moment même où la figure de Sophie – celle de l'aliénation recommandée et consentie – offusque les revendications égalitaires. Ici, les féministes se divisent entre adversaires de l'icône du patriarcalisme occidental et admirateurs/trices de la finesse des analyses du pouvoir social et culturel des femmes. Là encore, Rousseau sert à dénoncer les apories de l'individualisme libéral ; il permet d'envisager une version communautarienne du féminisme, soucieuse d'articuler le domestique au politique ; il invite à s'interroger sur les causes structurelles de la domination masculine et de l'aliénation féminine (chapitre 8).

- *C'est quoi l'Europe ?*, Paris, Gallimard Jeunesse, « Giboulées », 2014.

Ce petit ouvrage, à destination des adolescents, introduit à la problématisation philosophique et historique de l'idée européenne.

- *Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? Rawls et ses critiques*, S. Guérard de Latour, G. Radica et C. Spector (dir.), Paris, Garnier, « Politiques », à paraître.

Le « sens de la justice », selon John Rawls, s'avère indispensable pour qu'une société bien ordonnée soit stable et pour que ses membres en soutiennent les principes politiques fondateurs. Or quelle est la nature de ce sens moral auquel Rawls accorde un rôle crucial dans sa théorie de la justice comme équité ? Le résultat d'une éducation adéquate, l'effet d'institutions justes ? Une hypothèse *ad hoc*, voire une invention idéologique du libéralisme ? Les contributions de ce volume mettent ces hypothèses à l'épreuve de critiques perfectionnistes, post-coloniales, féministes et égalitaristes. Elles prolongent en outre le dialogue initié par Rawls avec les sciences sociales, en confrontant ses analyses aux découvertes les plus récentes de la psychologie sociale et de la sociologie.

- *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon, « Le bien commun », à paraître en 2014.

L'œuvre de Rousseau a suscité d'innombrables exégèses. Pourtant, peu d'ouvrages de synthèse ont jusqu'ici fait droit aux paradoxes les plus saillants de sa pensée. En articulant la théorie de l'histoire de l'humanité présente dans le second *Discours* et la vision de la société légitime dans le *Contrat social*, ce livre se propose de renouveler la vision classique de l'auteur investi dans la Révolution française comme dans les grandes secousses post-totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle.

Rousseau propose-t-il une conception unifiée de la causalité historique ? Comment conçoit-il l'avènement d'un Etat légitime régi par la volonté générale ? La société bien ordonnée, visant la liberté et l'égalité, est-elle une forme d'utopie ? Le peuple ne risque-t-il pas d'être dépossédé de sa souveraineté par le Législateur ? Adressé en priorité aux étudiants et à tous ceux qui souhaitent s'initier aux œuvres politiques majeures de Rousseau, cet ouvrage offre une grille de lecture originale en opposant l'aliénation mise en scène dans le second *Discours* à l'autonomie prônée par le *Contrat social*. Loin d'être minimisées, les fortes tensions de l'œuvre sont ici au cœur de l'analyse.

- *Penser l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Commerce, Civilisation, Empire*, A. Lilti et C. Spector dir., Oxford, Oxford University Press Studies in the Enlightenment, à paraître.

Ce livre collectif répond à une double interrogation. La première est issue de la crise de confiance et d'identité que traverse actuellement l'Europe comme construction politique. Quels que soient les diagnostics, le constat est celui d'un projet européen dont la nécessité, et même la légitimité, sont dissoutes. Or ce projet s'est largement réclamé, dans le passé, de l'idéal des Lumières, contre les nationalismes du XIX<sup>e</sup> siècle et les barbaries du XX<sup>e</sup> siècle. Il paraît urgent de proposer une relecture des origines de la notion d'Europe dans la pensée des Lumières. Comment, au-delà des idées reçues, les penseurs européens ont-ils débattu, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'avenir du continent, des formes politiques que pouvaient revêtir son organisation, des façons d'assurer la paix, des formes culturelles qui assureraient son unité, des perspectives impériales qui s'ouvraient à lui avec l'essor de l'emprise coloniale outre-mer ? La seconde interrogation tient à la virulence des débats post-coloniaux, dans le champ académique et au-delà. L'Europe a été remise en cause pour son arrogance universaliste et c'est tout l'héritage des Lumières qui fut alors mis au ban des accusés. Qu'en est-il, réellement, de l'eurocentrisme des Lumières ? Comment comprendre, sans anachronisme, l'articulation problématique mais féconde entre l'historicisme des Lumières, qui crédite l'Europe d'être le lieu par excellence de la civilisation, et son universalisme théorique ?

## Articles parus dans des Revues à Comité de Lecture

### I. Articles sur Montesquieu

- « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : entre libéralisme et humanisme civique », *Revue Montesquieu*, n° 2, 1998, p. 139-161.

Cette contribution se propose de situer *L'Esprit des lois* au sein des grandes traditions philosophiques contemporaines : il s'agit de montrer que la démarcation instaurée à l'égard de l'humanisme civique ne fait pas pour autant de Montesquieu libéral, un sectateur unilatéral des Modernes. L'hypothèse de « l'individualisme » et de « l'utilitarisme » de Montesquieu se trouve ainsi contestée.

- Montesquieu et la question du « doux commerce » dans *L'Esprit des lois* », dans les *Actes du Colloque international tenu à Bordeaux*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, p. 427-450.

Cet article entend discuter l'interprétation classique du libéralisme de Montesquieu généralement fondée sur le thème du « doux commerce » : d'un point de vue politique, il est impossible de conclure du développement du « marché » mondial à l'extension universelle de la liberté politique ; d'un point de vue moral, l'essor de la rationalité intéressée porte atteinte au lien social.

- « Des *Lettres persanes* à *L'Esprit des lois* : Montesquieu, parcours d'une œuvre », dans *1748, année de « L'Esprit des lois »*, sous la direction de C. Larrère et de C. Volpilhac-Augier, Paris, Champion, 1999, p. 117-139.

Cet article esquisse la généalogie des principaux concepts et thèmes de l'œuvre de Montesquieu (esprit général des peuples, liberté politique, typologie des gouvernements). Face aux interprétations discontinuistes, le fil directeur de l'œuvre est ainsi dégagé : il s'agit d'articuler les conditions matérielles et institutionnelles de la liberté et celle des fondements modernes de la puissance des États.

- « Montesquieu et l'histoire : théorie et pratique de la modération », dans *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, sous la direction de F. Tinland et B. Binoche, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 53-75.

La réflexion sur le métier d'historien conduit à mettre en évidence un modèle juridico-politique à l'œuvre dans l'écriture de l'histoire : le refus de l'arbitraire – l'éloge de la « modération » – se lit jusque dans les préceptes qui doivent orienter l'appréhension des faits et la déontologie de leur interprétation. Cette contribution tente ainsi de saisir l'usage politique qui peut être fait de l'histoire, en particulier de l'histoire du droit. Si Montesquieu ne livre jamais de règles pour écrire l'histoire, pas plus qu'il ne fournit des recettes intangibles de la préservation des droits, il n'en élabore pas moins les conditions par lesquelles recherche de la vérité et recherche des connaissances nécessaires à la liberté se rejoignent dans le *travail de la preuve*.

- « Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique : Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût* », *Corpus*, n° 40, 2002, p. 167-213.

Cet article se propose de montrer qu'une théorie sensualiste du goût peut produire l'évaluation esthétique. Il est possible de formuler des critères généraux d'approbation des beautés de la nature et de l'art, à condition de ne pas prétendre par là énoncer un corps de préceptes rationnels invariables *a priori* ni légiférer dogmatiquement sur le contenu du « bon goût ». Si l'analyse de *L'Esprit des lois* s'avérait lacunaire en matière esthétique, celle de *L'Essai sur le goût* ouvre en ce sens des horizons nouveaux : la légalité esthétique qui y est déployée se fonde sur l'unité psychophysiologique de la structure de l'attention. L'affirmation sceptique de la subjectivité et la relativité du jugement de goût est discréditée par l'émergence d'une universalité du sentiment ; les causes du plaisir esthétique ne sont pas arbitraires, l'accord des sensibilités est fondé en nature. Mais l'idéalisme est récusé de façon plus radicale encore : aucune entité ne fonde l'immutabilité du Beau, nul ne peut se prévaloir d'une faculté *supérieure* de désirer. Les règles du goût ne peuvent incarner que les *propriétés d'une relation de convenance* entre sujet percevant et objet de la perception. Ni sociales, ni morales, elles ne constituent que la norme immanente d'une esthétique hédoniste édifée au regard de la vocation active de l'âme et de sa finitude.

- « Montesquieu: Critique of Republicanism? », in *Republicanism: History, Theory and Practice, Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 6, n° 1, Printemps 2003, p. 38-53.

La place de Montesquieu dans le débat entre républicanisme et libéralisme est controversée. Tous semblent vouloir recourir à son autorité, et situer son œuvre au cœur de la tradition qu'ils défendent. Ainsi, selon J. G. A. Pocock, Montesquieu est à l'origine de la science classique de la vertu au XVIII<sup>e</sup> siècle. J. Shklar soutient que Montesquieu a opéré pour la seconde moitié du

siècle des Lumières ce que Machiavel avait fait pour la Renaissance : il a posé les termes du débat républicain. Selon I. Berlin en revanche, *L'Esprit des lois* établit le credo libéral, et bien des commentateurs de Montesquieu ont suivi cette lecture. Cependant, l'opposition entre un Montesquieu libéral et un Montesquieu républicain est peu éclairante. Les catégories historiographiques doivent être réexaminées.

- « Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes* », dans *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, C. Duflo et L. Ruiz éd., Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 41-52, réédité dans une version amendée dans *Les Lettres persanes de Montesquieu*, C. Martin éd., Paris, PUPS, 2013, p. 169-184.

Cette étude tente de montrer que le « laboratoire » du séraïl permet d'établir la morale expérimentale de Montesquieu dans les *Lettres persanes*. L'économie libidinale du despotisme est contre-nature : à travers les passions frustrées, l'omniprésence de la mutilation et de la sanction, c'est la vie qui se nie elle-même par son impuissance à produire et à se reproduire.

- « “Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes” : la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n° 3, 2004, p. 15-51.

