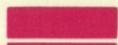


Luc Ferry
Alain Renaut



La pensée 68

Essai sur l'anti-humanisme contemporain



LE MONDE ACTUEL

Gallimard

À Tzvetan Todorov

Un Français, un Anglais, un Allemand furent chargés d'une étude sur le chameau.

Le Français alla au jardin des Plantes, y passa une demi-heure, interrogea le gardien, jeta du pain au chameau, le taquina avec le bout de son parapluie, et, rentré chez lui, écrivit, pour son journal, un feuilleton plein d'aperçus piquants et spirituels.

L'Anglais, emportant son panier à thé et un confortable matériel de campement, alla planter sa tente dans les pays d'Orient, et en rapporta, après un séjour de deux ou trois ans, un gros volume bourré de faits sans ordre ni conclusion, mais d'une réelle valeur documentaire.

Quant à l'Allemand, plein de mépris pour la frivolité du Français et l'absence d'idées générales de l'Anglais, il s'enferma dans sa chambre pour y rédiger un ouvrage en plusieurs volumes, intitulé : *Idée du chameau tiré de la conception du moi.*

(*Le Pèlerin,*

1^{er} septembre 1929, p. 13)

Avant-propos

LA PHILOSOPHIE DES « ANNÉES 68 »

D'abord une précision : la philosophie française des années soixante ne se réduit évidemment pas à ce que nous désignons ici comme la « pensée 68 ». Philosophiquement, les années soixante furent aussi marquées, pour ne citer qu'eux, par les ouvrages de P. Ricœur¹ ou ceux d'E. Lévinas², par la façon dont l'enseignement d'un J. Beaufret contribuait à acclimater en France la pensée de Heidegger, par le renouveau d'interrogations épistémologiques (G. Canguilhem, M. Serres et, ultérieurement, J. Bouveresse), ou encore par l'effort que poursuivait R. Aron pour ouvrir la philosophie aux exigences de la critique idéologique et de la théorie politique³. Par « pensée 68 » ou, si on nous permet l'expression, par « philosophie française des

1. Cf. notamment *La Symbolique du Mal*, Aubier, 1960 ; *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Éd. du Seuil, 1965 ; *Le Conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, 1969.

2. *Totalité et infini* paraît en 1963 (M. Nijhoff), ainsi que *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel.

3. Les années soixante voient paraître une très large part des ouvrages de R. Aron : *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, 1961 ; *Le Grand Débat, initiation à la stratégie atomique*, Calmann-Lévy, 1963 ; *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Gallimard, 1963 ; *La Lutte des classes*, Gallimard, 1964 ; *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1966 ; *Trois Essais sur l'âge industriel*, Gallimard, 1966 ; *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1965 ; *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1966 ; *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, etc.

années 68 », nous visons exclusivement une constellation d'œuvres chronologiquement proches de Mai, et, surtout, dont les auteurs se sont reconnus, le plus souvent explicitement, une parenté d'inspiration avec le mouvement. La plupart des ouvrages marquants ou du moins fondateurs de ce qu'il faut bien appeler aujourd'hui une « génération philosophique » sont en effet presque contemporains de la crise de Mai, soit qu'ils la précèdent légèrement, soit qu'ils lui succèdent immédiatement. Foucault, dont l'*Histoire de la folie* datait de 1961, publie *Les Mots et les choses* en 1966, *L'Archéologie du savoir* en 1969. Althusser, dont le *Pour Marx* et les premiers volumes de *Lire le Capital* étaient parus en 1965, prononce en février 1968 les conférences, publiées l'année suivante, *Lénine et la philosophie* et *Marx devant Hegel*. Derrida fait paraître en 1967 *L'Écriture et la Différence* et *De la grammatologie* ; lorsque, en octobre 1968, il prononce, dans un colloque organisé à New York, son texte intitulé *Les Fins de l'homme*, il ne manque pas de préciser, pour éclairer « l'horizon historique et politique » de l'exposé, qu'il fut rédigé en avril 1968 et dactylographié alors que « les universités de Paris étaient, pour la première fois à la demande d'un recteur, envahies par les forces de l'ordre social, puis réoccupées par les étudiants dans le mouvement d'ébranlement que vous savez »¹. C'est en 1966 qu'était paru le recueil des *Écrits*, où Lacan réunissait certains de ses textes cardinaux, en un temps qui devait par ailleurs constituer la grande époque de son « Séminaire ». *Les Héritiers*, de Bourdieu et Passeron, remontaient à 1964, et *La Reproduction* allait sortir en 1970. De même devaient apparaître, dans la foulée immédiate de Mai, les premiers ouvrages où Deleuze abandonnait le terrain de l'histoire de la philosophie, *Différence et répétition* et *Logique du sens* (1969). Cette concentration chronologique est assurément frappante. Dans les années, voire les mois qui précèdent directement la crise de Mai, se mettent en place des pensées dont il serait sans doute

1. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, 1972, p. 135.

absurde de prétendre qu'elles ont exercé une influence sur le cours des événements¹, mais qui peuvent avoir entretenu avec le mouvement de 1968 un rapport moins immédiat, mais non moins révélateur : ces publications et la révolte de Mai pourraient en effet avoir appartenu à un même phénomène culturel et en avoir constitué, en modes divers, comme des symptômes.

Cette hypothèse, que le simple examen de la chronologie ne fait que suggérer, se trouve singulièrement confirmée par diverses déclarations des protagonistes les plus en vue de la génération philosophique de 1960. On a déjà mentionné l'insistance de Derrida sur « l'horizon historique et politique » de son exposé consacré aux « fins de l'homme ». Un autre indice est particulièrement significatif. En 1977, dans un entretien, M. Foucault exprime avec beaucoup de netteté ce que fut la réception dominante des événements par les philosophes des années 68 : ce qu'il s'était efforcé d'expliquer (notamment dans *l'Histoire de la folie*) sur les liens entre savoir et pouvoir avait été accueilli, reconnaît-il, « par un grand silence dans la gauche intellectuelle française », mais il convient que cette indifférence, feinte ou réelle, n'était pas sans relation avec certaines limites de ses premiers travaux, – car « c'est seulement autour de 68, en dépit de la tradition marxiste et malgré le P.C., que toutes ces questions ont pris leur signification politique, avec une acuité que je n'avais pas soupçonnée et qui montrait combien mes livres antérieurs étaient encore timides et embarrassés »². Soit : Mai comme révélateur de la philosophie française à elle-même et en tout cas, pour Foucault, comme venant apporter au choix de ses problématiques une confirmation et

1. La dénégarion des influences intellectuelles est, en 1968, constante dans le discours des acteurs. Cf. par exemple D. Cohn-Bendit et J.-P. Duteuil, in *La Révolte étudiante*, p. 70 : « On a voulu nous "balancer" Marcuse comme maître à penser : plaisanterie. Personne chez nous n'a lu Marcuse. Certains lisent Marx, peut-être Bakounine, et, parmi les auteurs contemporains, Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Les militants politiques du Mouvement du 22 mars ont à peu près tous lu Sartre. Mais on ne peut considérer aucun auteur comme inspirateur du mouvement. »

2. « Vérité et pouvoir, entretien avec M. Fontana », *L'Arc*, n° 70, 1977, p. 17.

une impulsion décisives, à tel point que, croit-il devoir ajouter, « sans l'ouverture politique réalisée ces années-là, je n'aurais sans doute pas eu le courage de reprendre le fil de ces problèmes et de poursuivre mon enquête du côté de la pénalité, des prisons, des disciplines »¹.

