

« Thème du thème » de la Loi. De Spinoza à Vološinov

Marc Maesschalck
Université catholique de Louvain

Abstract

“Theme of the theme” of the Law. From Spinoza to Vološinov

Rereading Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* in the light of Vološinov's theory of indirect speech, this article analyzes the process of establishing political order, focusing on its relationship with the expression of juridical law in a way that allows each otherness to be perceived as singular. Our guiding hypothesis is that a conception of the establishment of political order requires a clarification of the judgement operation aimed at securing a temporary articulation of two elements: the non-identity of the becoming self, and the non-identity of the multitude of wills. Vološinov's theory of indirect speech, applied to an analysis of the way in which political order is established, exposes the key issue of work on limiting the repetitive effects of imagining knowledge as identical to itself, by becoming able to act on the discursive gaps in the expression of juridical law and not just interpret them.

Keywords: Spinoza, Juridical Law, Indirect Speech, Vološinov, Marxist philosophy of language, Theological-Political Treatise

À l'aube du monde moderne, l'intérêt du *Traité théologico-politique* (TTP) de Spinoza est de poser la question de ce que pourrait être un mode autonome de rapport politique avec la religion en tant que cette dernière prétend dire ou énoncer, en sa vérité, la référence à une norme universelle de nature éthico-politique. Cette énonciation d'une référence – nécessaire pour toute forme de vie collective – est certes toujours en suspens de sa détermination concrète et historique par le pouvoir¹, mais elle est en même temps la clé de la composition permettant de relier souveraineté et multitude

(Tosel 2015, 157). L'intérêt d'un retour au miroir de Spinoza, en philosophie du droit est donc de sortir de l'entrelacs produit par le débat avec la représentation comme lieu de l'autoréférentialité et du signifiant vide. L'enjeu est d'abord d'en revenir aux *opérations fondamentales du jugement*, à savoir ces opérations judiciaires qui permettent à une collectivité d'instituer la représentation politique dans sa propre spécifique avec une volonté instituante, absolue et irréprésentable, hors-sens et pourtant essentiellement naturante.

Il n'est donc pas uniquement question avec Spinoza d'une limite du langage représentationnel et de son esthétisation dans une aporétique de la subjectivité désirante. La question primordiale du « dire la norme » est celle d'une composition possible du commun pour les volontés, – une composition toujours conditionnée intérieurement par l'autorisation d'un imaginaire relationnel permettant à chaque altérité d'être reconnue comme singulière et d'être traitée avec sollicitude, justice et charité. Cette référence fictionnelle à une Loi d'alliance n'a rien à voir avec un désir fusionnel, ni avec une pulsion d'anéantissement. Au contraire, il s'agit d'établir prudemment une correspondance entre, d'un côté, la non identité de soi à soi du devenir soi par l'amour du prochain (l'obéissance religieuse) et, d'un autre côté, la non identité nécessaire à n'importe quel ordre commun entre la structure souveraine et la multitude des volontés (l'obéissance civique ou le consentement à l'autorité instituée).

Il apparaît ainsi que le rapport à soi immanent à la constitution de l'ordre politique – le lien entre deux modes de l'obéissance – fournit la clé d'une intelligence de l'action au sein de cet ordre : il s'agit d'un processus pragmatique d'énonciation dont les opérations d'enchâssement permettent tout autant d'éviter l'illusion d'un savoir de l'Un Réel révélé par l'existence politique que de dépasser la simple dénonciation esthétisante de l'enfermement dans la répétition de cette illusion.

Il faut renouer avec ces opérations par lesquelles le droit passant par l'épreuve de son énonciation n'a d'autre choix que de se désunir pour exprimer de manière indirecte ce que son sujet doit adopter comme ligne de conduite : *il dit ce que dit* à chacun la règle du salut de tous (*salus populi*) et de la

sauvegarde de l'autorité - *securitas imperii* (Spinoza 1999, 614, lg 20-21). En suivant en particulier les travaux de Vološinov (2010), nous nous intéresserons donc, chez Spinoza, à ce qui exprime, dans le droit, *le thème du thème* de la Loi comme une forme de *parole dans la parole* ou de *parole sur la parole* qui est au cœur, selon notre approche, du dispositif réflexif du TTP. Il s'agit non seulement du Souverain *qui dit que ce que disent* la religion et la piété – *interpretes qua ratione* (Spinoza 1999, 614, lg 22), mais de cette charge unique de l'autorité – *officium potestatis* (Spinoza 1999, 614, lg 22) – qui consiste à dire ce que la pratique de la piété dit/ordonne à chacun : il s'agit de *determinare, judicare* et *imperare* mais à l'adresse d'un *unusquisque* qui entend de son côté suivre une *ratio vivendi* à l'égard de laquelle il en ira pour lui de *pietas* et d'*obedientia* envers le prochain (Spinoza 1999, 614, lg 19-24).

