

Philosophie politique et conception de la justice de Pierre-André Stucki

1. Démarche de l'exposé.

Quand Pierre-André Stucki (P.-A.S.) fait porter la réflexion sur la philosophie politique, il commence par nous inviter à relire le texte de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen, de 1789, (DDH), texte qui marque le passage du régime théocratique de la chrétienté à la société démocratique et laïque. Il en fait une lecture et un commentaire attentifs qui en dégage à la fois le caractère problématique et la pertinence pour éclairer le sens de la démocratie laïque.

Un tel point de départ dans la communication, dans les paroles reçues et échangées entre les hommes, plutôt que dans l'analyse des faits économiques et sociaux, peut surprendre. Il va à l'encontre de ce qui est souvent considéré comme des acquis de la pensée critique, voire comme des évidences : comment un texte qui se place sous les auspices de l'Être suprême, dans le sillage de la philosophie politique théiste de Locke, pourrait-il être pris comme base de réflexion pour penser la démocratie actuellement ?

Ce texte DDH ainsi que la conception de la démocratie formelle qui s'ensuit ont été et continuent d'être l'objet de plusieurs critiques, portant :

- ou sur le recours à une conception d'un homme abstrait, décontextualisé, ainsi incapable d'être un sujet moral (Sandel),
- ou sur le fait que cette démocratie formelle a la fonction idéologique d'occulter l'asservissement socio-économique (Marx),
- ou sur la prétention à l'universalité qui serait usurpée et cacherait un coup de force de la culture occidentale à l'égard des autres cultures. (Waechter),
- ou sur l'idée que le formalisme et l'idée d'universalité qui l'accompagnent est un déni des oppressions spécifiques contre lesquelles il faut lutter. (Donna Haraway),
- ou au nom d'une fidélité religieuse, parce que ce texte serait à la base d'une relativisation des croyances qui ne deviendraient que des préférences livrées à l'arbitraire individuel,
- enfin certains se désintéressent d'un tel texte parce que l'idée de la justice ne leur semble pas relevante ; il faudrait s'en tenir à l'idée de systèmes auto-régulés, où chacun peut poursuivre sa quête du bonheur pour le plus grand bien de tous, ou considérer que l'évolution a sélectionné le système le plus efficace à la survie du groupe. (Hayek).

Nous suivons la réflexion de P.-A. S. par laquelle il prend la défense de la démocratie formelle et laïque, en nous appelant à reconnaître la présence d'une exigence de justice et d'une promesse dans l'univers des significations.

Il met en évidence la spécificité du contrat social instauré par une telle déclaration en la comparant aux autres théories en présence dans le contexte du début de la philosophie moderne : celles de Hobbes, Locke et Spinoza. Ces différentes théories constituent des carrefours de la pensée, qui restent typiques des orientations que peut prendre la philosophie politique actuelle, comme cela apparaîtra en fin de parcours. Spinoza par exemple inspire Yves Citton et Frédéric Lordon défenseurs d'une démocratie radicale où les rapports politiques sont vus comme des rapports de puissances où il s'agit pour la multitude de conquérir le pouvoir, un pouvoir dont la justification est le conatus.

La réflexion de P.-A. S. nous conduit à comprendre le lien étroit entre les principes de dialogue, du respect des personnes, de liberté et de fraternité, principes de base de la démocratie. La démocratie ainsi comprise,

irréductible à la simple souveraineté du peuple, apparaît compatible avec le message biblique, qui appelle à une relecture de son existence et à une décision. La liberté politique n'assure pas que la personne vive une authentique liberté. Le message chrétien conserve son pouvoir dénonciateur. Mais l'esprit démocratique bien compris peut contribuer à limiter les dérives, où l'on céderait à la tentation de substituer au message chrétien la stratégie d'une chrétienté triomphante. Qui s'en tient à la dialectique de la Loi et de l'Évangile peut de bonne foi adhérer à la démocratie ainsi recentrée sur la destinée de la promesse et l'esprit de fraternité.

1. Pertinence d'une démarche centrée sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDH) ?

Cette question P.-A. S. l'a posée dans son livre « Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme, Labor et Fides », paru en 1983, écrit en collaboration avec E. Fuchs. Les deux auteurs se proposaient de répondre à certaines critiques de la théorie des Droits de l'homme. (DH), comme quoi : 1°) Les Déclarations des droits de l'homme (1789 et 1948) seraient porteuses d'idéologies, bourgeoise ou occidentale, (on pourrait aujourd'hui rajouter sexiste ; 2°) ces textes, si beaux soient-ils, ne pourraient être appliqués dans une réalité marquée par la violence où l'urgence est la sécurité. Les auteurs se sont donc donné pour tâche d'examiner ces deux points : quel type d'universalité propose la théorie des droits de l'homme ? Et peut-on l'accuser d'idéalisme ?

Nous suivons la démarche de l'ouvrage « Au nom de l'autre » dans la partie 2. Les auteurs après avoir rappelé le sens de la Loi dans la tradition biblique et l'apport de la Réforme à la réflexion sur la justice présentent les théories du contrat social des trois auteurs de la Modernité, Hobbes, Locke et Spinoza. L'étude de ces différentes théories qui constituent des carrefours de la pensée et qui restent typiques des orientations que peut prendre la philosophie politique actuelle permettra aussi de saisir la spécificité de la DDH.

2. Compréhension de la Loi et théories du contrat social avant 1789¹

2.1. **L'apport de la Réforme** : Pour des raisons théologiques, Luther et Calvin ont contribué à une laïcisation du monde politico-social. Dans la tradition biblique, Dieu ne s'impose pas à l'homme mais lui propose une alliance qui réclame sa confiance. La Loi est donc d'un Dieu libérateur, elle est présentée comme une condition de vie authentiquement libre. La désobéissance à la loi est choix de l'esclavage. La loi peut être détournée de son sens quand l'homme l'utilise pour son autojustification, elle devient légalisme, fermeture.

