

Pierre Dardot construire des institutions qui libèrent Entretien avec Pierre Dardot

Éric Martin

Numéro 311, printemps 2016

Environnement

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/80442ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martin, É. (2016). Pierre Dardot construire des institutions qui libèrent : entretien avec Pierre Dardot. *Liberté*, (311), 8–13.

**PIERRE
DARDOT**
CONSTRUIRE
DES
INSTITUTIONS
QUI LIBÈRENT

Depuis plusieurs années, le philosophe **Pierre Dardot**, en collaboration avec le sociologue Christian Laval, interroge, analyse et critique le néolibéralisme, tout en réactualisant la pensée de Marx. Leur dernier ouvrage, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, s'intéresse à la création d'institutions du commun pour contrer la dévastation actuelle de la solidarité sociale. *Liberté* a rencontré Pierre Dardot lors de son passage à Montréal en novembre dernier.

Propos recueillis par **Éric Martin**

LIBERTÉ — Pourriez-vous tout d'abord évoquer pour nous votre parcours et notamment votre collaboration avec Christian Laval.

PIERRE DARDOT — Je suis philosophe de formation, Christian est quant à lui sociologue. Nous tenons beaucoup à une pratique de l'interdisciplinarité qui relève déjà, à sa manière, d'une sorte de « commun intellectuel », puisqu'elle a permis la rédaction de quatre ouvrages, soit *Sauver Marx ?*; *La nouvelle raison du monde*; *Marx, prénom : Karl*; et *Commun*. Au-delà des titres, tels agrégation ou doctorat, nos biographies ne ressemblent guère à celles d'universitaires classiques. Relativement au monde académique, nous avons longtemps été des « outsiders » et, à bien des égards, le sommes restés. Nous ne nous en sommes jamais plaints, car cela nous a donné une grande indépendance dans nos travaux de recherche.

Nous avons ainsi échappé aux contraintes institutionnelles et aux injonctions bureaucratiques qui pèsent

lourdement sur le travail des chercheurs en titre et qui conduisent trop souvent au conformisme et au carriérisme. N'ayant eu par bonheur aucun besoin de financement, nous avons pu rester à l'écart de tous ces grands programmes qui tendent à normaliser la recherche selon une logique étroitement utilitariste. Nous avons créé notre propre espace de travail, nos propres rythmes et nos propres manières d'avancer sans rien concéder aux contraintes de publication d'articles ou aux impératifs de « reconnaissance par les pairs ». Ainsi est né au printemps 2004 un groupe d'études et de recherches dénommé « Question Marx », dont l'objectif déclaré était, et reste d'ailleurs, de contribuer à l'indispensable renouveau de la pensée critique. Il s'agissait pour nous d'interroger de manière radicale un certain nombre de schèmes intellectuels hérités du marxisme, dont notamment la croyance en un progrès historique engendré par l'autodéveloppement du capital – ce que nous appelons la

« croyance progressiste » –, schèmes qui nous semblaient faire obstacle à la tâche consistant à affronter intellectuellement et politiquement le néolibéralisme.

Ce qui nous importait était la qualité de la pratique intellectuelle effectivement mise en œuvre, en aucun cas la position statutaire. « Question Marx » a accueilli en son sein aussi bien des universitaires que des personnes extérieures au champ de l'université. Nous pensons en effet que les universitaires en titre n'ont aucune prérogative particulière ou aucun rôle privilégié à jouer lorsqu'il s'agit de participer au renouvellement de la pensée critique. Nous avons également voulu rester en contact avec les mouvements sociaux, en intervenant assez souvent dans le cadre de mouvements altermondialistes, de syndicats (enseignants en particulier), de collectifs professionnels ouverts, dont des collectifs de psychiatres et de patients, d'associations très diverses comme, par exemple, une association pour la démocratie locale dans la banlieue parisienne de Mantes-la-Jolie. À leur égard, notre rapport est non d'appartenance, mais d'interlocution, ce qui veut dire que nous discutons volontiers leurs analyses et leurs propositions afin de nous en nourrir.

D'une manière plus générale, il nous semble que c'est la figure même de l'intellectuel qui doit être radicalement interrogée, tout particulièrement en France, en raison du modèle qu'elle a fini par imposer, et ce, depuis la fin du XIX^e siècle. Selon nous, il convient de *renoncer au magistère de l'intellectuel*. Les intellectuels critiques n'ont pas pour vocation d'adopter la posture du maître, ils ont à être, aux côtés des acteurs politiques et sociaux, les coproducteurs de la démocratie à venir.