Certains historiens ont récemment dénoncé le discours ethnocentré des Lumières, accusant Montesquieu d'insensibilité, voire de complaisance, face à la traite. La question se pose donc : Montesquieu est-il le premier philosophe à avoir pris à bras le corps la question de l'esclavage civil jusqu'alors occultée, ou incarne-t-il au contraire la part d'ombre des Lumières, son irréductible cécité à la condition de certains opprimés, son lien trouble avec le colonialisme ? Faut-il ranger *L'Esprit des lois* au nombre des œuvres démystificatrices ou l'ajouter à la longue liste des ouvrages qui véhiculent les préjugés séculaires sur la supériorité européenne – préjugés mis au service de la défense des intérêts économiques dominants ? En proposant une lecture suivie du livre XV de l'ouvrage, cette contribution se propose de dégager la critique des justifications traditionnelles de la servitude civile proposée par Montesquieu, tout en revenant sur l'expression paradoxale selon laquelle l'esclavage est à la fois « naturel » et « contre-nature ». Le double argument de la naturalisation climatique et de la convenance politique de l'institution aux pays chauds et aux régimes despotiques est ainsi confronté la critique radicale de la servitude, déclarée « contraire au principe fondamental de toute société ».

- « Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées* », *Revue Montesquieu*, n° 7, 2003-2004, p. 113-134.

Au moment où écrit Montesquieu, la métaphysique ne se définit plus, à la suite d'Aristote, comme science des premiers principes et des premières causes, science de l'être en tant qu'être, ni comme, chez Descartes, comme fondement de toutes les autres sciences, elle dont la vérité conditionne toute autre connaissance. A la suite de Locke notamment, elle se redéfinit comme une physique expérimentale de l'âme, une théorie de la *genèse des idées* formées par l'esprit humain. Or les *Pensées* de Montesquieu articulent deux approches : elles proposent à la fois une critique de la métaphysique traditionnelle ou de la philosophie spéculative qui porte sur Dieu, la conception de l'âme ou l'infini positif, et une réflexion, libérée de tout ancrage ontologique, sur la constitution des connaissances à partir de l'expérience. Cet article se propose de montrer que Montesquieu, dans ses *Pensées*, ne se contente pas d'élaborer une critique de la philosophie malebranchiste, jugée abstraite et visionnaire. En substituant une investigation sur les opérations de l'âme à une doctrine des facultés, les *Pensées* explorent la genèse sensualiste des jugements et esquissent une histoire naturelle de l'âme. Pour autant, Montesquieu ne tente pas tant d'interroger les limites des connaissances humaines que de mettre en lumière une *genèse de la sensibilité* que Locke avait exclue de son investigation.



- « *L'Essai sur le goût* de Montesquieu : une esthétique paradoxale », dans *Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755)*, C. Larrère éd., Naples, Liguori Editore, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 193-214.

Cette contribution se propose de montrer comme *l'Essai sur le goût* déploie, à partir d'une analyse du goût comme plaisir de l'âme, une « esthétique paradoxale » dont l'origine doit être recherchée dans la doctrine janséniste de la double nature de l'homme. Elle entend en dégager les prémisses théoriques, afin de mettre en lumière le passage opéré par Montesquieu du paradigme théologique de la grâce au paradigme esthétique du goût.

- « Quelle justice ? Quelle rationalité ? La mesure du droit dans *L'Esprit des lois* », in *Montesquieu en 2005*, C. Volpilhac-Auger éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2005, p. 219-242.

Montesquieu renonce-t-il à l'idée de *justice* au profit d'une *justification* des institutions ? Cette contribution se propose de montrer que *L'Esprit des lois* n'abandonne pas l'ambition d'une définition conceptuelle de la justice au-delà d'une rationalisation du droit – adéquation des lois aux causes physiques et morales qui constituent l'esprit général des peuples. L'enjeu de cette étude est ainsi de mettre en lumière la position singulière de Montesquieu parmi les Modernes. Sans revenir à une transcendance du juste, sans opposer l'idéal au réel, *L'Esprit des lois* enracine la validité des valeurs juridiques dans l'objectivité des rapports inhérents à la « nature des choses ». Ni classique ni moderne au sens que Leo Strauss donne à ces termes, Montesquieu déjoue les oppositions interprétatives : sa théorie des droits remet en cause le contraste entre une justice relative fondée sur la mesure (l'égalité proportionnelle) et la justice absolue des droits de l'homme ; elle remet en cause l'opposition entre un droit classique fondé sur la nature des choses et une normativité juridique moderne fondée sur l'idée de droits subjectifs. La théorie classique de la justice comme égalité proportionnelle se trouve de la sorte réinterprétée à la lumière de la définition moderne de la liberté comme protection des droits contre l'arbitraire et l'abus de pouvoir.

- « Montesquieu et l'empire », *Revue Montesquieu*, n° 8, 2005-2006, p. 5-15.

Cet éditorial présente le numéro mis en œuvre par nos soins (organisation d'une journée d'études à Paris VII en janvier 2005, coordination, traduction, édition).

- « Montesquieu, l'Europe et les nouvelles figures de l'empire », *Revue Montesquieu*, n° 8, 2005-2006, p. 17-42.

Loin que l'empire terrestre soit confiné aux anciens et l'empire maritime aux modernes, empires terrestres et empires maritimes constituent deux horizons possibles de la modernité. Cependant, cette contribution entend s'interroger : l'Europe n'a-t-elle été détournée du rêve de l'unité impériale que pour reconstituer, hors de son territoire, de nouvelles formes d'empires ? Faut-il reconduire ici la critique classique des Lumières – le projet d'émancipation de la modernité étant le vecteur d'une dialectique négative, porteur de formes de domination plus insidieuses que celles qu'il prétend abolir. Le commerce, qui contribue à éviter la violence sur le sol européen, ne conduit-il pas à exporter la violence de l'empire dans le reste du monde – colonisation et civilisation d'un genre nouveau, dont la légitimité, cette fois, ne serait pas mise à l'épreuve ?

- « Montesquieu, critique du *Projet de Paix Perpétuelle* ? », dans *Montesquieu et l'Europe*, J. Mondot, R. Ritz et C. Taillard éd., Bordeaux, Académie Montesquieu, 2006, p. 139-175.

Trois paradoxes constituent l'origine de cette étude. *Primo*, quoique Montesquieu, contre Hobbes, fasse de la paix la première loi de nature entre les hommes, il persiste à penser l'état de guerre entre les nations, et la pérennité d'un rapport de forces que le droit des gens peut suspendre, mais jamais abolir. Malgré la critique du militarisme et des ambitions belliqueuses de Louis XIV, l'idée de paix perpétuelle se trouve de la sorte congédiée (et non réfutée). *Secundo*, connu pour sa théorie de la distribution des pouvoirs, source de liberté politique, *L'Esprit des lois* ne reconduit pas cette thèse dans les relations internationales : en Europe, la « balance » des pouvoirs, loin de constituer un modèle, est disqualifiée comme perpétuation de l'état de guerre. *Tertio*, bien qu'il se donne, dans les temps modernes, comme le « sectateur de l'abbé de Saint-Pierre », celui qui aurait, à l'instar de Saint-Pierre (et non de Locke), tenté de fonder la science politique nouvelle occultée depuis les Anciens, Montesquieu ne le suit nullement dans le projet qui l'a rendu célèbre à travers les siècles, le *Projet de Paix perpétuelle* qui sera au cœur des réflexions de Rousseau et de Kant. Ce sont les raisons de cette occultation que cet article tente de mettre à jour, afin de cerner l'apparition d'une conception de l'Europe comme *société civile* régie par le « doux commerce ».

- « Sujet de droit et sujet d'intérêt : Montesquieu lu par Foucault », *Astéris*, 2007

Dans la séance du 28 mars 1979 de son cours au Collège de France, Foucault oppose l'*homo oeconomicus* et de l'*homo juridicus*. Leur différence se penserait comme une différence inhérente à la rationalité politique elle-même. Selon la thèse déployée dans *Naissance de la Biopolitique*, l'idée d'une science économique-juridique est rigoureusement impossible. Or cette thèse radicale mérite discussion, à partir d'un auteur trop souvent ignoré des historiens de la genèse de l'économie politique. Montesquieu, à sa façon, contribue à la constitution de ce savoir économique-juridique, susceptible de penser ensemble sujet de droit et sujet d'intérêt. L'absence de Montesquieu dans les écrits de Foucault est révélatrice : sans doute s'agit-il d'une occultation, car Montesquieu permet précisément de concevoir le pouvoir non comme reconduction de la guerre mais au contraire, dans l'économie, comme ce qui permet de la dépasser. Cette contribution tente donc de montrer que Montesquieu propose une pensée du droit et de l'économie qui ne l'incite pas à souscrire à l'alternative marché *ou* contrat, sujet d'intérêt *ou* sujet de droit.

- « "Il faut éclairer l'histoire par les lois et les lois par l'histoire" : statut de la romanité et rationalité des coutumes dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu », M. Xifaras éd., in *Généalogie des savoirs juridiques : le carrefour des Lumières*, Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 15-41.

Cet article accorde une place stratégique à Montesquieu dans la matrice des savoirs juridiques. En minimisant le rôle du droit naturel, désormais dénué de privilège normatif, en accordant une place décisive aux *coutumes* dans l'histoire juridique européenne, Montesquieu propose une nouvelle réflexion sur la justice et la rationalité du droit. Or la possibilité d'une telle rationalisation des coutumes doit être justifiée. En s'interrogeant sur la manière dont, dans l'œuvre de Montesquieu, la rationalité vient aux coutumes et en examinant quel rôle joue la romanistique dans ce processus de rationalisation, cet article se propose de définir les rapports du droit à d'autres savoirs qui peuvent être auxiliaires ou concurrents : la sociologie et l'histoire.

- « Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois* », dans *Montesquieu, l'Etat et la Religion*, J. Ehrard éd., Actes du colloque de Sofia, 6-8 octobre 2005, Sofia, Editions Iztok-Zapad, 2007, p. 40-109.