Il me semble donc que ce qui est en jeu pour un philosophe du droit dans le miroir spinoziste, c'est une double opération qui est loin d'être totalement clarifiée, mais qui manifeste la non-identité de soi à soi de tout énoncé fondant l'effectivité de l'autorité juridique. Il y a d'une part une autorité s'adressant à la puissance imaginative de la multitude et, d'autre part, une multitude elle-même soumise pour engager cette puissance à la médiation du tiers qui la limite ou la détermine. Légiférer ce serait dans ce sens, aux limites de l'énonciation, rappeler constamment la non identité qui provoquent la tergiversation infinie sur les conditions, le sens et les règles du partage.

Si on fixe, de l'extérieur, le bord du vide du signifiant-maître pour la multitude, on verrait naître dans l'ordre représentationnel l'obéissance au discours indirect de l'autorité déterminant le rapport à la limite, la règle de droit comme principe des principes, in-symbolisable, ou hors-sens, voire hors-norme, qui permet d'empêcher la répétition d'une illusion primitive ou d'un idéal d'unité, voire d'identité de la norme comme idéal du juste. Par cette idée du discours indirect de l'autorité, c'est d'abord la *fonction de représentation* de l'Un Réel du politique qui est mise en question à partir du trauma originaire et indéfiniment répété de la différence par rapport à l'autre, mais c'est également à l'intérieur du discours lui-même la

substitution d'une représentation à une autre qui prévaut, comme si du fait d'accepter l'aphasie du langage représentatif résultait un autre regard sur la limite de l'expérience de l'Un Réel.

Le recours au discours indirect permettrait ainsi d'indiquer *tout autant* la référence universelle à un principe d'autorité qui doit surdéterminer le sens de tous les rapports de pouvoir *et* la nécessaire particularisation dialectique des exigences de justice d'une multitude grâce au Tiers symbolique que permet d'instituer concrètement l'ordre politique. Mon hypothèse est que pour entendre la radicalité d'un tel recours au « thème du thème » de la Loi, il faut approfondir les deux opérations sous-jacentes à cette double face du discours indirect et tenter de mieux comprendre leur lien. De fait, il n'y a pas simple *juxtaposition* de l'universel et du particulier, de la constitution signifiante de l'ordre éthique et de la particularité du social alliant le principe politique de souveraineté à celui de l'obéissance volontaire. C'est l'*intrication* de ces deux dimensions qui est la clé de l'ordre politique, bien plus que leur juxtaposition. Mais comment penser cette intrication, si elle est pensable ?

La question d'une double face du discours indirect peut d'abord être clarifiée chez Spinoza, dans l'approche théologico-politique, à partir de la forme religieuse de l'autorité. C'est ce qu'on pourrait appeler, avec André Tosel, la double face du « signifiant-maître » de la « religion intérieure » (Tosel 2015, 150). D'un côté, la religion intérieure exprime la nécessité de fonder la justice sur la figure de l'autorité en tant que puissance transindividuelle déterminant toute symbolisation possible d'un ordre-en-commun, la *summa potestas, comme unique mandataire de Dieu*. D'un autre côté, elle exprime aussi la figure imaginaire particulière du signifié, l'*unusquisque* cherchant la piété et, donc, tentant de faire co-exister, par ses actes, de manière toujours transitoire, dans la figure d'un ordre de charité, la réalité de la raison politique et l'exigence impolitique d'un Royaume « qui n'est pas de ce monde » (Tosel 2015, 157 ; sur la théologie de la libération, voir Tosel 2015, 106-107).