Ce type de célébration, où la philosophie des « sixties » se reconnaît, avec le mouvement de 1968, une profonde parenté d'inspiration, n'est au demeurant pas isolé. On en rencontrerait des exemples jusque dans les travaux les plus récents, notamment chez J.-Fr. Lyotard qui, évoquant en 1984 ce qui lui semble rester « vivace » du marxisme, à savoir ce sens « du différend » comme ce dont la société est faite et dont doivent témoigner les « métiers de l'esprit » (et, parmi eux, celui du philosophe), estime utile de préciser : « Quelque chose comme cela a eu lieu en 68 »², manifestant ainsi une fois encore que le mouvement de Mai avait au fond rappelé l'esprit à ce qu'il est « voué » à penser. Même L. Althusser, qui, pour des raisons politiquement évidentes, ne pouvait faire preuve, à l'égard du gauchisme de Mai, des mêmes enthousiasmes, s'est laissé aller parfois à manifester envers le mouvement une certaine sympathie intellectuelle. Ainsi, dans un article de mai-juin 1969, souligne-t-il, contre la condamnation de la révolte étudiante par l'orthodoxie communiste (comme privée des nécessaires « lumières de classe » et donc comme destinée à sa récupération par la bourgeoisie), que la contestation était malgré tout « profondément progressiste » : mettant en question « l'appareil d'inculcation de l'idéologie bourgeoise par excellence qu'est le système scolaire capitaliste », le mouvement, irréductible à une manipulation par l'idéologie bourgeoise, mériterait de voir « reconnaître (sa) nouveauté sans précédent, (sa) réalité et (son)

1. Cf., dans le même sens, p. 20 : la mécanique du pouvoir n'a vraiment été analysée « qu'après 68, c'est-à-dire à partir de luttes quotidiennes et menées à la base, avec ceux qui avaient à se débattre dans les maillons les plus fins du réseau de pouvoirs », – et cela parce que grâce à Mai « le concret du pouvoir est apparu ».

2. J.-Fr. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, 1984, p. 29.

importance progressiste », en tant que révolte intellectuelle susceptible d'aider « objectivement la lutte révolutionnaire de la classe ouvrière sur le plan international et national »¹. En ce sens, Althusser aurait pu lui aussi écrire, comme Foucault, qu'avec Mai « le concret du pouvoir est apparu », en l'occurrence le concret de ce pouvoir idéologique dont le célèbre article ultérieur sur *Les Appareils idéologiques d'État*² analysera les rouages en se présentant à bien des égards comme la théorisation de ce que Mai avait révélé à ce sujet. Chacun dans leur style propre, les philosophes des « sixties » ont esquissé des interprétations de Mai 68 où ils s'efforçaient de suggérer que le mouvement avait en quelque sorte une portée philosophique, étroitement liée à leurs yeux à ce qu'eux-mêmes, à partir de leurs intérêts philosophiques spécifiques, tenaient pour les objets essentiels de leurs préoccupations théoriques.

MAI 68 : HUMANISME OU INDIVIDUALISME ?

Cette constatation, dont on pourrait sans peine multiplier les signes, ne laisse cependant pas d'être problématique. Il est clair tout d'abord, au-delà du consensus qu'on vient d'évoquer, que, dans leurs jugements théoriques autant que dans leurs appréciations, ces penseurs se sont rapportés différemment à Mai 68. Mais là n'est peut-être pas l'essentiel : ce qui à nos yeux fait, aujourd'hui encore, véritablement problème, tient à la signification qu'il convient d'attribuer aux événements de Mai au regard de la question qui travaille toute la pensée 68 : celle de l'humanisme.

On pourrait en effet être enclin, non sans raisons, à considérer Mai 68 – mises à part certaines tentations, d'ailleurs avortées, pour des formes d'action politique dont on sait ce qu'elles