En quel sens *L'Esprit des lois* invente-t-il une *histoire naturelle* des religions, en quel sens renouvelle-t-il la problématique classique de la *religion naturelle* ? Cette contribution se propose de montrer que Montesquieu, au même moment que Hume, élabore une théorie de l'*intensité* et de l'*efficacité* des croyances, une rationalisation du fait religieux par identification de ses *causes* et de ses *effets*. La réflexion sur le statut de l'accusation portée contre le philosophe par ses censeurs (Montesquieu

serait « sectateur de la religion naturelle ») doit être réexaminée : *L'Esprit des lois* propose une autre histoire naturelle de la religion qui, à l'instar de Mandeville et de Hume, remonte à l'enracinement des croyances dans la nature de l'homme. Montesquieu ne se contente pas d'une *sociologie des religions* qui fait abstraction de la question de la nature de l'homme et des besoins de l'âme, ni d'une *politique de la religion* qui l'examine du point de vue des « intérêts politiques » (le bien de la société civile plutôt que le salut, l'utilité sociale des dogmes plutôt que leur valeur de vérité) ; il propose, en amont, une théorie de la religion fondée sur la nature de l'homme conçue *en situation*.

- « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », dans *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété*, B. Bachofen éd., Lyon, ENS éditions, collection « Theoria », 2008, p. 95-116.

Selon C. B. Macpherson, l'« individualisme possessif » se définit par le fait que l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités, dont il est au contraire, par essence, le propriétaire exclusif. Après Hobbes, Locke est placé à l'origine de l'individualisme possessif. Cet article se propose de montrer que Montesquieu ne suit pas Locke dans sa conception du développement de la société à partir du droit naturel à la propriété. Certes, *L'Esprit des lois* fait du travail la source des richesses. Mais Montesquieu esquisse des « variations sur la propriété » qui vont à l'encontre de toute intégration de son œuvre au courant de « l'individualisme possessif ». Son anthropologie sociale, culturelle et politique exclut tant la voie d'une fondation de la propriété sur les besoins universels de l'homme que d'une limitation de la souveraineté par ces mêmes besoins. L'individu n'existe pas comme une substance ; il est l'effet de ses conditions d'existence naturelles, sociales et politiques. Si la conception « libérale » de la personne et de la propriété risque toujours de s'édifier au prix d'un « réductionnisme anthropologique », Montesquieu évite donc cet écueil en proposant une autre voie possible pour la modernité – autre voie dont la postérité résidera à la fois dans l'école historique écossaise (Ferguson, Smith...) et dans la philosophie de l'histoire de Marx.

- « Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in *The Spirit of the Laws* », in *Montesquieu and his Legacy*, R. Kingston éd., New York, SUNY, 2009, p. 49-79.

Cet article s'interroge sur la nature de l'honneur dans *L'Esprit des lois*. Si le système de régulation passionnelle localisé dans les monarchies permet d'éviter tant la coercition (despotique) que la subordination sacrificielle de l'intérêt privé à l'intérêt commun (vertu républicaine), comment s'opère la conversion annoncée des vices privés en vertus publiques ? Le cas échéant, l'abolition de la contingence entre la logique particulière des intentions individuelles et les résultats sociaux des actes – repérables *a posteriori*, par changement de point de vue – doit-elle être pensée comme une anticipation du thème libéral de la « main invisible » ? Il paraît opportun, pour y répondre, de s'engager dans une voie suggérée par une remarque incidente d'A. O. Hirschman selon laquelle « l'idée de la “main invisible” – cette force qui fait que les hommes, en s'adonnant à leurs passions particulières, concourent inconsciemment au bien public – sera formulée par Montesquieu à propos non de l'amour du gain, mais de celui de la gloire ».

- « Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu », *Lumières*, n° 13, premier semestre 2009, p. 65-93.

Le « spinozisme », en tant que catégorie opératoire au siècle des Lumières, est-il seul apte à émanciper les femmes ? Afin de discuter la corrélation établie par J. Israël (dans *Les lumières radicales* puis *Enlightenment contested*) entre féminisme et spinozisme, cet article entend explorer l'œuvre d'un philosophe qui révèle les tensions du « système » : Montesquieu. S'il faut reconnaître que la méthode de Montesquieu exclut de condamner absolument, à l'instar d'autres auteurs du siècle, la cruauté des lois sociales et religieuses qui oppriment la moitié du genre humain, il fait néanmoins regarder les choses de plus près. Ce que Montesquieu fait aux femmes, et à la famille,

est en réalité plus profond : déconstruction des catégories, destitution de l'universalité de la famille monogame chrétienne, remise en cause du providentialisme sont les trois faces d'un même assaut de celui qui se revendique, non théologien, mais « écrivain politique ». Il s'agit donc de mettre à l'épreuve la lecture anti-féministe de Montesquieu, et, au-delà de cet exemple, d'interroger la pertinence de la catégorie même de « Lumières radicales ».

- « L'«esprit» de l'Europe : liberté, commerce et empire dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu », in *Les Circulations internationales en Europe, 1680-1780*, P.-Y. Beaurepaire et P. Pourchasse eds., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 225-235.

Les *Lettres persanes* et *L'Esprit des lois* esquissent une vision cohérente et originale de l'Europe. Face au « despotisme oriental », l'Europe apparaît comme le terreau de la modération et de la liberté politique ; son « esprit de liberté » s'oppose au « génie de servitude » asiatique. Faut-il dénoncer dès lors les prémisses d'un « orientalisme » suspect, qui projette sur l'Orient le désir d'hégémonie de l'Occident ? Doit-on déplorer la construction d'une Asie mythique vouée à mettre en valeur la supériorité européenne – quitte à faire de l'Europe elle-même l'artefact issu de ce désir de domination ? La question se pose d'autant plus vigoureusement que tout en condamnant l'esclavage et la conquête, Montesquieu loue l'invention, dans l'Europe moderne, d'une nouvelle figure de la colonisation commerçante. Les « lois fondamentales de l'Europe » qu'il énonce semblent bel et bien naturaliser l'hégémonie européenne et justifier les asymétries économiques en faveur des métropoles. De là à tenter le procès de celui qui fut aussi à l'origine de la théorie des « stades de développement » cernant l'avènement, à partir des sociétés nomades, « sauvages » et « barbares », des sociétés « policées », il n'y a qu'un pas : sans souscrire à un historicisme qui ne naîtra qu'après lui, *L'Esprit des lois* n'a-t-il pas inventé un grand récit de civilisation dont l'Europe est le lieu d'élection privilégié ?

- « Montesquieu était-il libéral ? », in *La Pensée libérale*, G. Kevorkian éd., Paris, Ellipses, 2010, p. 57-71/ « Was Montesquieu liberal? *The Spirit of the Laws* in the history of liberalism », in *French Liberalism. From Montesquieu to the Present Day*, R. Geenens et H. Rosenblatt eds., Cambridge University Press, 2012, p. 57-72.

*L'Esprit des lois* est souvent invoqué parmi les œuvres fondatrices du libéralisme politique : Emile Faguet, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Thomas Pangle, Pierre Manent, Bernard Manin et Lucien Jaume font notamment de Montesquieu l'un des pères fondateurs, avec Locke, du libéralisme moderne. Or qu'en est-il en effet du libéralisme de Montesquieu ? L'usage du concept suppose une lecture rétrospective de l'œuvre et risque toujours de projeter sur elle les choix idéologiques de ses interprètes. Montesquieu ne peut être aussi aisément inclus dans ce courant que Benjamin Constant ou Alexis de Tocqueville, que sa pensée inspire. Le « libéralisme avant le libéralisme » est un phénomène protéiforme, et l'on parle à bon droit d'une *constellation* plutôt que d'une rigoureuse définition du concept. Cependant, pour peu que l'on s'accorde sur une définition conventionnelle (le libéralisme classique comme théorie de la limitation du gouvernement, de la protection des droits et des effets bénéfiques de l'intérêt, en l'absence de vertu), il est légitime de s'interroger sur l'appartenance de Montesquieu à la « tradition » libérale. S'interroger sur le sens de la liberté, ainsi que sur la présence, dans *L'Esprit des lois*, d'une théorie du « doux commerce » et de la « main invisible », permettra à la fois d'établir la pertinence de l'interprétation libérale et de montrer ce qu'elle manque, par les effets d'occultation qu'elle produit.

- « Souveraineté et raison d'Etat. Du crime de lèse-majesté dans *L'Esprit des lois* », *Lumières*, n° 20, 2012/2, p. 55-72.

Cet article examine les enjeux politiques du traitement du crime de lèse-majesté par Montesquieu. Le recours croissant à cette catégorie juridique a été historiquement solidaire du développement de l'absolutisme et des prétentions du pouvoir monarchique à museler la liberté d'expression. Quand ce chef d'accusation sert à punir non les actes, mais les pensées et les écrits subversifs, il devient une véritable arme politique. En voulant rendre cette inculpation strictement juridique (portant sur des actes avérés mais non présumés, ni sur des paroles ou des intentions), Montesquieu prend certes la défense des nobles qui ont particulièrement été touchés par cet instrument du despotisme. Mais il substitue aussi à une défense de la majesté du souverain un autre mot d'ordre : « Il faut défendre la société ».

- « Montesquieu et la crise du droit naturel moderne. L'exégèse straussienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, à paraître en 2013.

Les séminaires dispensés par Leo Strauss au Département de Sciences Politiques de l'Université de Chicago en 1965-1966 sont demeurés inédits à ce jour. Consacrés à *L'Esprit des lois* et aux *Lettres persanes*, ces cours offrent une interprétation forte et subtile de l'œuvre, qui a connu un retentissement majeur en raison des travaux de certains disciples (David Lowenthal, Thomas Pangle, Pierre Manent, Paul Rahe). L'exégèse straussienne mérite donc d'être mieux connue : elle ouvre la voie d'une analyse de la politique « libérale » de Montesquieu et de ses illusions.

- « De l'union de l'âme et du corps à l'unité de la sensibilité : l'anthropologie méconnue de *L'Esprit des lois* », *Les Etudes philosophiques*, Juillet 2013, p. 383-396.

Montesquieu doit-il être écarté des fondateurs de l'anthropologie entendue comme science de l'homme dans la mesure où il serait fondateur d'une autre science « nouvelle » – la sociologie? Cette contribution entend discuter ce jugement : si la question de savoir si Montesquieu est ou non « précurseur » de la sociologie demeure controversée, du moins faut-il montrer que la science nouvelle qu'il élabore repose sur une anthropologie de la force.