Ce double rapport ne fonctionne, selon nous, qu'en régime de discours indirect et c'est Spinoza qui permet de cerner cet enjeu décisif. L'idée est que le Souverain qui interprète par décret ce qu'il en est de la juste pratique de la

piété dans la communauté politique procède à une forme d'opération d'enchâssement qui s'éclaire par les opérations du discours indirect : *le Souverain dit ce que dit la religion* et ceci renvoie, chez Spinoza, à la question de la fonction prophétique à l'égard du Royaume céleste dans la mesure où, pour sa part, *le prophète dit ce que dit Dieu*. Dans le miroir spinoziste, cet aspect de la question est important car il permet d'établir un certain parallélisme entre le chapitre XIII et le chapitre XIX du TTP et plus largement entre la parole prophétique et la parole souveraine en politique.

On peut sans doute être frappé par l'idée que d'un point de vue juridique, le pouvoir du souverain peut consister à légitimer par décret, c'est-à-dire à donner force de loi à des pratiques religieuses et à des préceptes. Mais l'idée d'un Souverain délimitant juridiquement la portée sociale des contenus de foi, administrant leur mode d'expression culturelle dans l'espace public ne relève pas uniquement d'un processus de soumission et d'incorporation d'un ordre à un autre. Il y a enchâssement de l'un dans l'autre par l'effet du discours de l'un reprenant et délimitant le discours de l'autre à l'intérieur de ses décrets. C'est un processus de *discours indirect* et pas uniquement de contrôle : il y a parole sur la parole et parole dans la parole ou, encore, reprise dans un « thème du thème de la parole d'autrui ».

Ces expressions sont empruntées au schéma d'analyse du discours indirect construit par l'une des figures majeures de la philosophie marxiste russe du langage Valentin Vološinov (2010, 363-381). Si l'on suit Vološinov, l'appréhension de la parole d'autrui dans la parole d'un locuteur relève d'une double structure d'enchâssement qui permet l'intégration de la parole dans la parole. Cette double structure réside d'un côté dans une forme de résonance intérieure avec le contexte et, d'un autre côté, dans un rapport avec les affects du locuteur concerné. Cette structure provient de deux opérations conjointes dans le discours indirect, lesquelles produisent précisément la mise en résonance de la parole d'autrui et sa mise en rapport avec le soi qui en assume la reprise. Ces deux opérations sont d'une part le *commentaire* qui accompagne et contextualise la parole d'autrui et, d'autre part, la *réplique* à cette parole qui s'amorce

toujours déjà dans la transmission du « thème du thème de la parole d'autrui » ; la réponse est en quelque sorte le signe barré du soi qui marque sa différenciation en réagissant et en ajustant son comportement².

Fixons d'abord les deux opérations dirigeant l'enchâssement, à savoir le commentaire et la réplique.

Si on lit le chapitre XIII du TTP de Spinoza à cette lumière, la double opération d'enchâssement y apparaît indiscutablement : d'un côté, le débat autour du nom de Yahvé et de la connaissance de ses attributs prend alors tout son sens. La parole des Patriarches sur la Parole de Dieu s'adapte à la culture de l'époque, elle est accompagnée par la glose des rédacteurs du *Pentateuque* qui suivent une règle coutumière (Spinoza 1999, 457, lg 19, 25-26). À l'inverse, le reproche que semble adresser Dieu à Moïse dans le livre de l'*Exode* est d'être tenté d'imposer sa propre glossologie sur les noms de Dieu plutôt que de s'en tenir comme ses pères à une forme plus abordable d'adaptation aux connaissances et aux coutumes de son époque (Spinoza 1999, 455, lg 19-35). Le commentaire dirige ainsi la transmission du sens des attributs divins lorsqu'il s'agit de *praedicare* (Spinoza 1999, 456, lg 11) ou de *dire ce que dit Dieu* : les Patriarches parlaient de ce que dit Jehova « parce que ce nom était, chez les juifs, l'objet du plus grand respect » (Spinoza 1999, 457, lg 26).

D'un autre côté, la parole du prophète doit favoriser aussi, par cette première opération d'adaptation au contexte de réception par la multitude, la possibilité de la *réplique*. Ce qui importe n'est pas un accroissement de connaissance par une sorte de dépassement d'un état des connaissances communes, mais que la parole reprise dans la parole puisse donner lieu à une règle d'action pratique de telle sorte que chacun puisse orienter sa liberté suivant des qualités de justice et de charité (Spinoza 1999, 459, lg 1-3). Sur ce point la structure de la parole de Jérémie, reprise par Spinoza, est fondamentale : *il dit au roi Joiaquim ce que dit Yehova à propos du comportement de son père Josias*. Ce discours indirect du prophète est adressé à un contexte de transgression des attentes de Yahvé : Jérémie met en perspective ce décalage (commentaire) et il crée un espace d'interpellation (réplique) par rapport à la vraie règle de

conduite que devrait adopter le « vassal » (*subditus*) du Dieu souverain qui le protège... (Spinoza 1999, 459, lg 5-7).