Luther et Calvin pensent le problème du rapport aux institutions politiques à partir du cadre anthropologique d'un double régime en l'homme qui est à la fois devant Dieu et devant les hommes. La juridiction temporelle sert non pas à subvenir aux besoins vitaux, mais à vivre selon certaines lois de justice les uns envers les autres. Dans son rapport à Dieu il reçoit le salut, dans son rapport aux hommes il prend sa part de responsabilité sans y jouer son salut, usant sobrement de sa raison. Quand Luther réfléchit à l'étendue du pouvoir temporel, il pose la limite dans la liberté de croire, valable aussi pour les hérétiques, c'est la liberté de conscience.

Luther écrit en 1552 « Je ne peux avec la parole aller plus loin que les oreilles ; je ne peux pas arriver jusqu'au cœur. Or comment verser la foi dans le cœur, personne ne doit y être contraint et forcé. Car c'est Dieu seul qui fait cela, c'est lui qui rend la Parole vivante dans le cœur des hommes, quand et

¹ Le point 2 suit la démarche de l'ouvrage « Au nom de l'autre. » résumé dans P.-A. Stucki, La promesse de la liberté, philosophie de la religion, pp.49-65

où il veut(...) Je veux prêcher cela, je veux le dire, je veux l'écrire, mais je ne veux contraindre et forcer personne ; car la foi veut être acceptée volontairement et sans contrainte. »²

2.2. Thomas Hobbes : Une sécularisation qui bute sur le problème de la confiance

Hobbes rompt avec l'optimisme aristotélicien, comme quoi il serait dans la finalité métaphysique de l'homme de vivre et de s'accomplir en société. Hobbes part de l'observation des faits : ce qui lui apparaît, ce n'est pas l'harmonie, c'est la conflictualité. Il voit l'homme comme un être fondamentalement guidé par l'égoïsme et l'orgueil. Il cherche son intérêt à se maintenir en vie, à être supérieur aux autres. C'est l'état de nature que Hobbes nomme aussi état de liberté ; c'est l'état où chacun s'adonne spontanément et sans frein à ses deux passions. Mais c'est aussi la guerre de tous contre tous affirme Hobbes. La Raison intervient alors pour faire voir qu'il vaudrait mieux chercher la paix. Par la Raison, il est possible d'établir une vingtaine de lois, qui composent la loi naturelle, conditions du vouloir-vivre dont les principales sont : chercher la paix, ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas que l'on nous fasse et tenir parole. Cette loi naturelle correspondrait selon Hobbes à la tradition morale et religieuse. Mais la raison tout en indiquant ce qu'il faudrait faire, se heurte aussi à la réalité des faits. Qui est vraiment prêt à tenir parole ? Hobbes se heurte au problème de la confiance. Sa solution est le recours à un souverain fort, qui fonctionne comme menace pour tous (Léviathan). Seule la peur du pire peut constituer un frein à l'égoïsme. Chacun se lie par contrat, se soumet au pouvoir fort, qui protège mais qui décide de tout, y compris de la religion. On obtient ainsi la paix et la sécurité en renonçant à la liberté. Le souverain dans la perspective de Hobbes doit rendre des comptes à Dieu, c'est cela qui est censé protéger des dérives où il profiterait de son pouvoir absolu pour porter atteinte à la sécurité de ses sujets. Pour l'ensemble du corps social, la religion prend une fonction consolatrice, et devient centrée sur un espoir qui concerne l'au-delà.



3

P.-A. S nous fait voir que Hobbes s'est laissé par deux fois obnubiler par le problème de la violence et de l'insécurité, au détriment de la raison et de la liberté Une première fois où il passe de l'insécurité relative à la guerre de tous contre tous, une seconde fois quand il se laisse obnubiler par le problème de la confiance et du contrat non respecté par l'autre. Il lui en coûte que le message de liberté est perdu. En prétendant s'en tenir à l'évidence des faits, il subit la pression des faits et finit par réduire les significations aux faits. Pourtant, la philosophie de Hobbes en témoigne, s'il n'y avait pas la dualité des faits et des significations, on ne s'expliquerait pas comment il est possible de sortir de l'état où l'on s'échange des coups, d'y penser, de passer au désir de paix, ni comment les intentions de paix peuvent se dégrader.

2.3. John Locke : La prééminence de la Loi et la double responsabilité de l'homme

Locke ne part pas de la réalité des faits, mais de l'existence de la Loi. Pour lui c'est une évidence que la Loi nous est donnée par Dieu. L'état originare, marqué par la liberté de chacun correspond à la volonté du Créateur. La loi fondamentale qui s'impose à la conscience humaine pour Locke est de

² Martin Luther, Œuvres, t. IX, Labor et Fides 1961, p.75-77. Cité par Pierre Bühler dans La séparation des Eglises et de l'Etat, enjeux théologiques, EThR 2007/1

³Frontispice du Léviathan de Thomas Hobbes

s'opposer aux forces destructrices de la Création, de soi et d'autrui, ainsi qu'à tout asservissement. Le suicide est donc interdit. L'homme rencontre une exigence de justice, un devoir-vivre. La Loi est première, la violence est seconde, et provient de la transgression de la Loi. L'homme est engagé au niveau des faits mais aussi des significations : il a à vivre selon la Loi de Dieu et non selon la loi du plus fort. Quand il transgresse la Loi, il refuse cette assignation à laisser place à l'autre, son devoir de respect de l'autre ; il fait régner une autre loi. L'homme peu attentif à la Loi, change de règle, il se met à vivre selon la règle de l'intérêt, et ouvre la porte à la violence. Pour Locke l'homme est placé devant une alternative : veut-il se situer en situation de guerre, chercher la domination, ou en situation de réciprocité où l'autre est aussi appelé, par le cadre de la Loi, à la liberté ? Pour Locke chacun est tenu de respecter la Loi, mais aussi de la faire exister dans le monde social. Il y a une double responsabilité morale et politique. Être coupable, ce n'est pas seulement avoir fait quelque chose de contraire à la Loi, c'est aussi de négliger sa responsabilité de la rendre présente dans le monde humain. L'entrée dans le pacte social est aux yeux de Locke une décision de vivre selon un principe de paix, sur la base d'accords respectés. L'entrée dans le pacte social se fait donc librement. Le législatif devient le pouvoir prioritaire, par rapport à l'exécutif.