- « Comment peut-on être européen ? L'orientalisme spéculaire des *Lettres persanes* », *Essais, « L'étrangement. Retour sur un thème de Carlo Ginzburg »*, S. Landi éd., Bordeaux, Ecole Doctorale Montaigne Humanités, Hors Série 2013, p. 71-83.

En appliquant aux *Lettres persanes* de Montesquieu le concept « d'étrangement » théorisé par Carlo Ginzburg, cet article distingue trois figures de l'*étrangement* : 1) l'*étrangement* comme stratégie de défamiliarisation ; 2) l'*étrangement* comme dispositif spéculaire ; 3) l'*étrangement* comme figure de l'impossible lucidité sur soi, comme révélateur de l'angle mort de la philosophie et de la culture.

- « Montesquieu, Newton de la géopolitique ? », in *Approches de la géopolitique. De l'Antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle*, H. Coutau-Bégarie et M. Motte eds., Paris, Economica, 2013, p. 147-161.

Si Montesquieu ne souscrit plus au jusnaturalisme moderne à la manière de Grotius ou de Pufendorf, il propose une théorie de la justice dans les relations internationales : dans *L'Esprit des lois*, la théorie de la guerre juste n'est plus abstraite des nécessités empiriques. Montesquieu concilie théorie et pratique en absorbant, à la suite de Hobbes, la morale dans la politique. Comme celles des individus, les obligations des Etats ne peuvent être indépendantes de leur conservation : tout impératif est issu du besoin ou du désir. Simplement, le désir de sociabilité se conjugue au désir de conservation et se raffine grâce à la raison, ce qui permet d'énoncer une loi

rationnelle du droit des gens (celle du *moindre mal*). *L'Esprit des lois* accorde justice et intérêt, raison et prudence, en une nouvelle théorie de la raison d'Etat.

- « Montesquieu ou les infortunes de la vertu », *Esprit*, numéro sur « La corruption, maladie de la démocratie », n°402, Février 2014, p. 31-44.

Cette contribution interroge les liens entre corruption et démocratie. Longtemps obnubilé par la « publicité » et plus récemment par la « transparence », le libéralisme politique a en effet laissé la corruption dans un angle mort – question qui lui revient aujourd'hui de plein fouet. A cet égard, l'œuvre de Montesquieu fournit une mine de réflexions précieuses : sa philosophie nous dégrise de l'illusion d'un retour à l'ordre moral. Alors même qu'il fait de la corruption l'un des concepts majeurs de sa philosophie, l'auteur de *L'Esprit des lois* refuse de confondre corruption morale et corruption politique. L'art de gouverner qu'il préconise permet d'éviter l'écueil d'abstraction auquel se heurte une science politique universaliste : la vertu politique elle-même ne doit pas être préservée en toutes circonstances. Relire Montesquieu invite ainsi à forger des maximes pour nos « démocraties libérales », qui sont loin d'être arrivées à la « fin de l'histoire ».

## II. Articles consacrés à la philosophie de Rousseau

- « Théorie de l'impôt », dans *Discours sur l'économie politique*, édition critique et commentée du Groupe Jean-Jacques Rousseau, B. Bernardi éd., Paris, Vrin, 2002, p. 195-221.

Cet article se propose d'étudier la réflexion sur la fiscalité contenue dans l'article « Economie » de *L'Encyclopédie* à la lumière du paradoxe fondateur énoncé par Rousseau : comment pourvoir aux besoins publics sans altérer la propriété ? Dans la dernière partie de l'article, Rousseau entend justifier l'impôt et déterminer la forme et les modalités adéquates de la perception fiscale. Dans la confrontation qui s'impose avec les théories de Bodin, Locke et Montesquieu, se pose alors une question cruciale, qui porte sur le rapport de subordination qu'il convient d'instaurer entre économie et politique : les finances publiques doivent-elles assumer une fonction « redistributive » qui permettrait de fonder la justice politique sur la justice sociale ? La péréquation des ressources est-elle garante, grâce à l'impôt, de la pérennité de la république ?

- « Rousseau et la critique de l'économie politique », dans *Rousseau et les sciences*, B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi eds., Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256.

Peut-on souscrire aux idées reçues qui dénoncent l'archaïsme de la critique adressée par Rousseau à « l'économie politique » naissante ? La portée de la philosophie de Rousseau est à la mesure de son ambition, qui n'est pas de s'opposer à une doctrine économique particulière (pour mieux établir d'autres énoncés qui lui seraient propres, dans le même registre) mais de s'opposer au fondement même qui unit, par-delà leurs divergences essentielles, ces discours concurrents : *le primat accordé à la croissance sur la justice*. En s'attaquant simultanément aux partisans du commerce et du luxe et aux défenseurs d'un essor fondé sur l'agriculture, aux partisans d'un *ordre arrangé* (économie dirigée par l'Etat, chez les mercantilistes) et aux partisans d'un *ordre spontané* ou d'un *ordre naturel* (pour lesquels l'Etat se contente dans une large mesure de laisser faire les processus économiques, chez les partisans du luxe et chez les Physiocrates), Rousseau remet en cause deux postulats fondateurs qui structurent le discours de l'économie politique naissante : d'une part, le primat accordé à la rationalité de l'intérêt (l'appât du gain) ; d'autre part, l'hypothèse de l'harmonie *naturelle* ou *artificielle* de ces intérêts (selon le rôle que l'on accorde à l'Etat dans cette harmonisation). Cette contribution se propose ainsi d'analyser la position théorique de Rousseau au sein des polémiques de son temps : il s'agit de montrer que loin d'avoir négligé l'économie

politique naissante, Rousseau a tenté de réinvestir ses concepts afin de mieux proposer sa propre conception de l'économie subordonnée aux fins morales et politiques.

- « Droit de représentation et pouvoir négatif : la “garde de la liberté” dans la Constitution genevoise », dans *La Religion, la Liberté, la Justice. Un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini éd., Paris, Vrin, 2005, p. 155-172.

Les lettres VIII et IX des *Lettres écrites de la montagne* de Rousseau sont consacrées au conflit de compétence entre le droit de représentation accordé au peuple et le pouvoir négatif du Petit Conseil de juger du bien-fondé de ces représentations avant de les porter en Conseil Général. L'enjeu de ce débat, apparemment technique, est essentiel : il ne s'agit de rien moins que de la conception de la souveraineté populaire et de la démocratie elle-même. L'exercice de la souveraineté du peuple suppose-t-il, à défaut du droit de proposer des lois, celui de présenter ses griefs sur la manière dont elles ont été interprétées et exécutées ? L'exercice du pouvoir législatif implique-t-il un contrôle réel de l'exécutif et de sa soumission aux lois ? Entre Tronchin, porte-parole des magistrats, et Rousseau, qui incarne ici pour l'essentiel les vues du « parti bourgeois », le clivage ne se situe pas tant dans la définition de la liberté que dans la question de l'attribution du droit de contrôle sur la Constitution. Il s'agit de savoir qui, ultimement, est le gardien des lois et, pour reprendre l'expression de Machiavel, qui détient la *garde de la liberté*, du peuple ou des grands. Cet article se propose de montrer que les lettres VIII et IX doivent être lues comme une réflexion sur la conservation de la liberté face aux risques de corruption. Sachant que la dynamique du politique est celle d'une corruption inéluctable (celle de l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement), comment mettre en place des agencements institutionnels permettant de contrer la tendance à l'abus de pouvoir ?

- « Les principes de la liberté politique et la Constitution d'Angleterre », dans *La Religion, la Liberté, la Justice. Un commentaire des « Lettres écrites de la Montagne » de Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini éd., Paris, Vrin, 2005, p. 193-210.

Au « despotisme » genevois, Rousseau oppose un modèle de liberté pensé à partir des institutions de l'Angleterre contemporaine. Cette confrontation est rendue possible par la définition de la liberté comme sûreté et protection contre l'arbitraire, qui semble reléguer au second plan la question de la forme, républicaine ou monarchique, de la constitution. La liberté politique sans la liberté civile est un leurre. De la lettre VII à la lettre IX, Rousseau convoque donc la référence à l'Angleterre, paradigme de la balance des pouvoirs et emblème de la liberté *civile*. Le statut de la réflexion sur la Constitution d'Angleterre doit dès lors être interrogé : s'agit-il d'un modèle qui aurait pour vocation d'être universalisé, ou d'un simple exemple dont la fonction stratégique se comprend au sein d'une rhétorique circonstancielle ? Répondre à cette question suppose de revenir au texte fondateur qui inspire les discours concurrents – la référence anglaise dans *L'Esprit des lois*. Cette contribution montre que Rousseau ne partage pas le modèle d'une balance des pouvoirs au même sens que Montesquieu et Tronchin, ni ne défend le modèle anglais du système représentatif. Ainsi s'éclaire le statut de la référence anglaise dans les *Lettres écrites de la montagne* : référence stratégique plutôt que modèle donné à l'imitation, mais surtout étalon à l'aune duquel mesurer la servitude réelle du régime genevois.

- « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans la *Nouvelle Héloïse* », *Cahiers d'économie politique*, numéro spécial : « Rousseau. Philosophie et économie », Paris, L'Harmattan, 2007, p. 27-53.

Une part essentielle du débat contemporain consacré aux rapports entre éthique et économie a trait à la critique morale de l'économie orthodoxe, qui réduit les motivations des hommes à la poursuite de l'intérêt égoïste (A. O. Hirschman, A. Sen ou J. Elster). Or Rousseau peut

contribuer à éclaircir cette question. Il ne s'agit pas seulement de savoir s'il faut subordonner l'efficacité économique à des fins plus « hautes » (le juste ou le bien), ni de déterminer si l'homme se « réduit » ou non à *l'homo economicus* ou à « l'idiot rationnel ». Au-delà de ces questions, Rousseau permet de redéfinir l'économie elle-même selon des catégories que l'on dira, au sens large, éthiques. Le philosophe ne propose pas seulement une critique de l'économie politique ; il ouvre la voie à une reformulation du concept d'économie qui prémunit du réductionnisme. La philosophie de Rousseau conduit à dépasser les alternatives égoïsme/altruisme, hédonisme/moralisme ou encore utilitarisme/anti-utilitarisme. L'enjeu de cette contribution est donc de montrer que dans le modèle de Clarendon, Rousseau réinvestit à sa façon la maxime physiocratique : *maximiser les jouissances en minimisant les dépenses*, mais en déplace le sens. Au-delà de la distinction entre éthique et économie, il s'agit de définir l'économie morale comme un *art de jouir* qui comprend à la fois la jouissance matérielle et la jouissance morale – qui intègre la jouissance des biens matériels à une jouissance sociale et morale.