1. L. Althusser, « À propos de l'article de Michel Verret sur "Mai étudiant" », *La Pensée*, mai-juin 1969, p. 11 sqq.

2. L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, juin 1970 ; repris in *Positions*, Ed. sociales, 1976.

ont pu devenir en Italie ou en Allemagne¹ – comme une résurgence de l'humanisme. Chacun le perçoit aujourd'hui, l'esprit du temps (« les années quatre-vingt », comme on dit) se plaît à redécouvrir les vertus de la « subjectivité » : qu'il s'agisse du consensus retrouvé autour de la morale des droits de l'homme, ou de la revendication croissante, même à gauche, d'une autonomie de l'individu ou de la société face à l'État, tout semble témoigner actuellement du renouveau d'un certain nombre de valeurs qui, en apparence, pourraient sembler à l'opposé de 68. Et pourtant, à y regarder d'un peu près, l'un des *leitmotive* de Mai n'a-t-il pas été la défense de l'homme contre le « système » ? Qu'on relise aujourd'hui ces étranges documents d'actualité que constituent les premières brochures parues au fil même des événements : l'insistance y est constante pour dénoncer l'« engrenage du système », pour mettre en cause la transformation des individus en « rouages qui assurent le fonctionnement de la société »² ; et si la révolution y prend si souvent la figure de la désintégration (de l'Université, de la société), c'est assurément au sens où il s'agit, pour le révolutionnaire, de faire exploser le monde ancien, mais aussi par référence au refus de se laisser « intégrer » dans ce qui nierait son individualité³. Dans ces aspirations à une existence « dés-intégrée », dans ces critiques de la bureaucratie comme « tendance à enfermer l'homme dans les limites d'une fonction »⁴, n'est-ce pas déjà, au-delà des formulations confuses et des absurdités conjonctu-

1. Cf. sur ce point Fr. Furet, A. Liniers et Ph. Raynaud, *Terrorisme et démocratie*, Fayard, 1985.

2. D. Cohn-Bendit, « Entretien avec J.-P. Sartre », in *La Révolte étudiante, les animateurs parlent*, Éd. du Seuil, juin 1968, p. 95. Cf. aussi p. 96 : Mai comme « rupture dans la cohésion du système », rupture dont « on peut profiter pour ouvrir des brèches ». Le thème de la brèche a aussi été abondamment développé par Ed. Morin, Cl. Lefort et J.-M. Coudray (C. Castoriadis) dans le recueil : *Mai 1968 : La Brèche, Premières réflexions sur les événements*, Fayard, 1968.

3. *La Révolte étudiante*, p. 95 : cf. l'opposition, rituelle, entre les « cadres bien intégrés » et les « révolutionnaires ». Cf. dans le même sens, p. 107 sq., la critique du Plan Fouchet, que le SNESup dénonce comme visant à faire de l'éducation un « facteur d'intégration sociale ».

4. Cl. Lefort, *La Brèche*, p. 41 (sur le « mythe de la rationalité du système »).

relles, la revalorisation de la « personne » comme telle qui s'affirme ? De cette filiation qui conduirait de la contestation de Mai au néo-humanisme des années quatre-vingt, on pourrait même trouver une confirmation supplémentaire dans la façon dont, depuis la fin des années soixante, la critique du P.C. n'a plus cessé d'accompagner la formulation des idéaux : de la dénonciation du Parti comme appareil bureaucratique traître à la cause de la révolution (et donc comme instrument d'intégration)¹ à sa condamnation comme complice des atteintes portées aux droits de l'homme en Pologne ou en Afghanistan, on disposerait là d'un fil susceptible de conduire vers la vérité de la révolte de Mai, savoir : le néo-humanisme comme devenir du gauchisme, avec, pour en témoigner, les parcours, emblématiques à cet égard, des figures médiatiquement les plus élaborées de la « nouvelle philosophie ».

L'interprétation de la crise de 1968, quant à sa signification et à son héritage réels, est toutefois plus complexe. Elle méritera d'être reprise avec soin. Car, sous d'autres rapports, une comparaison entre la fin des années soixante et le début des années quatre-vingt semble défier l'hypothèse d'une filiation et inviter bien plutôt à parler de rupture, ou de renversement du pour au contre : les revendications de 1968 ne portaient-elles pas en elles un projet *public* (celui d'un bouleversement de la société et de ses institutions, ou du moins de certaines d'entre elles, à commencer par l'Université), alors que chacun s'accorde à reconnaître dans l'idéologie des années quatre-vingt la mise en avant du culte des bonheurs *privés* et de la poursuite très libérale des projets individuels² ? La réalité d'une telle discontinuité ne saurait certes non plus être d'emblée tenue, sans autre examen, pour davantage assurée que celle d'une éventuelle

1. Cf. par exemple A. Geismar, *La Révolte étudiante*, p. 52 ; et aussi J.-P. Sartre, *Les communistes ont peur de la révolution*, Éd. J. Didier, 1968, p. 9 sqq.