2.4. Baruch. Spinoza : Le déterminisme intégral, la théorie de la puissance évacue celle de la justice

Etant donné le mal constatable, Spinoza considère qu'un Dieu personnel, un Dieu Providence est une illusion. La Bible n'a rien de vrai ; son rôle est d'obtenir la soumission. Tout ce qui se passe est produit par la puissance infinie et impersonnelle de la nature, dans un déterminisme intégral. Chaque être est déterminé à persévérer dans son être. Il n'y a pas lieu de faire des jugements de valeur sur ce qui se passe. La seule manière d'assurer la sécurité c'est de transférer toute sa puissance à la société, qui n'est limitée par rien d'autre que le maintien de sa puissance.

P.-A. S fait de Spinoza l'ancêtre du totalitarisme, Toutefois il y a une faille à la toute-puissance de l'Etat : c'est la liberté de pensée, limite que Spinoza reconnaît et revendique. Serait-ce que la liberté de pensée s'atteste comme un droit inaliénable ? P.-A. S. indique là une faille du spinozisme.

2.5. Au terme de ce parcours, P.-A. S. relève la présence de **trois problématiques** liées au **lien social** :

- 1) Faut-il considérer que l'individu doit se soumettre à la collectivité ou que la collectivité doit respecter l'individu ?
- 2) Faut-il partir de la constatation des faits ou de l'explicitation du sens de la justice ?
- 3) La morale est-elle d'origine humaine ou divine ?

3. Mise en perspective de la DDH ⁴

P.A. S. analyse ce texte en tenant compte non seulement du contenu mais aussi des actes de langage (Est-ce une constatation, un aveu, un ordre ?) et de la dimension rhétorique, (qui parle à qui ?, dans quelle intention ?). Il dégage non seulement les thèses principales du texte, mais aussi les liens logiques qu'elles entretiennent.

3.1. Le Préambule

Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration

⁴ Cette partie, points 3, 4 et 5 reprend l'article « Les systèmes formels et la justice formelle », in *Studia philosophica*, 39/1979

solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme, afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que leurs actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre suprême, les droits de l'Homme et du Citoyen.

P.-A. S. nous rend attentifs aux points suivants :

- 3.1.1.** L'Assemblée: est constituée de représentants du corps social et s'adresse aux membres du corps social constitués d'individus ayant des droits.
- 3.1.2.** Elle situe la cause du mal dans la transgression, l'ignorance, le mépris, l'oubli des droits de l'homme. Cette option, partir de l'irrespect d'exigence éthique pour penser le problème politique, est celle de Locke.
- 3.1.3.** Ainsi les termes *droits naturels*, font référence à des exigences qui s'imposent à la conscience, mais ne renvoient ni à une finalité de la nature humaine, ni à un déterminisme. Ils doivent être reconnus comme intransgressibles et imprescriptibles. Ils ont une validité qui n'est pas à la portée de la main de l'Etat. En déclarant cela, l'Assemblée s'engage à un type de lien avec les membres du corps social, elle ne fait pas un constat métaphysique.(Autre système que celui de Hobbes.)
- 3.1.4.** Par l'acte de déclarer, L'Assemblée prend un engagement à faire exister les principes fondamentaux et lance un appel à chaque membre du corps social d'en porter la responsabilité et de s'en servir comme d'un instrument critique à l'égard des lois.
- 3.1.5.** L'Assemblée reconnaît le droit naturel, elle ne le décrète pas. P.-A. S. distingue donc trois instances : l'instance déclarative, l'instance fondatrice, source du droit reconnu par l'Assemblée, l'instance législatrice, qui sera amenée à élaborer des lois selon ces principes. L'instance fondatrice reste dans un certain flou, cela peut être Dieu au sens biblique, mais cela peut être aussi en un autre sens. L'essentiel explique P.-A. Stucki, c'est que l'instance déclarative se distingue de l'instance fondatrice, car c'est cela qui constitue la limite de son pouvoir, c'est cette distinction qui donne à ces principes une dimension normative.
- 3.1.6.** Les principes justifient les lois, les lois en sont l'interprétation dans les situations concrètes sans qu'il soit acquis que cette traduction dans les faits soit lucide ou même en respect du sens éthique des principes, puisqu'un examen critique est proposé. La dualité des principes et des lois est posée. Le droit de participer à l'élaboration des lois, l'invitation à soumettre les lois à un examen éthique critique (joint au droit de résister à l'oppression) constitue un appel à la responsabilité en tant que citoyen, mais aussi en tant qu'homme.
- 3.1.7.** La Déclaration institue aussi une relation de respect à ses destinataires par son intention d'être comprise en parlant clairement, elle institue ainsi une éthique du dialogue.
- 3.1.8.** La distinction entre l'intention et le contenu de la Déclaration donne un principe d'interprétation et crée un rapport de fidélité ouverte aux principes.

3.2. Le contenu du droit naturel :

3.2.1. Quelques articles de la Déclaration :

Art. 1. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions

sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Art. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

3.2.2. Le thème central est la liberté. L'affirmation que l'homme est et demeure libre ne peut être prise au sens d'une constatation, c'est un engagement à placer la liberté des personnes au centre de la relation entre l'instance déclarative et les destinataires. La participation au contrat social n'est pas un renoncement à la liberté.

En définissant le but de toute association politique comme la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme, la DH reprend Locke contre Spinoza et Hobbes.

Reprenons maintenant la liste des droits fondamentaux :

La liberté Si on met en relation la thèse I et la thèse IV on peut repérer la circularité de la notion de droit à la liberté qui est à la fois un droit et le fait de disposer des droits naturels. P.-A. S. en conclut que les droits naturels apparaissent comme des méta-droits, droits d'avoir le droit. Le pouvoir faire de la liberté a un caractère inépuisable qui renvoie à la dignité de la personne. La personne n'est jamais réductible à ce que l'on peut en saisir dans le monde des faits. Ainsi le droit à la liberté n'est substantiellement pas défini, mais laissé ouvert, à la charge de la responsabilité de chacun, pour autant que cela ne mette pas en cause le même droit à la liberté d'autrui. Le fait que cette borne ne soit définie que légalement accentue l'idée que cela ne relève pas de l'arbitraire des personnes.