Cette forme de torsion prophétique met en perspective une sorte de « transcendance intérieure de la Loi qui récupère dans sa contextualisation sa fonction souveraine d'attention à la multitude au profit de la multitude ». Dans la parole de Jérémie, Jehova dit, parlant de Josias, « il a jugé du droit du pauvre et de l'indigent, et alors tout alla bien pour lui, car c'est cela me connaître » (*La Bible* 1981, Jr 22, 16³). On voit ainsi que le prophète dit ce que dit Dieu. Mais sa transmission suppose une double opération d'enchâssement : il contextualise la parole divine et prépare l'espace d'une réplique. « Jeremias expressissimis verbis docet » : il recourt au discours indirect...

Passons maintenant aux rapports du Souverain avec cette « impolitique » de la religion défendue par le discours indirect des prophètes. Le Souverain est présenté comme celui qui dit – par décret – ce que la religion dit.

Jérémie s'adressait au Souverain Joiaquim et il lui rappelait une « parole dans la parole prophétique » : Dieu disant *comment* Josias agissait pieusement. Au chapitre XIX, c'est le Souverain qui se tient en lieu et place du prophète, c'est à lui qu'il appartient de dire par ses décrets « comment chacun doit pratiquer la piété envers le prochain » (Spinoza 1999, 615, lg 25-26). Non seulement le Souverain a le droit (tant naturel que divin) de statuer sur la religion (Spinoza 1999, 531, lg 31), mais il en est le porte-parole ultime, il est *l'interprète* de la religion : il dit ce que dit la religion.

Ce mécanisme de transformation politique du prophétisme accroît d'une certaine manière la responsabilité collective à l'égard de la loi suprême, laquelle n'est autre que le salut du peuple (Spinoza 1999, 615, lg 19) : Jérémie s'adressait au Roi-vassal pour l'enjoindre de respecter le sens de la justice voulue par Dieu (d'une part garantir l'égalité des droits (Spinoza 1999, 523, lg 16) et, d'autre part, renforcer la sollicitude face à l'inégalité). Indirectement, il réclamait ainsi que le vassal respecte son devoir de protection des sujets du Roi-suzerain.

Mais lorsque le Souverain s'adresse à ses sujets comme porte-parole de ce que dit la loi religieuse, il les traite désormais aussi en vassaux, dotés d'une puissance d'action, capables d'agir

dans leur environnement. Le Souverain dit à ses sujets comment Dieu leur commande de pratiquer la justice et la charité : par ce discours indirect, le commandement divin s'accommode à l'ordre républicain, il y acquiert droit de cité, mais en même temps, les sujets sont investis d'une puissance d'action en rapport avec la conservation de la République. Leur obéissance aux décrets souverains n'est ni neutre ni passive, ni encore moins servile : il s'agit d'ordonner le culte de la piété rendue à Dieu en fonction de « ce qui est nécessaire au salut du peuple et à la sécurité de l'État » (Spinoza 1999, 615, lg 22-23). L'orientation de cette action dépend fondamentalement du discours indirect du Souverain interprétant le commandement de piété.

Mais qu'en est-il de cette orientation ? Est-elle, notamment, au sens de Vološinov, une orientation dogmatique (transmission linéaire/reproduction) ou plutôt une orientation active, voire réactive (transmission créatrice/imagination) ?

La réplique qu'appelle *le thème du thème* porté par les décrets du souverain ne consiste pas à reproduire la loi religieuse dans la loi civile, à s'en tenir aux mots ; il est question du seul commandement qui résume le comportement qui plaît à Dieu, celui de la piété. Il s'agit plus précisément de donner sa mesure, sa proportion à l'action pieuse, en fonction de ce qui est utile au bien commun et à la sécurité de l'État, de déterminer de quelle façon (*qua ratione*) elle peut y contribuer. L'attention souveraine au bien commun est ainsi signifiée et mise en jeu par le rapport décretaal à la puissance imaginative de la multitude. Non seulement, il y a un écart possible entre le commandement et sa mise en œuvre comme une sorte de fluctuation interne de l'action pieuse (*orientation active*), mais il y a aussi fluctuation de la posture souveraine qui demeure incomplète dans sa détermination de l'action (*orientation réactive*).