C'est ce renoncement au magistère de l'intellectuel, donc, qui vous permet de poser les problèmes autrement, par exemple, lorsque vous avancez que le néolibéralisme n'a pas à être compris comme un « désengagement de l'État », mais comme une nouvelle forme de « gouvernementalité ».

En partie, oui. La plupart des économistes et des responsables politiques comprennent le néolibéralisme comme la traduction en matière de politique économique d'une doctrine ou d'une idéologie qui consacrerait la toute-puissance du marché. C'est d'ailleurs ainsi que continuent de l'analyser aujourd'hui certains économistes néo-keynésiens, tel Paul Krugman, Joseph Stiglitz, ou encore Thomas Piketty. Stiglitz, en particulier, avait hâtivement affirmé que « le néolibéralisme était mort » avec la crise de 2008. Leur méprise commune a été de réduire le néolibéralisme à une erreur théorique ayant entraîné des politiques économiques inefficaces ou contre-productives. Il suffirait par conséquent de changer de politique économique, grâce à un sursaut volontariste, pour en finir avec le néolibéralisme.

Au contraire, pour nous, le néolibéralisme est tout autre chose qu'un retour au libéralisme classique et à sa croyance en un « cours naturel des choses ». Il n'est pas analysable comme un effet passif de la pression extérieure

du marché sur les États, comme l'expression superstructurelle d'un capitalisme financier devenu si puissant qu'il ne pouvait être contenu par les réglementations du fordisme. D'une manière plus générale, il faut en finir avec une conception essentiellement *négative* du néolibéralisme selon laquelle ce dernier ne ferait que « débrider » la finance ou que « libérer » les forces du capital en « supprimant » toutes les règles, en « défaisant » les institutions, en « détruisant » l'État social, etc. Nous parlons avec Foucault de « raison » ou de « rationalité » gouvernementale pour indiquer qu'il s'agit d'une logique normative qui opère sur le plan des pratiques gouvernementales et qui est très loin de ne concerner que le champ de l'économie.

Par « gouvernement » il ne faut pas seulement entendre l'institution qui dirige l'État, mais, bien plus largement, l'activité qui consiste à conduire les hommes ou mieux, à « conduire leur conduite » en les mettant dans des situations de marché où ils ont à choisir entre plusieurs actions possibles. C'est en ce sens que l'on cherche à gouverner les hommes *par* leur liberté. Cette liberté n'est donc pas pure illusion, elle a une certaine réalité au moins en ce sens que l'on ne commande pas directement à l'individu de se conduire de telle ou telle manière et que plusieurs actions possibles s'offrent à lui. Mais, en même temps, on joue sur les conditions dans lesquelles on l'a placé pour obtenir de lui qu'il se conduise selon la logique de la maximisation de son intérêt propre. On a donc affaire à un mode de gouvernement des hommes qui a un caractère général et affecte toutes les institutions. Schématiquement, on peut dire que cette rationalité réalise l'extension de la logique du marché, qui est celle de la concurrence entre entreprises, au-delà de la stricte sphère du marché. Elle ne consiste pas à tout marchandiser, mais plutôt à généraliser le modèle de l'entreprise à toutes les relations sociales, ce qui est très différent.

Cela vaut au premier chef de l'État lui-même, qui a subi ces dernières années des transformations très profondes au point de devenir lui-même un acteur néolibéral à part entière, un véritable État entrepreneurial.

L'État change donc de nature ?

Tout à fait. Nous n'avons pas affaire à un retour de l'État « veilleur de nuit » du libéralisme du XIX^e, c'est-à-dire à un État minimal qui se bornerait à garantir la sécurité des propriétaires. Ce libéralisme adepte du « laisser-faire » se préoccupait avant tout de déterminer les limites de l'action gouvernementale. Avec le néolibéralisme il ne s'agit plus de limiter cette dernière mais de l'étendre ; ou, plus exactement, de transformer l'État jusque dans son fonctionnement interne de manière à faire de lui le levier de l'extension de la logique du marché au-delà du marché. L'État néolibéral est en ce sens *interventionniste* et non « laisser-fairiste ». Par l'édiction de nouvelles normes juridiques, par leur coproduction avec les grandes entreprises multinationales, il œuvre activement à construire des dispositifs de pouvoir favorisant la