- « Jean-Jacques Rousseau, la guerre et la paix » (en collaboration avec B. Bachofen), in *Principes du droit de la guerre, Écrits sur la paix perpétuelle*, B. Bachofen et C. Spector éd., Paris, Vrin, 2008, p. 7-17.

Cette introduction à notre commentaire suivi des *Principes du droit de la guerre* et des *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* revient sur le sens de la réflexion rousseauiste sur les relations interétatiques : comment penser l'organisation des relations internationales dans un contexte où, structurellement, les Etats sont portés à la guerre ?

- « Le *Projet de paix perpétuelle* : de Saint-Pierre à Rousseau », in *Principes du droit de la guerre, Écrits sur la paix perpétuelle*, B. Bachofen et C. Spector dir., Paris, Vrin, 2008, p. 229-294.

Afin de mesurer la distance prise par Rousseau à l'égard de l'abbé de Saint-Pierre dans les écrits qu'il lui consacre, il convient d'interpréter l'accusation, maintes fois répétée, de « passion » ou de « folie de la raison » qui conduit Saint-Pierre à bien raisonner sur de faux principes. Cette contribution entend montrer que Rousseau défend la même ligne théorique sur la question intérieure et sur la question extérieure face à deux propositions de Saint-Pierre (les seules qu'il ait analysées), la République européenne et la Polysynodie. Dans les deux cas, Rousseau accuse Saint-Pierre d'un défaut de sens politique qui conduirait celui-ci, s'il était conséquent, à une position révolutionnaire au sens fort. Contrairement à Kant, Rousseau ne propose pas de « solution républicaine », jugée impraticable pour l'Europe contemporaine.

- « La raison a-t-elle une histoire ? Rousseau et les paradoxes du rationalisme moderne », *Critique*, n° 744, mai 2009, p. 398-412.

En discutant les thèses de Gabrielle Radica dans *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau* (Paris, Champion, 2008), cette étude se propose d'éclairer dans son ensemble le projet de Rousseau : la raison, ici, ne peut être définie *a priori* comme une instance législatrice, productrice de lois, de normes ou de fins ; elle n'est rien d'autre que l'ordonnement des facultés et des passions. La raison a une histoire, par laquelle elle advient en situation. Chez Rousseau, la rationalisation désigne les divers phénomènes de transformation et d'optimisation par lesquels les êtres (individuels ou collectifs) passent d'un état conflictuel, invivable ou limité, à un état pacifié, plus satisfaisant et plus durable. Ce concept de rationalisation, détaché d'une instance individuelle qui en serait véritablement le « sujet », permet de mesurer l'utilité des normes – qu'il s'agisse des règles de coexistence à l'état de nature, des lois conçues comme expression de la volonté générale dans l'état civil, ou encore des normes morales.



- « De Rousseau à Smith : esthétique démocratique de la sensibilité et théorie économiste de l'esthétique », dans *La Valeur de l'art – Exposition, marché, critique et public au dix-huitième siècle*, J. Rasmussen éd., Paris, Champion, « Les Dix-huitièmes Siècles », 2009, p. 215-244.

Cette contribution envisage les rapports entre art et économie chez Rousseau et Adam Smith. Contrairement à Rousseau, Smith décèle une *ruse de la raison* à laquelle participent à la fois l'esthétique et l'économie : dans les deux cas, l'illusion de l'imagination conduit à satisfaire les plaisirs de la vanité par l'acquisition du luxe comme par celle des objets raffinés du goût, associant beauté et utilité. Mais cette ruse de la raison se subordonne aux normes économiques : dans la *Théorie des Sentiments Moraux*, l'art et le luxe répondent aux critères de la société marchande et donnent lieu à la première formulation du mécanisme de la « main invisible ».

- « Rousseau : l'honneur au tribunal de l'opinion publique », in *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, H. Drévilion et D. Venturino éd., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 127-142.

Cette contribution explore les tensions associées à la critique rousseauiste de l'honneur aristocratique. Le violent réquisitoire contre l'honneur ne constitue pas, en réalité, le dernier mot de Rousseau : dans la *Lettre à d'Alembert*, le philosophe élabore une réflexion originale sur les limites d'une réforme du code de l'honneur au regard de la résistance de l'« opinion publique ». Préjugé régissant la réputation, l'honneur ne peut être rationalisé qu'avec une extrême prudence : par un dispositif institutionnel, le politique peut faire jouer les arbitres de l'opinion publique. Si le *point de vue moral* condamne les croyances irrationnelles et les coutumes barbares, le *point de vue politique* ne perçoit donc qu'une voie longue et délicate pour modifier les mœurs. Toute réforme ne peut être qu'insensible, et jouer sur les autorités qui « font » l'opinion. À ce titre, le point d'honneur fournit un cas paradigmatique, qui dévoile (par opposition avec l'abbé de Saint-Pierre) la conception rousseauiste de l'art politique.

- « “Mais moi je n'ai point de jardin”. La leçon sur la propriété d'Emile », in *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, C. Habib éd., Paris, Editions Desjonquères, « L'esprit des lettres », 2012, p. 26-37.

Cette contribution entend cerner le caractère fondateur de la question de la propriété dans la philosophie de Rousseau. En étudiant le livre II de l'*Emile*, elle tente d'élucider la genèse de l'obligation à respecter la propriété privée au sein d'une *société civile* qui en a fait le socle des rapports sociaux.

- « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo éd., Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.

Diderot est l'adversaire privilégié de Rousseau dans le chapitre 2 du livre I du *Manuscrit de Genève*, qui disparaîtra dans le *Contrat social*. Sans revenir sur les raisons d'une telle éclipse, cette contribution entend mettre en lumière les principes de la réfutation de l'article « Droit naturel » de *L'Encyclopédie*. Là où Diderot propose une naturalisation de la théorie de l'instinct social élaborée par Shaftesbury, Rousseau fait retour à Hobbes : l'absence de société naturelle du genre humain condamne la théorie diderotienne de la volonté générale à l'inconséquence.

- « Vérité et subjectivité, des *Essais aux Réveries* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 50, Genève, Droz, 2012, p. 321-350 (avec la collaboration de Sylvia Giocanti).

« Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien : car il n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi » : dans les *Réveries*, le rapport à Montaigne joue un rôle structurant. Il s'agira ici de montrer que Rousseau ne partage la « même entreprise » que Montaigne qu'à condition de souscrire à une conception morale du projet de connaissance de soi – infléchissement amorcé par l'édition des *Essais* donnée par Pierre Coste. A la théorie sceptique du moi comme fiction succède ici une conception substantielle du soi dont l'identité est d'abord morale. Rousseau participe ainsi, à sa façon, à l'histoire des rapports entre *connaissance de soi* et *souci de soi*, et contribue de manière originale à la constitution moderne de l'herméneutique du sujet.

- « Who is the author of the *Abstract of Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre's 'Plan for Perpetual Peace'*? From Saint-Pierre to Rousseau », *History of European Ideas*, septembre 2012.

Cette contribution entend revenir sur les modifications apportées par Rousseau au *Projet de paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, et de dégager, dans le sillage des travaux de B. Bernardi, la conception rousseauiste de l'Europe comme société civile.

- « Y a-t-il un gardien des promesses ? L'hétéronomie de la conscience dans l'*Emile* », in *Penser l'homme*, C. Habib et P. Manent édés., Paris, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2013, p. 167-182.

Quelle est l'autonomie réelle de la conscience dans l'œuvre rousseauiste ? En proposant une généalogie de l'aptitude à promettre, cette contribution tente de relever le défi posé par Charles Larmore dans *Modernité et morale* sous le nom de « crise des Lumières » – la question de savoir si la raison (ou en l'occurrence la conscience) peut assumer les fonctions théoriques et pratiques auparavant imparties à Dieu.

- « Geschmack », in *Rousseau und die Moderne*, I.-M. D'Aprile et S. Stockhorst édés., Düsseldorf, Wallstein Verlag, 2013, p. 105-113.

Cet article analyse la théorie du goût, dans l'*Emile*, comme une esthétique démocratique de la sensibilité.

- « Rousseau et la critique de l'économie politique. Lecture du livre III d'*Emile* », in *L'Economie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, Jesús Astigarraga et Javier Usoz (éd.), Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (135), 2013, p. 125-140.

Sans réhabiliter Rousseau *en tant qu'économiste*, cette contribution entend poursuivre l'exploration de sa critique des impasses de l'économie politique. *Emile*, roman d'éducation, sert ici de fil conducteur. En son livre III, Rousseau ne se contente pas de produire une critique méconnue de l'économie politique : plus profondément, il tente de remettre l'économie à sa place, inventant ainsi la logique d'une société civile autonome fondée sur les besoins et la division du travail.

- « *Soi-même comme un autre* : Rousseau et la crise du droit naturel moderne », *Revue de l'Association des Professeurs de Lettres*, Hors Série « Jean-Jacques Rousseau », Paris, 2014, p. 28-39.

Quel est le rôle de la conscience ou du sentiment intérieur dans le processus de rationalisation de la croyance et de la pratique morales ? Se pourrait-il que la conscience accède dans l'évidence immédiate à la nature et à sa loi – celle de la Règle d'or, du principe de réciprocité, reformulé dans la figure empathique de l'échange de places (« soi-même comme un autre ») ? A juste titre, Leo Strauss avait perçu dans l'œuvre rousseauiste une nouvelle figure de la « crise du droit naturel

moderne ». En plaçant la focale sur un très court texte issu du livre IV, il s'agira ici de voir comment Rousseau, ayant rompu avec l'universalisme rationnel des jusnaturalistes modernes et recherchant ici l'équivalent du « droit naturel raisonné » invoqué dans le *Manuscrit de Genève*, esquisse le passage à un « universalisme sensible » dont la conscience serait le socle.