2. Cf. sur ce point les belles analyses de G. Lipovetsky, dans *L'Ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983. Nous les discuterons dans notre chapitre II.

filiation, mais il y a là suffisamment matière à réflexion pour qu'on se garde des diagnostics hâtifs. Disons cependant dès maintenant qu'en créditant le mouvement de Mai – au demeurant infiniment divers – d'une visée globale « plutôt humaniste », on risque fort de se laisser piéger par une simple formule : car il se pourrait bien que 1968, dans sa défense du sujet contre le système, ait davantage partie liée avec l'individualisme contemporain qu'avec la tradition de l'humanisme. Pour parler le langage de Rousseau, la « liberté naturelle » n'est pas la « liberté morale », la faculté de faire ce que l'on veut, au-delà de toute entrave (individualisme), ne se confond pas nécessairement avec cette auto-nomie par laquelle l'homme de l'humanisme, à tort ou à raison, a cru pouvoir se distinguer de l'animalité.

L'ANTI-HUMANISME DE LA PENSÉE 68

Quoi qu'il en soit de cette question – que nous laisserons pour l'instant en suspens –, une chose au moins est claire : la philosophie française des années 68, elle, a résolument choisi le parti de l'anti-humanisme¹.

De la proclamation foucauldienne de « la mort de l'homme » telle qu'elle intervient pour clore *Les Mots et les choses*, à l'affirmation lacanienne du caractère radicalement anti-humaniste de la psychanalyse après « la découverte de Freud » selon laquelle « le centre véritable de l'être humain n'est désormais plus au même endroit que lui assignait toute une tradition humaniste »², – c'est la même conviction qui s'affirme : l'autonomie du sujet est une illusion, ce pour quoi, comme le souligne encore aujourd'hui J.-Fr. Lyotard, il appartiendrait à la

1. M. Dufrenne, dès 1968, a eu le mérite de repérer cette composante majeure de la philosophie française, et de la rapporter très justement à son ascendance heideggerienne. Les développements ultérieurs de la pensée 68 n'ont fait que confirmer son hypothèse. Cf. *Pour l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

2. Lacan, *Écrits*, Éd. du Seuil, p. 401.

pensée contemporaine de « se risquer au-delà des limites de l'anthropologie et de l'humanisme, sans concession à l'esprit du temps »¹. Dès 1968, dans son exposé sur *Les Fins de l'homme*, J. Derrida, pour sa part, ne manquait pas d'appeler à une « relève de l'humanisme », à une dissipation effective des « ténèbres de la métaphysique humaniste »², et de traquer jusque chez Heidegger, pourtant expert en matière d'anti-humanisme³, les survivances d'une « pensée de l'homme » : là où Heidegger ne pense en fait « contre l'humanisme » que parce qu'à ses yeux « l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme »⁴, donc en vue d'une « réévaluation ou revalorisation de l'essence et de la dignité de l'homme »⁵, il s'agit désormais d'ébranler beaucoup plus profondément l'humanisme en refusant toute assignation d'un « propre » de l'homme et en pensant résolument la fin ou la « relève de l'homme » comme « la fin de son propre »⁶. Si nous écoutons encore Althusser célébrer, dans le *Pour Marx*, la « définition de l'humanisme comme idéologie »⁷, présenter « la rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme philosophiques » comme « faisant un avec la découverte scientifique de Marx »⁸, et « parler ouvertement » d'un « anti-humanisme théorique » ou d'un « anti-humanisme philosophique de Marx » réduisant « en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme »⁹, le diagnostic d'un anti-humanisme général ne pourra plus guère faire de doute.

1. Lettre du 1^{er} juillet 1985 aux enseignants et chercheurs susceptibles de poser une candidature à un poste au « Collège international de philosophie ».

2. « Les Fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, p. 141.

3. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, Éd. Aubier, 1964, p. 119 : « Ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe. »

4. *Ibid.*, p. 75.

5. J. Derrida, *Marges*, p. 154.

6. *Marges*, p. 161.

7. L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 233.

8. *Ibid.*, p. 234.

9. *Ibid.*, p. 236.

POURQUOI L'ANTI-HUMANISME ?
 POURQUOI, DE NOUVEAU, L'HUMANISME ?