création de situations de concurrence et l'évaluation de la performance des individus. À travers ces dispositifs, on vise à transformer le rapport que chaque individu entretient avec lui-même : chacun doit apprendre à se considérer lui-même comme une entreprise en concurrence avec les autres. Il ne s'agit plus du rapport que le salarié pouvait entretenir avec sa propre force de travail, avec une marchandise qu'il possédait et pouvait vendre à un prix plus ou moins élevé selon les rapports de forces. Il s'agit de l'entreprise que l'on est pour soi-même ou du capital que l'on est soi-même, autrement dit de la valeur que le sujet est pour lui-même et qu'il a à valoriser désormais tout au long de sa vie. Les politiques éducatives et universitaires sont à cet égard de parfaits exemples de ce qu'est cette politique néolibérale du « capital humain ».

L'important est de comprendre que le néolibéralisme a pris aujourd'hui la dimension d'un système politico-institutionnel qui obéit toujours plus à une logique d'*autorenforcement*, au point que la crise est devenue un véritable *mode de gouvernement*, loin d'être vécue comme une rupture soudaine obligeant à une réorientation.

Pour comprendre cela, et penser le dépassement du capitalisme actuel, vous insistez sur l'importance de revenir à Marx. Pourquoi ?

Nous tenons en effet à insister sur le fait que Marx gagne à être lu et relu à partir des conditions qui constituent notre présent. Il ne s'agit en aucun cas pour nous de céder à la vogue d'un « retour à Marx », à la manière du « retour à Kant » au début du xx^e siècle avec l'École de Marbourg en Allemagne et qui fut un retour à la lettre du système kantien. Il s'agit ici de l'« actualité » de Marx. Pour beaucoup l'actualité de Marx viendrait de la vérité de ses énoncés : pour les uns, il aurait fait preuve d'une clairvoyance quasi prophétique en prévoyant la mondialisation ; pour les autres, il aurait prédit l'inévitabilité des crises périodiques du capitalisme. La divergence entre ces deux tendances porte sur le seul point de savoir ce qui fait l'actualité de Marx, mais sur le fond d'un accord foncier plus ou moins tacite : dans tous les cas, on cherche à établir que les prédictions de Marx ont été vérifiées. C'est précisément cette notion d'une « actualité-vérité » ou « vérification » que l'on doit remettre en question d'une manière radicale.

On peut entendre le terme même d'« actualité » en deux sens très différents. Selon le premier, est actuel ce qui est présent au sens temporel le plus restreint, ce qui appartient au présent le plus ponctuel et le plus passager. L'actualité de Marx ferait ainsi de lui « notre contemporain » en ce que sa pensée appartiendrait à notre présent par sa dimension de vérité. On dira alors de Marx qu'il est « plus que jamais d'actualité » ou « encore d'actualité ». Par contre, selon un second sens, aujourd'hui largement refoulé au profit du premier, est actuel ce qui est pourvu d'une « force agissante ». Ce sens renvoie à l'idée d'acte ou d'activité contenue dans le terme scolastique d'*actualitas* : l'actualité définit alors ce qui est en acte et pas simplement

en puissance, ce qui implique l'idée d'achèvement ou d'accomplissement. On voit où se situe la différence entre les deux sens. Tandis que ce qui est actuel au sens de temporellement présent est toujours susceptible de disparaître, ce qui est actuel au second sens possède la perfection intemporelle de ce à quoi rien ne manque. D'un certain point de vue, le marxisme n'a cessé de jouer sur les deux registres en passant volontiers de l'idée d'une actualité intemporelle due à la systématité interne – comme disait Lénine, la théorie de Marx est « toute-puissante »

« Le néolibéralisme a pris aujourd'hui la dimension d'un système politico-institutionnel qui obéit toujours plus à une logique d'autorenforcement. »

parce qu'elle est « cohérente », « harmonieuse et complète » – à celle d'une actualité par vérification empirique de la théorie dans le présent, quitte à faire de la première actualité le garant de la seconde.

Marx serait donc doublement actuel ?