La présence du droit de résistance à l'oppression renforce la soumission du pouvoir politique à la défense des droits des personnes. C'est le principe dit de la démocratie libérale.

3.2.3. La liste des droits fondamentaux peut faire problème, l'ONU y a rajouté des droits sociaux. La présence du droit de propriété est au centre de la polémique contre la Déclaration, prise comme preuve de son caractère idéologique bourgeois. Mais il faut savoir que le droit à la propriété était compris par Locke comme la prolongation du corps propre et était soumis à l'exigence de justice. Le droit d'appropriation doit être limité selon Locke par le souci de la vie d'autrui. Il considérait que n'était appropriable que ce qui était appropriable pour chacun, qu'il n'est pas permis de s'approprier plus que l'on peut consommer ; enfin qu'il faut donner son superflu à une personne en détresse.

P.-A. S précise qu'on doit rajouter à cette liste des droits fondamentaux la liberté de pensée.

Article X et XI

Art. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.

Art. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi

3.2.4. P.-A. S met en évidence l'importance de l'article X, en ce qu'il pose implicitement la différence entre l'intérieur et l'extérieur. Seul le comportement peut être limité, seulement s'il constitue un trouble de l'ordre public défini légalement (donc soumis aux normes des droits fondamentaux).

3.2.5. L'importance que prend la communication, *libre communication comme bien le plus précieux de l'homme*, (thèse XI) indique que dans la DDH, la liberté de pensée n'est pas réductible à

l'arbitraire des opinions. Les convictions se disent et s'explicitent dans l'espace du dialogue, elles engagent la responsabilité

- 3.2.6.** P.-A. S souligne que si le peuple est souverain et peut participer à l'élaboration des lois, c'est parce qu'il est libre et non l'inverse, comme quoi il y aurait liberté parce qu'il y a souveraineté populaire. En commettant l'inversion, en prenant la souveraineté populaire comme thèse source, on perd la limitation des lois par les principes fondamentaux. La porte est alors ouverte aux dérives : lois racistes, justice expéditive, totalitarisme. Cette conséquence dérangeante a été niée par certains avec l'idée que le peuple chercherait toujours sa liberté. (L'histoire n'en témoigne pas !)
- 3.2.7.** Les articles VII, VIII, IX, soumettent le pouvoir judiciaire aux droits fondamentaux des personnes, et non à l'utilité sociale.

4. P.-A. S définit la justice formelle à partir des principes suivants :

4.1. Principe de dualité : il faut différencier le point de vue de la personne et le point de vue du nous de la communauté. Le nous doit reconnaître qu'il n'a pas le moyen de trancher entre les différentes conceptions de la vie en présence et en débat. Ce débat ne peut être tranché qu'individuellement par une décision. Chacun se dédouble ainsi en participant du nous et en sujet d'une existence personnelle. La démocratie est formelle en ce que le nous ne s'engage pas substantiellement dans une conception de la vie. Le respect formel peut être justifié de différentes manières selon les options doctrinales. Les désaccords sont irréductibles, mais la décision de se parler renvoie à l'accord de base, coexister en paix.

Le principe de dualité assure le principe d'autonomie. Il exclut l'asservissement, l'approbation forcée. Le principe d'autonomie ne signifie pas que l'on doive se considérer comme auteur de la loi à laquelle on obéit, mais interdit de se soumettre à une autorité mondaine injustifiée, qui nous imposerait une religion, par exemple.

4.2. Principe d'ignorance métaphysique. La limite de la connaissance a été établie par Pascal et Kant, mais on peut aussi la référer au fait que la personne d'autrui est irréductible à ce que je peux en saisir, et ne peut être jugée de manière ultime. La reconnaissance de ce principe est essentielle dans le droit pénal libéral.

4.3. Principe de paix.

4.4. Principe de liberté

4.5. Principe de réciprocité, limité par la loi, principe d'égalité qui prévaut sur celui de rétribution

4.6. Principe du respect formel des personnes :

4.7. Principe de dialogue

4.8. Principe de fidélité à la parole : l'arbitraire détruit la communication

P.-A. S fait remarquer que les principes du dialogue et de la fidélité à la parole peuvent être pris comme principes fondamentaux de la démocratie formelle car tous les autres en découlent.

C'est une objection majeure à l'idée que la démocratie formelle serait intrinsèquement liée à une philosophie où les individus sont des atomes isolés, caractéristique de ce que certains appellent l'individualisme possessif.

5. La justice formelle donne au droit la structure et les propriétés suivantes : hiérarchisé, libéral, non substantiel, ouvert à l'examen critique, irréductible au plan des faits, ancré dans l'éthique du dialogue et de la fidélité à la parole.

5.1. Non substantiel ou formel : Le droit naturel pose des limites formelles par des méta-droits donc jamais substantielles. Ces limites sont qualifiées d'intransgressibles, en tout temps et en tout lieu,

mais cela ne veut pas dire que l'instance législative peut se targuer d'une connaissance de la volonté de Dieu et en faire dépendre ses décisions.

5.2. *Le droit est libéral (pas néolibéral) par opposition à autoritaire.* Le droit est dit libéral quand l'instance sociale part des droits de la personne et apparaît comme contrainte à réagir aux comportements de la personne pour signifier la transgression d'un principe. Le système autoritaire part des obligations aux personnes, en définissant l'utile et le nuisible par exemple, personnes qui se trouvent obligées de s'y adapter. Un système de lois donné est ambigu, d'où l'importance de déclarer l'intention du droit naturel.

5.3. *Le droit dans la démocratie formelle a une structure déductive avec des niveaux hiérarchisés.* (On retrouve cela dans la théorie de la justice de Rawls.) On s'approche de plus en plus du réel avec ses aspects de contingence historique. On part du droit naturel (par opposition au droit positif), c'est-à-dire des principes qui découlent de la décision de se parler de manière non arbitraire, puis on passe au niveau des lois et ensuite on édicte les règlements. En ce qui concerne le droit positif, ou le système des lois à un moment donné du temps, on peut dire qu'il est l'expression de la volonté générale, mais rien ne nous assure qu'elle soit rigoureusement lucide ou rigoureusement honnête à l'égard du droit naturel. Il en va de la responsabilité d'améliorer ce rapport des principes à la saisie du réel. (Situation des femmes, par exemple).