### III. Articles consacrés à l'histoire des idées ou des concepts

- « Un libéralisme paradoxal », *Critique*, n° 648, mai 2001, p. 369-377.

Tout en discutant les principales thèses de l'ouvrage de Lucien Jaume portant sur les origines philosophiques du libéralisme politique (*La Liberté et la Loi*, Paris, Fayard, 2000), cet article propose trois objections. La première concerne la pertinence d'une critique adressée aux libéraux contemporains comme Rawls ou Dworkin : faut-il dénier à leur philosophie tout enracinement dans le libéralisme « classique » qui penserait positivement les rapports entre la liberté et la loi ? Si l'on doit déplorer chez ces auteurs une crise de l'universel, qui est aussi une crise de la loi, faut-il pour autant le faire au nom de l'universalisme kantien ? La seconde objection concerne la lecture des textes philosophiques eux-mêmes, et l'opposition entre le « rationalisme » de Locke et de Montesquieu, et « l'empirisme moral » de Hume et des Lumières écossaises. La troisième interrogation soulevée tient à la définition même du libéralisme. Même si la teneur exacte des thèses fondatrices du paradigme libéral demeurent l'objet de controverses, la généalogie du libéralisme s'est généralement orientée dans deux directions distinctes mais complémentaires : elle a tenté de cerner les étapes de la définition des « droits subjectifs » attachés à l'individu et garantis contre les abus de pouvoir ; elle s'est également attachée à l'hypothèse d'un mécanisme autorégulateur du marché. Doit-on dès lors récuser toute convergence possible entre ces deux voies pour associer le libéralisme au seul règne des lois ?

- « “Vices privés, vertus publiques” : de la *Fable des abeilles* à *L'Esprit des lois* », dans *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, D. Carrithers éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157.

Cet article étudie la signification du paradoxe mandevillien et sa transposition dans la théorie politique de Montesquieu. Dans la *Fable des abeilles* comme dans *L'Esprit des lois*, la réflexion sur la société civile appelle une théorie des passions et de l'art politique susceptible d'en tirer parti en vue de la prospérité et de la civilité. Mais en comparant l'honneur à la vertu politique plutôt qu'à la vertu morale ou chrétienne, Montesquieu effectue un triple déplacement. *Primo*, l'ouvrage confine le paradigme de conversion des vices privés en vertus publiques aux seules monarchies. *Secundo*, Montesquieu donne à la théorie mandevillienne une dimension politique, en l'incluant au sein d'une réflexion sur les conditions de la liberté. *Tertio*, l'anthropologie unifiée de Mandeville se trouve désormais pluralisée selon la diversité des « esprits généraux » des peuples. Il s'agit ainsi de montrer que *L'Esprit des lois* rompt avec toute vision théologique de l'homme.

- « Le concept de mercantilisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 2003, p. 289-309.

Parmi les nombreuses controverses qui affectent l'étude de la pensée économique naissante, la moindre n'est sans doute pas celle qui porte sur l'opportunité même du concept de « mercantilisme ». Les auteurs regroupés sous ce terme par les inventeurs de cette dénomination ne l'ont-ils pas été par leurs adversaires (Quesnay, Smith, E. F. Hecksher) ou par leurs défenseurs (G. Schmoller, W. Cunningham) qui, de surcroît, ne leurs sont pas contemporains ? Cette contribution se propose de restituer la genèse du concept polémique de « mercantilisme » et de présenter une synthèse des critiques qui lui ont été opposées (D. C. Coleman, J. Viner...). La

question délicate de l'articulation entre théorie et pratique incitera à prendre la mesure des enjeux philosophiques soulevés par l'élaboration conceptuelle. Ce sont alors les liens théoriques complexes entre *machiavélisme* et *mercantilisme* qui sont mis en lumière ici, afin de comprendre par quelles médiations la théorie politique de la raison d'Etat a pu trouver un champ d'application privilégié chez les auteurs et les acteurs dits mercantilistes.

- « Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu », *Corpus*, n° 43, 2003, p. 23-69.

L'axe directeur de cette étude est celui-là même qui oriente *Les Passions et les Intérêts* de A. O. Hirschman : comment comprendre le renversement axiologique qui affecte au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles la catégorie d'intérêt ? Mais l'argumentation retracée ici à la suite d'études récentes diffère profondément de la tradition précédemment exhumée : sans s'attarder sur les *effets moraux* de la cupidité, elle s'interroge sur le passage d'une *condamnation morale* à un éloge *socio-politique* des effets de l'amour-propre. Chez La Rochefoucauld, Bayle, Pascal, Nicole ou Malebranche, la croyance en un ordre régi par une « main invisible » exige davantage, en effet, qu'une réhabilitation morale et politique du désir de profit : elle suppose la mise en lumière d'un mécanisme d'autorégulation, en vertu duquel les motivations partiales des hommes contribuent à leur insu à l'intérêt public. Non seulement l'ordre collectif, effet de composition des égoïsmes, est supposé parvenir à l'opulence, mais la société civile doit être capable de tenir d'elle-même, sans consensus moral ni discipline des mœurs imposés par le souverain.

- « Diderot : un matérialisme stratégique ? », *Critique*, n° 691, décembre 2004, p. 1020-1032.

A l'occasion de l'examen de l'ouvrage de Colas Duflo (*Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003), cet article mesure les conséquences du refus d'une vision finaliste du monde, d'un point de vue théorique (la construction du concept de matérialisme fondé sur la notion d'organisation), esthétique (la nature comme norme de l'art), et pratique (la morale et la politique étant ici reconduites à la naturalité du lien social). Ce sont les enjeux contemporains de ces questions qui sont explorés ici. Ainsi s'agit-il d'examiner, au-delà du statut du matérialisme (ontologique ou méthodologique ?), la *valeur du naturalisme éthique et politique*. L'article s'interroge en particulier sur les tentatives néo-darwiniennes destinées à naturaliser les valeurs : peut-on penser l'évolution culturelle à partir de l'évolution biologique ? Peut-on penser la genèse des normes éthiques et politiques à partir de l'extension de l'instinct social ?

- « Science des mœurs et théorie de la civilisation : de *L'Esprit des lois* de Montesquieu à l'école historique écossaise », dans *Les Équivoques de la civilisation*, B. Binoche éd., Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 136-160.

Cette étude est destinée à cerner certains aspects du passage d'une science des mœurs à une théorie de la civilisation au XVIII<sup>e</sup> siècle. La question est de savoir comment ce qui faisait l'objet d'une théorie morale est devenu le centre d'une approche de la diversité des sociétés, et comment cette approche de la diversité a pu se transformer en théorie de la « civilisation » – l'apparition du terme en son sens moderne ne faisant que traduire un mouvement amorcé de longue date. Notre hypothèse est la suivante : c'est à partir de la rationalisation des mœurs opérée par *L'Esprit des lois* que s'est mise en place au XVIII<sup>e</sup> siècle une véritable théorie de la « civilisation ». Cette contribution tente donc de répondre à la question suivante : selon quel processus le projet moraliste d'une « science des mœurs », qui connaît encore des émules du temps de Montesquieu, s'est-il effacé devant la volonté de procéder à une description empirique de la diversité des sociétés ? Pourquoi cette tentative d'explication des mœurs s'est-elle traduite au XVIII<sup>e</sup> siècle par l'avènement de théories de la civilisation – prenant la figure de philosophies de l'histoire ou d'histoires naturelles de l'homme ? À quelles conditions théoriques s'est opérée cette mutation, et,

le cas échéant, à quel prix ? Centrée sur la France (Diderot, Voltaire, les Physiocrates) et sur l'Écosse (Ferguson, Smith, Millar...), notre étude entend éclairer le processus en vertu duquel certains concepts cruciaux de *L'Esprit des lois* se reconfigurent chez les premiers théoriciens de la civilisation.

- « Y a-t-il une politique des renvois dans *L'Encyclopédie* ? Montesquieu lu par Jaucourt », *Corpus*, n° 51, 2007, p. 251-283.

Cette contribution se place du point de vue du *travail critique* opéré en politique par *L'Encyclopédie* dans les articles de son principal contributeur, Jaucourt. Comment *L'Esprit des lois* s'est-il acclimaté dans une théorie qui met en exergue la raison et la nature contre les abus des institutions existantes, dans un discours qui joue la rationalité contre l'historicité, dans un combat qui oppose l'exigence de l'universel à la justification circonstancielle ? Par quels moyens Jaucourt a-t-il pu combiner la théorie comparatiste et relativiste de Montesquieu avec la doctrine jusnaturaliste et contractualiste, et ce, au nom de la lutte contre le despotisme et de la défense de la liberté ? Trois dimensions sont privilégiées ici : la théorie du contrat et la théorie de la loi, la théorie de la souveraineté et des formes de gouvernement, la théorie de la liberté et ses rapports à l'égalité.

- « La multitude ou le peuple ? Réflexions sur une politique de la multiplicité », *Critique*, n° 654, novembre 2001, p. 880-897.

Cet article discute l'ouvrage de Michael Hardt et Antonio Negri intitulé *Empire* (Paris, Exils, 2000). En travaillant sur les rapports entre la multitude et le peuple, cette contribution se propose d'interroger la possibilité contemporaine d'une philosophie politique de la « multitude ». L'interrogation porte d'abord sur la viabilité de la greffe du foucault-deleuzisme (hybride déjà instable) sur le marxisme. La difficulté engage l'interprétation de Foucault et Deleuze eux-mêmes : peut-on retourner le dispositif polémique de Foucault pour affirmer un enracinement vitaliste de la politique ? Peut-on réellement, à la suite de Deleuze, concevoir une politique non volontariste ? Le problème, semble-t-il, n'est pas accidentel : il paraît inhérent à toute théorisation politique de la multitude indépendamment de toute instance extérieure susceptible de la mettre en ordre. Or une fois récusée la solution du Parti, l'intervention de l'intellectuel organique ou le recours à des institutions représentatives, comment faire advenir la multitude comme sujet politique ? Comment édifier une cité nouvelle où l'espace, le temps et la finalité du travail soient réappropriés par la communauté productrice ? La confrontation entre les solutions proposées par les auteurs (droit à la citoyenneté mondiale, droit à un revenu minimal universel, droit à la réappropriation des moyens de production et de communication) et la pensée des droits de l'homme de seconde et de troisième génération doit du moins permettre de réinterroger les définitions substantielle, dans la philosophie politique contemporaine, du concept de « droit ».