En fait, pour penser l'actualité de Marx, il faut se résoudre à trancher le nœud qui rattache l'actualité à la vérité. C'est qu'il s'agit ici de l'actualité d'une pensée *comme pensée*, et non de l'actualité de tel ou tel énoncé considéré isolément dans son rapport aux faits. Si la pensée de Marx est actuelle, c'est parce qu'elle est en elle-même active. Elle produit des effets d'intelligibilité sur notre monde et, corrélativement, sur notre propre situation à l'intérieur de ce monde. Elle n'est donc pas d'actualité parce que la crise qui dure depuis 2008 la ferait telle, elle est actuelle en ce qu'elle agit sur notre présent, elle éclaire d'une lumière vive ce par quoi il est *notre* présent, et non un présent quelconque. L'actualité de Marx rend donc toute « actualisation » superflue, puisque l'actualisation consiste à rendre actuel ce qui ne l'est pas de soi-même.

Pour nous, en revanche, l'actualité de Marx tient aux tensions qui la travaillent et qui lui interdisent de se

refermer tout à fait sur elle-même dans la cohérence inen-tamable d'une démonstration réussie. Paradoxalement, c'est l'échec de Marx à surmonter la disjonction entre logique de l'autodéveloppement du capital et logique de l'affrontement entre les classes qui fait toute son actualité, et non l'achèvement de son projet qui aurait consisté à déduire le cours de l'affrontement des classes de la logique du capital comme système. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que cette disjonction indépassable a pris pour nous le sens d'une tâche d'ordre stratégique. Chez Marx, « dialectique du capital » peut signifier le procès par lequel le capital se fait monde en assimilant toute extériorité, mais aussi l'action des contradictions qui pousse le capital au-delà de lui-même. Nous ne devons pas miser sur la « dialectique » du capital au sens des « contradictions immanentes » censées œuvrer de l'intérieur au dépassement du système, nous devons bien plutôt identifier des « points de faille » sur lesquels prendre appui dans notre combat. On en arrive donc à l'idée d'une actualité qui réside non dans la force d'un achèvement, mais bien dans la forme singulière d'un inachèvement qui est inscrit dans le projet même de Marx. L'actualité de Marx consiste proprement dans la force agissante d'un inachèvement qui nous fait toujours penser.

Pour vous, donc, il ne s'agit pas seulement de critiquer le capitalisme. Il importe également d'imaginer une façon de s'en extraire. À cet égard, j'aimerais vous entendre sur la question du « commun », qui, selon vous, s'impose aujourd'hui « comme le terme central de l'alternative politique pour le XXI^e siècle ».

Le chapitre 10 de *Commun*, notre ouvrage sur la question, est tout entier consacré à élaborer ce concept de « praxis instituante » et à lui donner sa pleine portée philosophique et politique. On peut le considérer comme une porte d'entrée privilégiée pour la lecture du livre, ou en tout cas comme une voie d'accès à son cœur même. Il s'agit en effet de signifier que l'institution telle que nous l'entendons procède, non de la transmission inconsciente d'anciennes coutumes ou de l'édiction du droit par un État qui s'en réserverait le monopole, mais d'une praxis autonome. La révolution elle-même, comprise dans le post-scriptum de l'ouvrage comme auto-institution de la société et non comme prise du pouvoir par une minorité, procède de la praxis instituante au sens où elle constitue ce moment où cette praxis s'élargit à l'échelle de toute la société.

Comment entendre ce concept dans toute sa force ? Ce qui nous paraît essentiel, c'est de réinterroger l'idée même d'institution de manière à libérer la dimension de l'instituant qui a trop longtemps été recouverte par celle de l'institué. C'est en quoi nous avons renoué avec la pensée de Castoriadis sur l'« imaginaire instituant » comme source de nouvelles significations sociales. « Institution » peut signifier l'acte d'instituer aussi bien que le résultat de cet acte. Si l'on privilégie le second sens, on aboutira à une conception de l'institution comme appareil de pouvoir