Certes, il est possible d'adapter la piété à l'utilité publique et dès lors d'agir conformément au maintien de l'ordre commun, mais à la condition de se donner/d'imaginer les moyens de participer à la communauté politique dans laquelle on vit de manière à y produire une vie bonne... (Spinoza 1999, 615, lg 30-31). Et sur ce point, Spinoza rappelle précisément la figure de Jérémie, en recourant au même verbe *docere*, pour signaler l'adaptation de Jérémie au contexte de l'exil et cette

parole *disant ce que dit la religion*, à savoir que le salut de la cité babylonienne doit désormais orienter (activement) le sens de la piété du peuple⁴.

On retrouve donc les deux opérations déterminantes du discours indirect tel que l'analysait Vološinov : 1/ l'interprétation qui contextualise vers la communauté prochaine ; 2/ la réplique qui prépare la sollicitation de la puissance imaginative. Le droit énoncé par le Souverain crée ainsi l'espace *qua ratione* permettant la seule réponse profitable (véritable transformation intérieure) pour les sujets, il *détermine* un cadre pour pratiquer la piété envers le prochain, imaginer la pratique qui rend vivante (*ratio vivendi*) la piété.

Ce que met en évidence ce processus d'énonciation souveraine du droit chez Spinoza, c'est une condition interne de l'énoncé juridique lui-même quand il tend à se composer en fonction d'un rapport à la puissance effectuant de la multitude. La mesure énoncée formellement doit se dissocier non seulement de son effectuation pratique par la multitude, mais également du contrôle de cette effectuation. C'est dans cette double dissociation, dans ces « écarts discursifs », que réside l'enjeu proprement dit d'une théorie du thème de la Loi.

Dans cet écart de soi à soi de la loi n'apparaît pas uniquement une forme d'incomplétude de la parole souveraine, elle-même soumise au devenir de la parole qu'elle a incorporée pour l'intérêt de tous. Apparaît surtout la puissance de l'orientation réactive de ce discours indirect par lequel se transmet l'autorité d'agir dans le sens et la direction indiquée. Comment encadrer, administrer cette réactivité autorisée ? C'est en fonction du rôle de cet écart réactif qu'il apparaît que, contrairement au prophète qui ne peut rien commander au Roi en définitive, le Souverain n'est pas dans un processus d'interpellation prophétique, mais dans un processus de *délégation* (Spinoza 1999, 625, lg 17-21) et d'accompagnement. Il détermine par décret une orientation d'action qui permet un apprentissage *encadré* de la piété, lequel peut être délégué à des chargés de mission (ministres), toujours au service notons-le d'une puissance d'action des sujets rapportée à la sauvegarde de l'intérêt commun (*utilitas reipublicae*).

Il y a ainsi *tercéisation* de la relation instituante, ce qui n'existe pas dans le mode prophétique. Le Souverain se rapporte à l'autorité déléguée à ses sujets à travers le pouvoir de suivi de la formation (éducation) des capacités d'élection des moyens de la piété.

La question de l'autorité politique n'est pas uniquement de savoir-décréter, c'est-à-dire de savoir dire ce que dit la règle pour s'orienter activement. Il y a un préalable plus fondamental qui concerne la non identité du droit de soi à soi, son rapport à la nécessité de sa sauvegarde comme forme, qui concerne à la fois son rapport à la *promesse* qu'il entend incarner comme autorité de suivi dans l'application des lois, mais aussi son rapport aux *écarts discursifs* de la multitude dont la puissance créatrice ne lui est pas acquise, même si elle n'existe qu'en fonction du postulat de son adaptation au sens prescrit...