M. Gauchet, dans un article paru au seuil des années quatre-vingt, s'étonnait non sans raison « de la fortune soudain retrouvée par le thème et mot d'ordre des droits de l'homme qu'on avait cru, il y a peu, parmi les plus disqualifiés »¹. « Songeons, ajoutait-il, au sourire de commisération à peu près général qui aurait accueilli, il y a seulement trois ou quatre ans, l'idée de soulever au fond pareille question (...). Aussi bien les prétendus "droits" que le soi-disant "homme" auraient paru soit d'une étonnante incongruité pour les bienveillants, soit d'un obscurantisme suspect pour les vigilants », tant il est vrai que, « depuis le début des années soixante, c'est bien l'anti-humanisme que tout bon précis de structuralisme de la phase culminante nous présentait axiomatiquement comme le fin du fin de la pensée contemporaine, de Lacan à Foucault en passant par Althusser ».

Le diagnostic, certes, n'est pas douteux. Mais, vu d'aujourd'hui, nous avouons quelque difficulté à dire, du retour de l'humanisme ou de sa critique radicale dans les années soixante, lequel des deux est le plus étrange. Car au fond, pour quelles raisons la valorisation de l'homme comme tel a-t-elle été tenue par la génération de 1960 pour cela même qu'il fallait ébranler ou dénoncer ? Il va de soi que l'opposition de la pensée 68 à l'humanisme ne signifie aucunement qu'il eût été dans le projet d'une telle pensée de défendre la barbarie et de plaider en faveur de l'inhumain. En réalité, c'est même au nom des effets supposés catastrophiques (pour qui, sinon pour l'homme ?) de l'humanisme moderne que celui-ci devait apparaître comme l'ennemi de la pensée.

Sans entrer encore dans l'analyse des modalités spécifiques de cet anti-humanisme, il faut souligner, si l'on veut du moins

1. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, juillet-août 1980.

La pensée 68

Essai sur l'anti-humanisme contemporain

Mai 1968 n'a pas marqué seulement une fracture politique. Il a constitué aussi l'épicentre d'un mouvement intellectuel particulier à la France, mais de rayonnement mondial, dont les principaux représentants ont depuis lors dominé la scène publique. C'est à l'anatomie critique de ce courant de pensée que s'attache le présent ouvrage.

Il s'efforce, pour commencer, d'en établir l'unité d'inspiration, par-delà les polémiques et les divergences qui ont pu séparer les protagonistes du mouvement. Un type idéal du philosophe français des années soixante est ainsi proposé.

Le trait fondamental de la pensée 68, qui justifie qu'on la soumette à un examen en profondeur, c'est l'*anti-humanisme*. Ses motifs proclamés ne sont pas les mêmes. L'humanisme est dénoncé par les uns comme «idéologie petite-bourgeoise»; il est désigné par les autres comme illusion suprême de la métaphysique occidentale. Tous se retrouvent pour le répudier. Le phénomène remarquable de la pensée française des vingt dernières années aura de la sorte consisté dans la reprise et la radicalisation d'une tendance à l'œuvre de longue date dans la philosophie allemande, chez Marx, Nietzsche, Heidegger, et dans une certaine mesure Freud.

C'est donc au démontage sans complaisance du marxisme français, du nietzschéisme français, de l'heideggerianisme français et du freudisme à la française que procèdent Luc Ferry et Alain Renaut. Contre les errements et les mystifications d'une pensée faussement dénonciatrice, ils en appellent au renouveau d'une authentique philosophie critique.

Luc Ferry/Alain Renaut

Luc Ferry, agrégé de philosophie et professeur agrégé de Science politique à Lyon, est l'auteur d'une Philosophie politique (P.U.F.). Alain Renaut, agrégé de philosophie, docteur ès lettres et maître de conférences à Nantes, est l'auteur d'une thèse sur Fichte, à paraître aux P.U.F. sous le titre Système du Droit. Ils animent ensemble le Collège de philosophie depuis 1975; ils ont notamment écrit en commun Des droits de l'homme à l'idée républicaine, Paris, P.U.F., 1985.



9 782070 705351



Essai de la publication
85-XI A 70535 ISBN 2-07-070535-8

98 FF tc