qui fonctionne grâce à la coercition, afin de se soumettre les individus qui en sont membres. Mais il ne suffit pas de centrer son attention sur l'acte instituant, encore faut-il préciser en quoi cet acte consiste. On peut le faire tout d'abord négativement. Instituer, ce n'est ni « constituer » ni « institutionnaliser ». Constituer est l'acte d'un sujet souverain, qui fait exister par une décision absolue ce qui n'existe pas du tout : tout un courant de la philosophie politique moderne (à la suite de Carl Schmitt) célèbre l'acte constituant comme un acte de volonté qui serait l'équivalent séculier de la création divine ex nihilo. Institutionnaliser, c'est, tout à l'inverse, se borner à reconnaître après-coup quelque chose qui existe déjà depuis longtemps, par exemple sous forme de coutume ou d'habitude. On complètera de manière positive en disant qu'instituer, c'est faire du nouveau, non pas à partir de rien, mais toujours à partir de ce qui existe déjà. C'est en ce point que nous nous séparons de Castoriadis, qui parle volontiers de création ex nihilo à propos de l'imaginaire instituant, et retrouvons Marx, qui insiste quant à lui sur le caractère toujours conditionné de la praxis. Pour ce dernier, rappelons-le, toute activité humaine présente deux côtés proprement indissociables : d'un côté, elle doit toujours s'exercer dans des conditions données, qu'elle « trouve déjà là » et ne crée pas ; d'un autre côté, elle transforme ces conditions dont elle hérite et produit par là de nouvelles conditions. La praxis émancipatrice ne peut faire exception à cette règle qui vaut pour toute praxis, elle doit inventer du nouveau à partir de conditions qui s'imposent à elle.

Et en quoi cela est-il si important dans le combat contre la rationalité néolibérale ?

En ce que cette rationalité œuvre à la création de situations de concurrence qui opèrent une véritable mise en condition des individus. La question est par conséquent de savoir comment faire échec à l'emprise de cette rationalité. Il nous semble que cela n'est possible que si on prend la peine de construire collectivement d'autres conditions procédant d'une raison alternative à celle du capital. C'est cette raison que nous appelons la « raison du commun ». Or, pour nous, *le commun est affaire d'institution*. C'est là tout ce qui nous sépare de Negri, pour qui le commun est affaire de *production* et non d'institution, ce qui l'autorise à parler d'un « communisme spontané » ou « élémentaire ». Selon nous, la praxis émancipatrice est une praxis instituante et non une production, précisément en ce qu'elle œuvre à instituer du commun, sous les formes les plus diverses, et dans les lieux les plus variés. Pensons, par exemple, à l'hôpital, à l'école, au logement, à la ville, à la culture. Il peut s'agir aussi bien d'insuffler une nouvelle vie à une institution déjà existante que de créer de nouvelles institutions. Par exemple, ouvrir un service jusqu'à présent fermé dans un hôpital psychiatrique au terme d'une discussion prolongée et patiente avec les soignants et les patients relève d'une praxis instituante, même si c'est à un niveau très modeste, d'ordre micropolitique. Mais

occuper un lieu abandonné pour en déterminer démocratiquement les règles d'usage, comme à l'Asilo de Naples, dédié à la danse, au théâtre et au cinéma, voilà qui relève aussi de la praxis instituante.

Quel est le lieu du commun ?

Il faut commencer par affirmer que l'institution d'un commun implique l'inscription dans un lieu, ou plutôt la circonscription d'un lieu ou d'un espace. Cette circonscription n'est pas préalable à l'acte instituant, elle ne fait qu'un avec l'acte lui-même. Pas seulement en ce que l'acte ouvre un espace institutionnel fait de règles, mais aussi en ce que cet espace institutionnel renvoie lui-même à la délimitation d'un espace physique, qui peut être un édifice, une ville, une réalité géographique plus vaste comme un territoire ou une région, etc. L'institution du commun obéit à ce que l'on pourrait appeler un principe de localité. Il n'y a donc pas de commun qui soit « hors-sol », c'est-à-dire délesté de tout lien à un lieu ou indépendant de tout lieu.

Cela dispense-t-il de penser l'articulation entre les lieux propres à différents communs institués ? Nous ne le pensons pas, bien au contraire. Dès lors que toute institution d'un commun met en œuvre le principe du commun, ou principe de l'égalité dans la participation, la question qui se pose est celle de la coordination entre ces différents communs qui constituent autant de lieux d'exercice de la démocratie politique dans l'acception pleine et entière de ce terme. À cet égard, le localisme pur dont vous parlez n'est que la théorisation de l'impuissance politique, surtout lorsqu'il s'accompagne d'un insurrectionnalisme verbal et d'une posture sectaire. Les communs ne doivent pas être une résurrection des communaux médiévaux qui étaient des espaces très fermés, voire exclusifs vis-à-vis de tout ce qui ne relevait de la *lex loci*, la loi du lieu, et qui était regardé comme étranger, quand bien même il se serait agi de l'habitant d'un village voisin. Un commun doit être à la fois localisé et ouvert.