J'aimerais ici soulever le problème des œillères de Locke. Bien qu'opposé à tout asservissement des personnes et citoyens, il ne considérait pas les esclaves noirs comme des personnes et a défendu leur statut d'esclaves dans les colonies.⁵ On pourrait croire que c'est bien le signe que La Déclaration n'est pas un bon point de départ pour comprendre la dimension politique. Mais peut-être faut-il prendre le problème autrement. Peut-être que justement la reconnaissance des Droits de l'Homme nous engage à adopter une attention aux sans voix, aux sans-pouvoir, aux exclus, et à accepter une relecture critique de nous-mêmes dans notre tendance à nous protéger de la présence des autres. (A discuter). Les abolitionnistes se sont référés à la Déclaration pour affirmer que le droit à la liberté des personnes est prioritaire par rapport au droit de propriété.

5.4. P.-A. S nous rend attentifs à une réduction. Quand on projette un système de lois dans le monde des faits historico-sociaux, on ne voit guère ce que les droits naturels ont d'imprescriptibles, de sacrés, d'inaliénables. A cela P.-A. S. répond que le droit naturel n'existe pas pour l'esprit positif parce que le droit naturel ne s'épuise jamais dans le positif. Considéré comme document historique, le texte de la Déclaration peut être lu à travers les rapports que la bourgeoisie de l'époque entretient avec les salariés. Cela apparaît d'ailleurs clairement deux ans plus tard avec la Loi le Chapelier, qui

⁵ C'est du moins ce que j'ai lu dans un article de [Matthieu Renault](https://www.cairn.info/revue-chimeres-2015-1-page-23.htm), *John Locke : une géophilosophie de la servitude*; in *Chimères* 2015/1 (N° 85), pages 23 à 30 <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2015-1-page-23.htm>.

•
« L'esclavage est un état si vil, si misérable et si directement contraire au tempérament généreux, au courage de notre nation, qu'on imagine mal comment un Anglais, encore moins un honnête homme pourrait plaider en sa faveur » [1]... C'est par ces mots que s'ouvre le Premier Traité du gouvernement civil de John Locke publié en 1689. Force est pourtant de constater que cet adversaire de l'absolutisme et père du libéralisme ne s'est guère opposé à l'esclavage des Noirs dans les colonies américaines. À la fin des années 1660, en tant que secrétaire des Lords propriétaires de la Caroline, il avait participé à la conception des Constitutions fondamentales de la colonie qui, tout en autorisant la conversion des esclaves, stipulait que « [tout citoyen libre de la Caroline exerce un pouvoir et une autorité sans limites sur ses esclaves noirs, quelles que soient les opinions de ceux-ci ou leur religion » [2]; en 1671, il était devenu actionnaire de la Royal African Company dont le champ d'activités n'était rien d'autre que la traite négrière.

1) John Locke, *Premier Traité du gouvernement civil in Deux Traités du gouvernement*. Paris : Vrin, 1997, § 1, p. 19

2) John Locke, *Constitutions fondamentales de la Caroline in Deuxième Traité du gouvernement civil*. Paris : Vrin, 1967, art. 110. Voir également à ce propos, John Locke, *Le Magistrat civil*. Caen : Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1984, p. 13.

interdisait le droit d'association aux travailleurs. Il s'agit bien là d'un élément qui traduit la dimension historique sociologique des enjeux présents dans les événements de la Révolution française. Mais du point de vue de P.-A. S. considérer que la DDH n'est que cela, un instrument de la bourgeoisie pour installer son pouvoir et protéger ses possessions, c'est opérer une simplification et rester aveugle au niveau des significations.

5.5. Les lois sont l'expression de la volonté générale, mais cette volonté générale n'est pas toujours au service de la liberté. Certains ont pensé que les individus chercheraient toujours à préserver leur liberté. Mais la liberté semble souvent devenir un poids jugé trop lourd au point d'y renoncer en s'en déchargeant dans l'esprit impersonnel de la masse.

6. **Comparaison avec la Déclaration universelle des droits de l'homme (ONU, 1948)** Elle est une protestation contre la dérive de certains Etats au XXe siècle, indignation contre la barbarie ; le théisme est évacué et remplacé par le personnalisme. Le fondement des DH est la personne humaine. P.-A.S. repère là un double problème : d'une part la dignité de la personne n'est pas reconnue par les adeptes d'idéologies qui mettent en péril les DH ; d'autre part la référence aux DH apparaît comme une protestation tragique ou une vue idéaliste.

7. **Détour herméneutique : les significations du droit à la liberté⁶**

P.-A. S. prend acte du fait qu'après Kant, le théisme ne peut plus se parer comme Locke le pensait du statut d'évidence rationnelle. Il faut un autre chemin que celui du théisme et que celui de 1948 pour défendre la valeur des DH.

7.1. **Les DH face à la crise du théisme**

La conception des lois et de la démocratie initiée par la Déclaration s'effondre-t-elle avec la critique du théisme ? Faut-il renoncer à cette démarche déductive, qui va de grands principes à la rencontre progressive du réel et s'en tenir à la constatation de la relativité des systèmes moraux et juridiques ?