L'énonciation juridique prend corps dans ces *écarts discursifs* comme autant de segments d'attention, là où commencent à se manifester les déplacements de la pratique à l'encontre des effets de répétition du discours direct de domination et de vérité. C'est dans ces répétitions que commence à se manifester l'effet saturant de l'usage non réflexif des règles, comme autant de solutions toutes prêtes pour garantir soi – moi – ou nous dans l'identité de soi à soi. L'enjeu de la théorie du discours indirect appliquée à la Loi réside dans un travail de limitation des effets de répétition (transmission dogmatique), en devenant capable d'agir sur les écarts discursifs et pas uniquement d'interpréter ou de représenter des écarts à traverser et à dépasser. Ce n'est en aucun cas la forme vide d'un signifiant-maître qui garantit la puissance des énoncés juridiques, pas plus que le hors-sens d'une vie nue, mais l'usage de leur non-identité. Dire ce que dit la règle c'est à la fois *déléguer* une politique d'apprentissage et *coopérer* avec la puissance imaginative des multitudes. Ce discours indirect déplace constamment vers le lien déterminant que l'ordre juridique entretient avec *la puissance hors-norme des sujets* qui conditionnent radicalement la sauvegarde de cet ordre comme forme du collectif. Ce qui garantit la puissance des énoncés juridiques, c'est *l'usage* de leur non-identité, l'usage de l'écart discursif entre apprentissage et imagination, et cet usage

doit sans cesse être renégocié pour permettre une attention de résistance à la fermeture dogmatique des normes.

C'est aussi par cette référence au discours indirect du droit qu'il est possible, à notre avis, de repenser l'émancipation, en la délivrant de son fantasme de maîtrise inconditionnelle et en l'ouvrant à la réappropriation des masses subalternes, à leur usage des « écarts discursifs » de la justiciabilité du social.

NOTES

¹ Comme le souligne André Tosel (2015, 159).

² Vološinov va même jusqu'à distinguer, dans ce travail second de la réplique, une orientation active et une orientation réactive. Il indique d'abord que ces orientations s'écartent de la transmission linéaire propre au rapport dogmatique à la parole de l'autre qui tend à effacer l'incertitude provoquée par les deux niveaux de parole. La force créatrice du discours indirect réside dans la manière dont il peut tirer parti de son incertitude et créer à partir d'elle des orientations d'action. Celles-ci tiennent compte soit de la non-identité de la parole transmise (orientation active) soit de la non-identité de la position de transmetteur qui prend alors conscience de sa propre relativité dans l'acte de transmission (orientation réactive).

³ « 15. Règnes-tu, oui, toi, pour rivaliser avec des cèdres ? Ton père n'a-t-il pas mangé, bu, fait jugement et justification, c'était alors en bien pour lui ? 16. Il rendait la sentence de l'humilié et du pauvre. C'était alors un bien. N'est-ce pas cela, me pénétrer ? harangue de IHVH-Adonai » (suivant la traduction de la Bible réalisée par André Chouraqui : <http://nachouraqui.tripod.com/id81.htm>).

⁴ Jr 29, 7-8, 11 : « 7. Demandez la paix de la ville, là où je vous ai exilés. Priez pour elle IHVH-Adonai : oui, dans sa paix, la paix sera pour vous ! 8. Oui, ainsi dit IHVH-Adonai Sebaot, l'Elohim d'Israël: Qu'ils ne vous abusent pas, vos inspirés, qui sont parmi vous, et vos charmeurs; n'entendez pas vos rêves, dont vous rêvez. (...) 11. Oui, moi-même je pénètre les pensées que moi-même je pense sur vous, harangue de IHVH-Adonai: pensées de paix, non de malheur, pour vous donner l'avenir et l'espoir » (suivant la traduction de la Bible réalisée par André Chouraqui, *op. cit.*).

REFERENCES

La Bible. Traduite commentée par André Chouraqui. URL : <http://nachouraqui.tripod.com/id81.htm>.

Spinoza, Baruch. 1999. *Œuvres III, Traité théologico-politique*. Trad. Lagrée J. et Moreau P.-F. Paris : PUF.

Tosel, André. 2015. *Nous citoyens, laïques et fraternels*. Paris : Kimé.

Vološinov, Valentin. 2010. *Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*. Trad. Sériot P. et Tytkowski-Ageeva I. Limoges : Lambert-Lucas, Limoges.

Marc Maesschalck est Professeur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain et Directeur du Centre de Philosophie du Droit. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur l'idéalisme allemand, sur l'éthique et la philosophie sociale et politique, ainsi que sur la théorie du droit. Parmi ses publications on peut citer *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling* (1989), *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatiques contextuelle* (2001) et, plus récemment, *La cause du sujet* (2014).

Adresse:

Marc Maesschalck PJTD
Collège Thomas More,
Place Montesquieu 2/L.2.07.01
1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Email: marc.maesschalck@uclouvain.be