- « Le spinozisme politique aujourd'hui », *Esprit*, mai 2007, p. 27-45.

Que vient faire Spinoza dans la pensée contemporaine, politique, économique, sociologique ou juridique ? Les références plus ou moins libres qui se sont récemment multipliées à l'auteur de *l'Éthique* laissent songeur. Le choix partagé par plusieurs penseurs contemporains – retour à Spinoza plutôt qu'à Marx – conduit à s'interroger : s'agit-il de découvrir un idéologue de rechange dans une vie intellectuelle orpheline de ses grandes figures et privée de nouveaux gourous ? A moins qu'il ne s'agisse précisément de tout autre chose – d'un nouvel avant-gardisme susceptible de renouveler en profondeur la philosophie politique autant que les sciences sociales. Il est certain que l'idée de Peuple paraît aujourd'hui *chose du passé* : désuétude des théories de la souveraineté associées au déclin annoncé de l'État-nation, réticences à l'égard des prétendues tendances totalitaires du rousseauisme, méfiance face à la phraséologie marxiste, pour ne rien dire

de l'organicisme nazi. Mais si les idées d'unité, d'identité et *a fortiori* d'unanimité sont menacées d'obsolescence, quel concept pourra prendre la relève dans la science politique de la post-modernité ? Tout l'enjeu de la réflexion contemporaine sur les *multitudes* est là : penser la multiplicité, préserver la pluralité, ne pas nier l'hétérogénéité, sauvegarder les différences. *Penser la multitude contre le peuple*, voilà qui peut justifier un détour tactique ou un retour stratégique à Spinoza, ou du moins sa relecture à partir d'une analyse des conditions de production biopolitique qui façonnent désormais les subjectivités. C'est ici que se rencontre l'impressionnante entreprise de M. Hardt et d'A. Negri pour faire émerger, à partir des conditions économiques, politiques, culturelles et sociales qui sont les nôtres – celle du travail et de la production immatérielle dont les fruits sont récupérés par la souveraineté impériale totalisante ou « l'Empire » –, la voie d'une résistance, d'un exode ou d'une émancipation.

- « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », dans *Foucault et les Lumières, Lumières*, n° 8, 2007, p. 169-191.

Dans ses cours donnés au Collège de France en 1978-1979 et réunis sous le titre *Naissance de la Biopolitique*, Foucault aborde la question de la société civile dans le prolongement de l'analyse de l'émergence de l'économie politique. Cette contribution se propose d'éclairer ce que Foucault entend par « société civile » en référant ce concept aux Lumières écossaises, et d'analyser les raisons qui peuvent avoir suscité l'intérêt de ce retour aux Lumières, à l'issue d'une année de cours consacré au néolibéralisme contemporain – alors même que Foucault ne cesse d'affirmer qu'il faut se méfier d'un « retour aux Lumières » qui trahit ses promesses d'émancipation. Pourquoi Foucault va-t-il puiser le concept d'une société civile antérieure à celle que théoriseront Hegel et Marx ? Revenant sur la méthode généalogique et sur les rapports de Foucault au marxisme, cet article propose l'hypothèse suivante : par ce retour aux Lumières, Foucault esquisse une autre figure de la philosophie de l'histoire, qui met à distance le paradigme de la Révolution.

- « Penser l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle : le miroir américain dans l'œuvre de William Robertson », *La Révolution française* [En ligne], Dire et faire l'Europe à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, mis en ligne le 14 juin 2011. URL : <http://lrf.revues.org/index259.html>.

L'introduction à l'*Histoire du règne de Charles Quint* de William Robertson (1769) ainsi que l'*Histoire d'Amérique* écrite huit ans plus tard (1777) offrent un diptyque permettant de cerner l'avènement de l'Europe comme sujet de l'histoire dans le double mouvement d'une civilisation intérieure (l'abolition de la barbarie féodale) et d'une civilisation extérieure (la colonisation en Amérique). Sans revenir à la question classique, explorée jadis par Michèle Duchet, de l'idéologie coloniale qui aurait conduit les Lumières à ne voir dans les sauvages d'Amérique que le reflet – Enfer ou Paradis perdu – de leurs préoccupations d'Européens à la recherche d'un profit matériel ou spirituel, cette étude entend examiner quelle Europe advient dans l'œuvre de William Robertson, et quel « miroir » l'Amérique peut lui tendre, alors même que la Révolution de 1776 a dissuadé l'auteur d'inclure dans son œuvre le récit de la colonisation anglaise. Comment s'est constituée la « mythistoire » de l'Europe ? Comment s'est-elle « révélée », « découverte », voir « inventée » dans son rapport à son propre passé comme dans son rapport à l'altérité américaine autant qu'asiatique – l'unité de ces « continents » étant tout aussi construite que celle de l'Europe elle-même ? Cette reconstruction unitaire, sinon imaginaire, s'est-elle opérée, comme on l'a beaucoup dit, par le déni des cultures autochtones et par la constitution de l'histoire universelle comme savoir impérialiste, en conflit mais aussi en prolongement avec la vieille histoire providentialiste chrétienne ?

- « Désordres du sujet et ordre des échanges : spinozisme et scepticisme au siècle des Lumières », in *La Circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommages à Francine Markovits*, F. Périn éd., Paris, Hermann, 2011, p. 41-63.

Autour de trois axes (destitution du sujet, rôle du spinozisme, statut du scepticisme), cette communication rend hommage à l'œuvre de F. Markovits et à sa conception sceptique des Lumières.

- « Qu'est-ce que le libéralisme ? Le grand récit des origines », in *Le Nouvel esprit du libéralisme*, F. Brugère et G. Le Blanc édés., Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2011, p. 25-37.

La scission entre libéralisme politique et libéralisme économique est non seulement problématique, mais, dans une large mesure, illusoire. Plutôt que de mettre en regard deux figures intangibles du libéralisme, cette contribution entend distinguer deux moments historiques qui articulent différemment l'économique et le politique. Le premier moment court jusqu'aux échos, au XIX<sup>e</sup> siècle, de la Révolution Française : dans le « grand récit » des origines, le libéralisme est censé jouer un rôle émancipateur. En revanche, il faut comprendre pourquoi ce rôle émancipateur s'est retourné, jusqu'à faire du « néo-libéralisme » un pouvoir largement destructeur.

- « De Diamond à Montesquieu : une naturalisation de la culture », in *Anciens et Modernes. Par-delà nature et société*, A. Macé et S. Haber édés., Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, p. 169-186.

Dans *De l'inégalité entre les sociétés*, Jared Diamond découvre dans l'écologie une cause ultime de la différence des cultures. Mais en quel sens la géographie peut-elle expliquer la « configuration générale » de l'histoire ? Dans cette communication, je souhaiterais mettre à l'épreuve la thèse novatrice de Diamond, qui a d'ores et déjà suscité de nombreuses controverses : la culture, la religion et la politique peuvent-elle apparaître comme des variables dépendantes afin d'expliquer l'inégalité entre les sociétés, la géographie étant la seule variable indépendante, ce qui lui confère un statut fondationnel, condition de la transformation de l'histoire en science « dure » ? Cette étude expose la thèse réductionniste de Diamond à une autre figure accusée, plus de deux siècles auparavant, d'avoir « réduit » les sociétés aux causes physiques, à l'environnement et au climat : celle de Montesquieu.

- « L'Europe de l'abbé de Saint-Pierre », in *Les Projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, C. Dornier et C. Poulin édés., Caen, PUC, 2011, p. 39-49.

Cette contribution revient sur le sens que Saint-Pierre accorde à « l'Europe » qu'il appelle de ses vœux ainsi que sur les tensions inhérentes au *Projet de paix perpétuelle*. Ces tensions portent notamment sur son extension : d'un côté, Saint-Pierre use d'une stratégie qui, outre les arguments issus du choix rationnel (la supériorité évidente des avantages escomptés sur les inconvénients attendus de la décision politique), ne répugne pas à recourir à la passion de l'exclusion (celle de l'Empire Ottoman). De l'autre, seul l'espoir d'un progrès de la raison pourrait donner un contenu au rêve européen – mais ce serait alors, au-delà de toute frontière arbitraire, dans une véritable visée d'universalité.

- « Les lumières avant les Lumières : tribunal de la raison et opinion publique », in *Les Lumières, un héritage et une mission. Hommage à Jean Mondot*, N. Pelletier et G. Merlio édés., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 53-66.

Cette étude entend cerner le passage des lumières aux Lumières, ou l'avènement d'un *siècle des lumières* pour désigner, plutôt que le seul XVIII<sup>e</sup> siècle, une ère aux contours encore fluctuants. Cette question n'engage pas seulement une mutation lexicale, l'apparition d'un nouveau syntagme : l'enquête historiographique demeure inaccomplie tant que l'on n'a pas posé la question philosophique des conditions de l'invention des « Lumières » en tant que catégorie

réflexive. La conscience que peut avoir un « siècle » de se penser soi-même comme siècle de la pensée, voilà ce qui demande à être éclairé. Si la lumière, d'abord envisagée dans un contexte religieux (la lumière divine) s'est transposée sur le terrain sécularisé de la lumière naturelle (où Descartes et ses disciples jouent un rôle déterminant), la question est de savoir comment penser le passage de la lumière naturelle et des lumières conçues comme connaissances à la caractérisation d'un siècle de lumières, éclairé ou philosophe. Comment justifier l'avènement d'une telle catégorie critique ?