Pour répondre à cette question P.-A. S. propose un détour par une clarification sémantique de la notion de droit à la liberté. Il distingue à ce terme trois significations : la signification objectale, (le système des lois définies par le pouvoir législatif), une signification normative (la justice) et la signification existentielle, qu'il traduit par ce message : « Tu peux espérer la liberté. »

7.2. **La signification existentielle du droit à la liberté.** Pour comprendre comment la signification existentielle déborde le niveau éthique, P.-A. S. prend l'exemple du droit à la sécurité. Ce droit bien qu'il me soit attribué, s'il est vécu dans l'angoisse de l'infini disparaître, dans l'angoisse que tout est vain, dans l'angoisse d'une indépassable solitude, perd son sens. L'énoncé des droits, pour qu'ils trouvent une résonance joyeuse chez le destinataire, doit être précédé ou faire écho à une autre parole qu'il appelle la promesse. Il faut en effet que la confiance ait déjà paru dans l'univers des significations pour que la déclaration trouve un accueil confiant. Or on peut repérer la présence d'une promesse tant dans des textes qui ont précédé 1789 que dans la communication intergénérationnelle. Descartes évoque une promesse d'atteindre la vérité, Pascal évoque la promesse du bonheur, Luther évoque la promesse de justice et de liberté quitte à constater un écart entre ce qui est promis et ce qui apparaît. Dans les rapports entre générations, on peut repérer cet appel à l'espérance : « Un avenir s'ouvre

⁶ Toute la partie 7-reprend les pages 58-65 du chapitre La Déclaration des droits de l'homme, in La promesse de la liberté, philosophie de la religion.

devant toi, un avenir qu'il te faut prendre à cœur vers lequel il te faut marcher résolument, car il pourrait se refermer si tu le négliges ».

7.3. On peut repérer deux modes de communication existentielle selon que l'on reconnaît ou non l'origine transcendante de la promesse :

En reconnaissant l'origine transcendante de la promesse, le père transmet une promesse dont le contenu ne peut être défini en termes d'objectifs à atteindre au sein de la réalité connue. La promesse est qu'il faut se mettre résolument en route, que cela a du sens, qu'un avenir est ouvert. Il y a bien promesse de vérité, de bonheur, de justice, de liberté, mais le contenu ne saurait être défini par le père sans de ce fait fermer l'avenir du fils, sans projeter son expérience sur ce que le fils pourrait rencontrer. De ce fait le père ne saurait se mettre dans une position de supériorité et se poser comme juge de l'accueil réservé par le fils à la promesse. Ils sont à égalité.

Quand l'origine de la promesse est niée, le contenu de la promesse change de sens. L'avenir visé et proposé l'est à la lumière de l'expérience passée du père. L'émetteur de la promesse la fait reposer sur son autorité, son savoir et devient juge de l'échec ou de la réussite. P.-A. S. le dit, outre le fait que cette manière de communiquer est cruelle, un tel émetteur de promesse se targue d'un savoir qu'il n'a pas, d'une prétention indue.

La transmission de la promesse, est un engagement à l'égard d'autrui, une manière de se soucier d'autrui, un geste d'amour, comme le dit P.-A. S. « Il doit se borner à transmettre, à témoigner : c'est une tâche modeste quand on la compare aux prétentions d'une autorité abusive, mais une responsabilité considérable en regard du silence ou de la dénégation (...) Le souci de transmettre la promesse exprime l'exigence de l'amour et porte en lui, à titre de conséquence évidente mais subalterne, le devoir de fraternité. »⁷

7.4. Similitude entre la structure de la communication existentielle et la structure de communication de la Déclaration.

Si quelqu'un est convaincu de la pertinence du système de la communication de la promesse, en abordant la question du lien social et de l'organisation politique, son critère principal sera que rien ne fasse obstacle à la destinée de la promesse, dans l'existence de chacun. Chacun est appelé à répondre à la promesse, et c'est à l'origine transcendante qu'il est référé en dernière instance. Il faut donc reconnaître à chacun le droit à la liberté. P.-A. S. suggère deux manières d'y faire obstacle : multiplier les interdictions et obligations, ou manière plus insidieuse, se faire juge des mérites et décider de la valeur des personnes.

« L'instance déclarative, à la source de l'autorité politique, s'en tient strictement au principe du respect des personnes, à la forme vide du droit à la liberté, et au réseau formel du système démocratique qui en résulte.

On ne comprend l'importance de cette forme à notre avis qu'au moment où l'on voit que son contenu est la destinée de la promesse dans l'existence personnelle. Le respect des personnes est le respect de la destinée de la promesse. En ce sens il s'agit bien d'un principe sacré. »⁸

7.5. La fragilité de la promesse

La transmission de la promesse est donnée comme fondement des DH, mais ce fondement paraît bien fragile. L'expérience du mal suscite le doute quant à la vérité de la promesse. L'expérience de

⁷ P.-A. Stucki Au nom de l'autre, Labor et Fides, 1985, p.121

⁸ Ibid. p..120

l'impuissance, de l'injustice, de la culpabilité, de la souffrance, du vide nous questionne : qu'est-il advenu de la promesse, à qui la faute, ne serait-elle pas illusoire ? C'est dans ce moment de désespoir que se trouve ce que P.-A. S. appelle la grande bifurcation : vais-je malgré tout, en dépit de tout, m'accrocher à la Promesse et la retrouver au deuxième degré ou vais-je faire table rase de tout ce que j'avais espéré et considérer la désillusion comme le début de la lucidité ?

Parler du fondement des DH, ce n'est pas parler d'une thèse objectivement établie. Elle peut être considérée comme la thèse source de l'engagement pour les droits de l'homme par celui qui se décide personnellement à reconnaître l'origine transcendante de la promesse. Nous ne pouvons prouver que la promesse est véridique, elle nous est adressée et nous avons à y répondre. « Mais il n'est pas indifférent à la fermeté de notre conviction que la décision en faveur des DH n'est pas motivée par une vue utopique de la fraternité réalisée, ni d'une démarche idéaliste qui fuit la sordide réalité La promesse est près de nous au cœur de notre affectivité et de nos entreprises rationnelles ».⁹

C'est donc la réflexion sur la communication qui permet de réfuter l'accusation d'idéalisme.

7.6. La situation dialectique indépassable

7.6.1. Le principe d'ignorance est intervenu plusieurs fois dans la démarche. Pourtant la thèse de la limitation de la connaissance n'est pas une thèse qui fait l'unanimité en philosophie. Pour établir la limitation de la connaissance, il faut admettre le point de départ dans les certitudes de la conscience de soi : que puis-je connaître ? qu'est-ce qui apparaît à ma conscience quand je centre mon attention sur ceci ou cela ? Mais il existe une thèse adverse qui conteste ce point de départ en revendiquant la catégorie de la totalité. Travailler avec la catégorie de la totalité nécessite que l'on interprète l'ensemble de la réalité dans ses différentes dimensions comme interdépendantes. L'origine de la justice ne peut donc être qu'un fait historique, à mettre en relation avec d'autres faits économiques et culturels. Cette thèse au niveau de la philosophie politique va conduire à considérer que la souveraineté du peuple est le fondement de la démocratie et que la société a tout pouvoir sur les individus. La thèse de la totalité du savoir implique le sociologisme et le sociologisme la totalité du savoir : si on part de la thèse que la société a tout pouvoir sur les individus, on ne pourra faire autrement qu'opter pour un savoir totalisant qui prétend saisir la totalité de l'histoire.