Nous distinguons entre communs politiques et communs sociaux-économiques : tandis que les communs politiques sont institués sur une base strictement territoriale dont l'unité est la commune, les communs socio-économiques ont une dimension très variable qui renvoie à l'objet ou à la chose qu'un collectif prend en charge en fixant les règles de son usage, tel lieu culturel, tels fleuve ou forêt, etc. Cette dépendance à l'objet ou à la chose concerne une échelle tout à fait précise qui ne coïncide que très rarement avec le découpage territorial d'un commun politique. Ainsi, les fleuves ou les forêts sont indifférents aux frontières communales régionales ou nationales. Mais l'important est de comprendre qu'il n'y a pas de communs purement professionnels : nous disons « sociaux » pour souligner la nécessaire ouverture d'un commun sur le reste de la société. Nous pensons, suivant en cela Proudhon, que la coordination des communs doit obéir à une logique fédérative plutôt qu'à une logique de centralisation. Nous proposons que le principe

du commun soit mis en œuvre selon la logique d'une double fédération : d'un côté une fédération des communs politiques, de l'autre une fédération des communs socio-professionnels. Mais nous précisons bien que ce sont les communs politiques qui doivent en dernière analyse veiller au respect des droits de l'homme. Il n'y a donc pas de symétrie entre les deux types de fédérations. Le dernier mot appartient aux communs politiques, depuis la commune jusqu'aux regroupements internationaux en passant par la région et l'État.

Nous ne sommes donc pas *anarchistes* au sens où nous réclamerions l'abolition de l'État ici et maintenant, mais nous ne sommes pas non plus étatistes au sens où nous ferions de l'État le centre de gravité de toute la vie sociale, ce qui est la pente suivie par Frédéric Lordon dans *Imperium*. Pour nous, l'État n'est pas le lieu privilégié de l'exercice du pouvoir politique. Il doit y avoir place dans la sphère politique pour l'infra-étatique comme pour le supra-étatique. S'il fallait nous définir d'un mot, je dirais que nous sommes « poly-archistes », c'est-à-dire favorables à un croisement systématique des différents types de gouvernements et des différents échelons de gouvernement. Nous refusons donc le fantasme d'un unique gouvernement à l'échelle du monde qui concentrerait entre ses mains un pouvoir exorbitant.

De la même manière, nous récusons l'alternative entre poursuite de la mondialisation et « démondialisation » au sens d'un repli sur la souveraineté nationale-étatique. Ce terme de « démondialisation » est d'ailleurs passablement équivoque. Tantôt il s'agit de *décrire* la réalité du mouvement des capitaux, tantôt il s'agit de *prescrire* le repli sur l'État-nation. S'agissant des faits, il est certain que l'hypermondialisation est en train de s'essouffler et que l'on assiste à des transferts d'activités productives à proximité des marchés. Mais ce processus est complexe, car en même temps la délocalisation gagne en ampleur pour les activités de services (centres d'appel, saisie informatique, etc.). Mais ce constat ne règle en rien la question politique : ce n'est pas parce qu'on délocalise économiquement qu'on doit tout renationaliser politiquement. Concernant l'Europe, il nous semble que la gouvernance expertocratique y a pris aujourd'hui la forme d'un verrouillage institutionnel insupportable qui détruit les bases mêmes de la démocratie libérale. Mais l'issue est dans la construction d'une véritable citoyenneté européenne démocratique et transnationale. Faire de l'Europe un commun politique exige en effet une rupture radicale avec les bases constitutionnelles de la construction européenne. **L**

Pierre Dardot est philosophe, spécialiste de Hegel et de Marx. Parmi ses ouvrages cosignés avec le sociologue Christian Laval, mentionnons *La nouvelle raison du monde* (La Découverte, 2009) et *Commun* (La Découverte, 2014). On a également pu le voir dans *Un monde sans humains* et *L'urgence de ralentir*, deux documentaires réalisés par Philippe Borrel.