- « L'*homo oeconomicus* peut-il être mélancolique ? De la *Théorie des sentiments moraux* à la *Richesse des nations* et retour », *Klesis*, n°22, 2012, 24 juin 2012 (<http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Varia-III-1-L-homo-oeconomicus-peut-il-etre-melancolique-Spector.pdf>)

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'historiographie a pris la mesure du « Problème Adam Smith ». La piste d'une simple évolution de l'œuvre étant écartée (Smith n'a cessé jusqu'à sa mort d'amender et de rééditer la *Théorie des sentiments moraux*), deux voies semblent s'ouvrir à qui entend surmonter la tension entre deux anthropologies concurrentes : la première s'opère au profit de l'*économisme*, et du paradigme individualiste de la rationalité présent dans *La Richesse des nations* ; la seconde, au bénéfice du *moralisme*, et de la théorie plus riche et plus subtile élaborée par la *Théorie des sentiments moraux*.

Cette contribution se propose d'écarter ces deux voies symétriques. La critique du pan-économisme ne reconduit pas inéluctablement au primat de la philosophie morale et à l'affirmation de la nécessité des vertus. La mélancolie de l'*homo oeconomicus* nous conduit à interroger le véritable point de vue d'où juger les bienfaits et les illusions de l'ordre social et de la *commercial society*. La mélancolie pourrait bien constituer ce point de vue qui démystifie les illusions de « l'horreur économique » – toute la question étant dès lors de savoir s'il faut ou non la démystifier.

- « Le sens de la justice. Une utopie réaliste ? », *Raison publique*, mis en ligne le 16 avril 2012 (<http://www.raison-publique.fr/article520.html>).

La réception de la *Théorie de la justice* de John Rawls en France est mutilée et partielle. Alors que les commentaires se concentrent sur la théorie de la position originelle et du voile d'ignorance ou sur l'évolution entre la *Théorie de la Justice* et *Libéralisme politique*, peu d'analyses ont été consacrées au « sens de la justice » et à l'article du même nom de 1963 (largement reversé dans la troisième partie de la *Théorie de la justice*). Chez Rawls, le sens de la justice est le socle d'une « utopie réaliste » : il est nécessaire à la stabilité d'une société bien ordonnée en même temps que condition de sa mise en œuvre. A cet égard, il ne relève pas tant d'une nécessité théorique (celle de l'application des principes) que d'une exigence pratique, dans la mesure où il s'avère nécessaire d'éviter la tentation du « *free-rider* » – ce passager clandestin des institutions qui entend profiter des avantages sociaux sans contribuer équitablement. En un mot, le sens de la justice est un sens de la coopération et du *fair play*.

Encore faut-il dévoiler les ressorts de l'analyse rawlsienne. Dans l'article intitulé « Le sens de la justice » (1963) comme dans la *Théorie de la justice*, l'un des buts de la démonstration est d'établir que le sens de la justice est l'une des aptitudes inhérentes à la personne morale, présumée dès la position originelle ; il n'est ni arbitraire ni illusoire ; il ne relève ni du conformisme ni de la simple soumission à l'autorité. Fruit de la formation des sentiments moraux, le sens de la justice traduit notre nature d'être libre et égal aux autres, socialisé au sein de relations de confiance, d'amitié et d'amour. Aussi doit-on revenir aux sources : Rawls puise chez certains philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle (Hume et Rousseau notamment) une réflexion sur la genèse du sens de la justice ; il



demeure tributaire d'une certaine figure du sentimentalisme, qui doit s'articuler à son déontologisme kantien.

- « Souveraineté populaire et droits de l'homme : Rousseau, aux sources de l'autonomie démocratique », in *Les Lumières de Jürgen Habermas*, T. Coignart et M. Roudaut édés., n°19, Premier semestre 2012, p. 49-61.

Centrée sur *Droit et Démocratie*, cette contribution entend manifester l'ambivalence de Habermas à l'égard du républicanisme de Rousseau. D'un côté, l'auteur du *Contrat social* invente le concept moderne de souveraineté populaire associé à l'autolégislation, et pense les droits de l'homme comme issus de l'autonomie démocratique. De l'autre, il esquisse une conception particulariste du républicanisme, qui ne peut s'accorder avec le principe d'une neutralité ethno-culturelle de l'Etat. L'unanimité du processus politique est garantie par un consensus moral substantiel. En dernière instance, Rousseau sert donc, de même que Kant, de jalon d'une histoire qu'il faut désormais dépasser : ni Kant ni Rousseau n'ont accédé à l'idée d'une conciliation entre autonomie privée et autonomie publique – ce qui témoigne, dans les deux cas, des difficultés inhérentes à une philosophie de la conscience.

- « Commerce, Glory and Empire: Montesquieu's Legacy », in *Tocqueville and the Frontiers of Democracy*, E. Atanassow et R. Boyd édés., Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 202-220.

Au-delà des parallèles convenus entre Montesquieu et Tocqueville, il importe de revenir sur une filiation reconnue par les contemporains. Il s'agit ici de cerner les points de rupture, par où Tocqueville explore une *nouvelle frontière*, celle de la société démocratique confrontée à la montée des rivalités impériales. Cette contribution prend pour objet les textes sur l'empire et la colonisation algérienne, afin de montrer que le revirement de Tocqueville sur la question de l'empire se comprend au regard de son statut d'homme politique directement en prise avec les tragédies de l'histoire.

- « Des histoires à l'Histoire. L'héritage paradoxal de Montesquieu dans l'œuvre de William Robertson », in *Montesquieu et les philosophies de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, L. Bianchi et R. Minuti édés., Napoli, Liguori Editore, Oxford, Voltaire Foundation, 2014, p. 107-125.

Parmi les philosophes de l'école historique écossaise, Robertson est sans doute l'un des plus féconds héritiers de Montesquieu. Sa contribution à l'histoire philosophique n'est pas seulement conjecturale ; il ne s'est pas contenté de projeter dans l'histoire mondiale une trame narrative – celle des quatre stades de l'histoire universelle, indexée aux modes de subsistance. Au-delà de ce legs, Robertson emprunte à *L'Esprit des lois* une certaine manière d'écrire l'histoire, désireuse de rationaliser ses lois et ses mœurs en articulant les institutions et les événements aux forces sociales en présence. Le « tableau » de l'Europe ici esquissé est doublement fécondé par Montesquieu : par son histoire de la féodalité qui a constitué la première base de l'unité européenne, par son histoire du commerce qui a formé la base de sa civilisation. L'œuvre fournit les instruments conceptuels du passage de l'un à l'autre (la recherche de la dissymétrie des forces, les effets involontaires de vastes processus accordés aux stratégies politiques conscientes). Mais sa méthode est aussi infléchie dans le sens d'un renforcement des facteurs moraux (non physiques) de l'esprit, comme dans l'instrumentalisation ponctuelle du discours du droit naturel. Corrélativement, le choix de Robertson, en faveur du « doux commerce » et de la bourgeoisie, contre l'aristocratie féodale et ses vestiges, traduit un double mouvement de filiation et d'émancipation à l'égard de *L'Esprit des lois*. Il ne s'agit plus de composer avec les privilèges, mais de les abolir.

- « Charles Taylor, philosophe de la culture », *La Vie des idées*, 8 avril 2014. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Charles-Taylor-philosophe-de-la.html>

Ce portrait intellectuel de Charles Taylor présente son œuvre en articulant son épistémologie des sciences de l'homme (critique du naturalisme), sa philosophie morale (critique de l'universalisme) et sa philosophie politique (critique du libéralisme procédural et individualiste, défense du multiculturalisme). L'auteur des *Sources du moi* est analysé ici dans ses rapports aux grandes figures qui l'ont influencée de manière majeure – Rousseau, Herder et Hegel notamment.

- « Rawls et le devoir de *fair play* », *Philosophical Enquiries. Revue des philosophies anglophones*, n° 2, juin 2014.

Rawls place le devoir de *fair play* au cœur de sa philosophie morale et politique. Défini comme une forme d'engagement réciproque mais non contractuel, il fonde de manière immanente le devoir d'obéissance aux règles d'une pratique mutuellement avantageuse. Ce principe décide de la teneur de nos obligations, ce qui ouvre la voie à un droit de résistance pour certaines minorités opprimées. Mais le *fair play* suffit-il à fonder l'obligation morale et l'obligation politique ? Cette contribution aborde cette question de manière génétique et analytique, en éclairant les failles de l'argumentation rawlsienne à partir des critiques de Nozick et de John Simmons notamment.

- « Bâtir Chalcédoine, le rivage de Byzance devant les yeux : *Océana*, de Harrington à Montesquieu », in *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*, B. Gracianette, C. Miqueu et J. Terrel édés., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, sous presse.

« Harrington, dans son *Océana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux » (*De l'esprit des lois*, XI, 6). Cette contribution tente d'éclairer la sentence énigmatique de Montesquieu à la lumière de son analyse du républicanisme anglais et de sa défense du rôle de la Chambre des Pairs. À ses yeux, Harrington néglige les conditions réelles du régime libre en Angleterre, dont l'esprit des Anglais, en partie forgé par leur Ancienne Constitution et par leur droit féodal. Pour autant, la puissante critique de Montesquieu ne signe pas la fin du républicanisme harringtonien ni de sa théorie de la liberté : sa réhabilitation par certains membres du Club des Cordeliers durant la Révolution française témoigne d'un « retour du refoulé » dont il faut examiner la teneur.

- « Frontières de la représentation : la « justice anormale » selon Nancy Fraser », in *Représentation politique et transformations de la citoyenneté. XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, C. Miqueu et P. Crignon (dir.), Paris, Garnier, « Rencontres », à paraître.

Les travaux récents de Nancy Fraser sont marqués par un regain d'intérêt pour les processus de transnationalisation qui frappent d'obsolescence le cadre westphalien. Dans ce cadre, l'injustice de représentation (*misrepresentation*) se produit lorsque des frontières politiques et/ou des règles de décision collective conduisent à refuser à tort à certains la possibilité de participer en tant que pair aux interactions sociales et politiques. Cette communication se propose d'explorer ce concept de « défaut de représentation » ou de *misframing*, qui se conçoit au niveau méta-politique : il résulte de la non-prise en compte des voix de ceux et de celles qui, en raison de leur extériorité aux États-nations, sont exclu(e)s de la scène politique classique. Elle se propose de mesurer la pertinence du concept de « déni de voix » dans les processus démocratiques (*political voicelessness*) ainsi que de la solution esquissée par Fraser en termes de *parité de participation*.