7.7. La thèse de l'origine transcendante de la promesse trahit-elle l'option de la modestie de la limitation du savoir ?

La thèse de la limitation du savoir conduit à la suspension du jugement en ce qui concerne l'origine de la promesse. Mais comme dit Pascal, « on est embarqué. ». Il va falloir que je me décide. Mais précisément, il s'agit d'une décision, d'une résolution, d'une prise de responsabilité comme le laisse percevoir la DDH.

Comment l'affirmation centrale de la DDH ; *il existe des droits inaliénables et sacrés dont le principal est le droit à la liberté*, est-elle conciliable avec la limitation du savoir ? P.-A.S. propose de voir ces affirmations non comme des thèses dans le champ du savoir, mais comme un aveu : je ne sais pas ce qu'il en est, mais je m'engage à le déclarer. Ainsi l'assertion du caractère universel n'a rien de la prétention à s'ériger en juge, elle est seulement l'invite adressée à tout un chacun de partager cette reconnaissance.

⁹ Au nom de l'autre, p. 124.

Locke aurait posé : *il est établi que Dieu est l'auteur de la loi morale*, ce qui nous est impossible aujourd'hui.

Le sociologisme quant à lui pose : *il est établi que la loi morale ne peut avoir son origine que dans la société*

La théorie des Droits de l'Homme pose la négation de la thèse du sociologisme : *il n'est pas établi que la loi morale n'ait son origine que dans la société.*

La reconnaissance des DH ne semble pas pouvoir se muer en une connaissance ni reposer sur des thèses universellement valables. Elle reste un engagement éthique. Mais à l'opposé, le sociologisme ne peut pas se poser comme une thèse universellement valable ce qu'il a de la peine à reconnaître.

8. P.-A. S. critique et rejette le marxisme pour les raisons principales suivantes :

- 8.1. Il voit un mythe prométhéen dans le rapport marxiste au futur. Selon Marx, en se rendant maîtresse des forces productives, en mettant l'économie politique à la place de la religion, l'humanité mettra fin à l'aliénation et à l'exploitation, reconquerra son autonomie, sa liberté. Elle remettra de l'esprit et du cœur dans un monde devenu aveugle et cruel. Pour P.-A. S. la prétention à cerner la source du mal uniquement dans l'organisation économique-sociale, se heurte à l'objection du rapport paradoxal que l'homme entretient à la liberté, la cherchant mais la fuyant dans l'aliénation.
- 8.2. La thèse du matérialisme historique comme quoi les idées sont le reflet des rapports réels, soient les rapports historico-sociaux, se heurte selon P.-A. S à l'objection de la dualité des faits et des significations.
- 8.3. P.-A. S. oppose au point de vue de la totalité le point de vue de Kierkegaard : la réalité c'est le moi. Cela ne veut pas dire que l'individu est une monade indépendante des relations aux autres, à l'histoire ou à la nature, cela veut dire qu'il a à charge l'interprétation de l'ensemble de ces rapports comme compréhension de soi. P.-A. S. refuse le point de vue de la totalité ou le sociologisme comme quoi les problèmes décisifs se situent non dans l'existence personnelle mais doivent être appréhendés comme des problèmes politico-sociaux, selon la catégorie de la totalité. P.-A. S reconnaît que l'on ne peut trancher définitivement entre ces deux points de vue, qui relèvent finalement d'un engagement. Mais il reproche au marxisme de se parer parfois d'une prétendue connaissance objective du sens de l'histoire pour justifier ses thèses.
- 8.4. Le problème de l'autorité : en phase révolutionnaire si le seul critère est la volonté populaire de mettre en place un système économique où l'exploitation n'a pas lieu, les droits fondamentaux peuvent être bafoués. L'absence de principes intransgressibles, la projection de l'action sur un seul plan, le rapport de forces, et les modalités de la prise de pouvoir laissent la porte ouverte à la dérive vers l'oppression ou le totalitarisme. L'action révolutionnaire se trouve ainsi confrontée au problème central : quels sont les principes qu'il faut considérer comme intransgressibles ? Le matérialisme historique conduit au fond à répondre aucun. (Justice collective, limitation des droits d'expression, de croyance, etc.).
- 8.5. Selon P.-A. S., le point de départ de la réflexion de Marx sur l'aliénation dans le travail était intéressant, mais Marx aurait peu à peu évacué ce thème en ne retenant que celui de

l'exploitation, pour mieux asseoir la solution au problème de la justice sur le développement des forces productives. L'aliénation subie par la production industrielle en série deviendrait ainsi un mal finalement accepté par Marx.¹⁰

8.6. Ces points de divergences n'excluent pas des points de rencontre dans la tâche éthique, par exemple dans la résistance à des méthodes de management qui font emprise sur la totalité de la personne, y compris dans sa dimension spirituelle, exigeant une identification totale à l'entreprise et incitant à une transgression du respect d'autrui dans les rapports interpersonnels d'entreprises, suscitant ainsi une banalisation du mal. (Dejours).

La question reste ouverte de savoir quelle organisation économique est compatible avec le respect des droits fondamentaux et quelles transgressions le système économique axé sur la propriété privée des moyens de production génère inévitablement. Rawls, qui est un défenseur de la justice formelle, se montrait sur ce point très nuancé et ouvert, mais catégoriquement contre le néolibéralisme.

9. **Conclusion** : Au début de mon exposé, j'ai évoqué différents assauts critiques que la démocratie formelle subit actuellement et les questions qu'elles suscitent. Il me semble qu'au fil de ma présentation les réponses que P.-A. S. donne à ces objections sont apparues :

La théorie des DH ne peut pas être universellement valable comme l'est une affirmation scientifique. Elle reste liée à un engagement. Mais elle est universelle au sens que son parti pris d'en rester à un niveau formel et non substantiel permet de n'exclure personne des DH en fonction de ses propres interprétations de la vie.

- Parler d'un homme abstrait, comme Sandel, c'est confondre le point de vue formel que prend l'instance sociale avec le point de vue vécu de celui qui comme homme et citoyen vit concrètement la liberté d'avoir des droits, celui qui endosse le dialogue, communique ses convictions par exemple.
- Parler d'un coup de force de la DDH à l'égard des autres cultures, c'est oublier que le cadre formel auquel se tient l'instance sociale, en maintenant le principe d'ignorance, ouvre la voie à toutes les formes de culture à entrer dans le jeu du dialogue et de la fraternité. Peut-on à la fois réclamer que l'on se fasse respecter dans son point de vue et refuser le cadre qui permet aux différents points de vue de coexister, de se dire, de communiquer ?
- La critique marxiste de la Déclaration est réfutée par P.-A. S. en considérant que l'introduction des droits sociaux n'est pas incompatible avec l'esprit de la DDH, et en considérant que c'est l'hypothèse historiciste de départ qui réduit le texte au niveau des faits. Le marxisme lui-même argumente à un autre niveau en analysant l'injustice et le caractère aliénant de l'économie capitaliste. On ne se débarrasse pas si facilement de la dualité des significations et des faits. Et l'argument vaut pour ceux qui se désintéressent de la problématique de la justice au nom d'une vue réaliste, en ne s'en tenant qu'aux faits. Car ils ne font qu'opter pour une humanité livrée aux jeux de puissances et d'intérêts.

¹⁰ Cet argument ne tient pas compte du lien entre l'aliénation et le capital. Si le sens du travail échappe au salarié c'est selon Marx dû au fait que le moteur de l'économie étant le profit en concurrence, les décisions de production sont de plus en plus coupées d'une réflexion rationnelle sur les besoins et les ressources. La production insensée de marchandises programmées pour ne pas durer dont il faut susciter l'envie par la publicité. Ce sont à mon avis les autres arguments invoqués qui sont importants. M.L

- Enfin il y a une résistance à la démocratie laïque de la part de certains chrétiens qui considèrent qu'elle est à la source d'un affaiblissement et d'une relativisation des croyances et des convictions ravalées au rang de préférences, qui détruirait le caractère d'absolu des convictions religieuses. Là aussi, il y a confusion entre le point de vue individuel et le point de vue de l'instance sociale. Les raisons que j'ai de prendre au sérieux l'exigence de justice peuvent être justement la confiance en Dieu, le devoir de laisser Dieu être Dieu, de faire confiance à la Providence. La lutte contre la relativisation de la foi en simple préférence relève du sérieux avec lequel on vit son rapport à Dieu, non de ce qui se passe dans le monde. Cet argument de ne pas vouloir être complice d'une relativisation de la foi en pactisant avec la laïcité débouche d'ailleurs sur le projet de sanctification du monde, où l'on veut voir l'Évangile comme grandeur du monde. C'est un cas typique d'aliénation où l'on détruit ce que l'on croyait sauvegarder. P.-A. S. fait la critique du populisme évangélique, qui s'adonne à des simplifications, comme si le fait que l'État ne s'engage pas dans les valeurs chrétiennes montrait qu'on a décidé de les éliminer : il faudrait alors reconquérir la majorité pour revenir à une nation chrétienne. Il y a là une confusion entre la majorité et l'unanimité. Ce projet est aussi bien loin des remarques de Luther sur la foi, mais il se concilie parfaitement avec le point de vue de Hobbes, comme quoi c'est au souverain de disposer et d'imposer la religion.
- P.-A. S. nous invite à comprendre l'importance **qu'il y a à dire** la présence de l'exigence de justice, la différence entre ce qui est et ce qui doit être. C'est notre responsabilité d'en défendre la présence. Que penser alors du retour de Spinoza non seulement sur les rayons des librairies, mais sur la scène politique (et spirituelle). Je pense à Yves Citton et Frédéric Lordon qui défendent le spinozisme dans les sciences humaines. Il faudrait selon eux se débarrasser des mièvreries idéalistes issues du kantisme «Spinoza offre ainsi aux activistes politiques l'avantage de prôner la démocratie comme forme la plus désirable de gouvernement, sans donner dans le piège d'un respect réifié des procédures de représentation formelle, il permet plutôt de théoriser une démocratie radicale voulant que toute forme de pouvoir institutionnel ne soit qu'une appropriation de la puissance propre à la multitude, (puissance venant toujours du bas). »¹¹L'appellation de démocratie intégrale, opposée à la démocratie formelle est certes attractive, mais d'après ce que nous vu, la puissance de la multitude comme critère politique risque bien de nous conduire sur les chemins que La Déclaration de 1789 dénonçait et prenait comme point de départ de sa réaction aux dérives qui ont scandalisé la conscience des hommes.

Bibliographie

- P.-A. Stucki *Les systèmes formels et la justice formelle*, objection à Wildermuth, *Studia philosophica* 38/1979
- P.-A. Stucki *Au nom de l'autre, Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides 1985
- P.-A. Stucki In *Justice et Dialogue*, P.Bühler et alii, Labor et Fides, 1982 .*Lecture de la Déclaration de l'homme et du citoyen, 1789, et Le concept de la compréhension de soi dans la problématique de la justice*
- P.-A. Stucki *La promesse de la liberté*, Labor et Fides, 2003
- P.-A. Stucki *La promesse et le fouillis*, Peter Lang, 1983
- P.-A. Stucki *Démocratie et populisme religieux, L'homme est-il un loup pour l'homme ?* L'Harmattan, 2016
- P.-A. Stucki *Les ruines de la chrétienté*, Labor et Fides 2013
- P.-A. Stucki *Exercices de philosophie, Aux origines de la modernité, de Luther à Leibniz*, Lit Verlag, 2019

¹¹ Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales*, Amsterdam, Poches, 2008, p.40-41