



HAL
open science

Un dilemme à relire à travers les transitions contemporaines. Le juste et le bien dans une théorie d'inspiration républicaine pour les "sociétés innovantes"

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Un dilemme à relire à travers les transitions contemporaines. Le juste et le bien dans une théorie d'inspiration républicaine pour les "sociétés innovantes". *Éthique, politique, religions*, 2017, 2 (11), pp.119-137. halshs-01674559

HAL Id: halshs-01674559

<https://shs.hal.science/halshs-01674559>

Submitted on 3 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Un dilemme à relire à travers les transitions contemporaines.
***Le juste et le bien dans une théorie d'inspiration républicaine pour les « sociétés
innovantes »***

Thierry Ménissier

Université Grenoble Alpes
Equipe de recherche *Philosophie, Pratiques & Langages*, EA 3699

Texte issu de la conférence au colloque « Le juste et le bien », Lyon, 19 mars 2015
Préprint de l'article à paraître dans la revue *Ethique, Politique, Religions*
Dossier « Le juste et le bien », coordonné par Blondine Desbiolles et Thierry Gontier

Résumé :

Dans cet article, nous voulons examiner la pertinence du dilemme du juste et du bien dans le cadre d'une théorie républicaine d'inspiration machiavélienne et adressée aux « sociétés innovantes ». Un tel examen implique d'abord que l'on dégage la perspective propre au républicanisme, dont on montre qu'elle est inassignable tant au libéralisme qu'au communitarisme ; il engage ensuite la caractérisation des ensembles sociaux soumis à la dynamique de l'innovation. Ramené à ses conditions élémentaires, le dilemme offre certaines ressources pour envisager les transitions en cours dans de tels ensembles, voire pour aider à la décision sur les questions émergentes.

Mots-clés : *dilemme du juste et du bien, républicanisme, innovation, sociétés innovantes, progrès, controverses.*

Ramenée à ses éléments de base, la distinction entre le juste et le bien hante la philosophie morale quasiment depuis ses origines, mais elle est explicitement apparue dans la théorie politique contemporaine à partir de la mise en cause par Rawls de la solution utilitariste en matière de répartition des biens de base. Le vœu de l'auteur de la *Théorie de la Justice* était de constituer une théorie de l'affectation des biens, estimée satisfaisante car souscrivant à la double condition qu'elle soit à la fois véritablement libérale et respectueuse du droit naturel inhérent à chaque humain individuel. Il basa cette théorie sur les deux principes du respect de l'individu en tant que source de la valeur morale et de l'obligation pour l'Etat de demeurer neutre, en n'accordant aucune prérogative aux demandes collectives. Les efforts de Rawls visèrent ainsi à développer une argumentation en faveur de « la priorité du juste sur le bien » [Rawls 1997 : § 6, p. 57], et ils ont débouché sur la proposition de sa théorie procédurale de la justice. Celle-ci fut ensuite critiquée par les auteurs mettant en avant à la fois l'ancrage de l'individu dans sa ou ses communautés d'appartenance et l'importance

de celles-ci dans le jeu ordinaire de la vie socio-politique – à savoir, les auteurs dit « communautariens » tels que Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer et Charles Taylor, qui, en revendiquant « la priorité du bien sur le juste », en tirèrent l'occasion de discuter la pertinence même de la position libérale à travers ses postulats de base [Taylor 1997]. Au fil des débats, la distinction entre juste et bien et le problème de leur « priorité » en sont venus à représenter un véritable dilemme, dont la constitution a permis de dresser une sorte de cartographie, ou un panorama, qui facilite le repérage des positions de chacun. Ce dilemme présente également l'intérêt de contraindre à présenter des arguments cohérents sur des registres ou à niveaux de la théorie qui sont très variés ; il oblige à argumenter sur des plans qui ne communiquent pas spontanément les uns avec les autres. De sorte que, pour chaque théorie, le dilemme apparaît maintenant comme un test dont l'épreuve donne accès à un niveau renouvelé d'auto-identification. Par suite, la tentation philosophique de résoudre le dilemme grâce une argumentation concluante pourrait aujourd'hui passer pour une impasse, car cette option ne pourrait déboucher que sur une simplification finalement appauvrissante.

Ces registres concernent à la fois l'anthropologie, l'épistémologie, l'éthique et la théorie politique. En effet, au plan anthropologique, le dilemme oblige à considérer le postulat individualiste du libéralisme : dans sa version standard, il souligne la faculté individuelle de chaque humain à calculer son intérêt, et dans la version rawlsienne, il conduit à sonder la capacité des individus à délibérer. Il amène corrélativement, au plan épistémologique, à évaluer la faculté consentie aux êtres humains d'élaborer une position qui ne se réduise pas à l'intérêt personnel, voire la capacité individuelle à saisir l'universel ou quelque chose d'universel – car tel apparaît l'enjeu d'une authentique délibération. Au plan éthique, par suite, il questionne le statut de l'autonomie personnelle. Sur celui de la théorie politique, enfin, il contraint à examiner les attaches de l'individu à ses appartenances, et à prendre position sur la prégnance de celles-ci dans des contextes de choix individuel ou de décision collective ; tant et si bien qu'il amène à préciser le degré de neutralité ou d'implication de l'Etat dans la vie sociale comme en matière de prescriptions éthiques.

Accepter de considérer le dilemme comme un test pour la philosophie pratique revient par conséquent pour chaque auteur à identifier de quelle manière, dans la théorie qu'il propose, se configurent les thèses émises dans ces différents registres. Heureuse contrainte, qui oblige à des réglages assez fins ! Dans la contribution suivante, nous nous demanderons ce que signifie aujourd'hui le dilemme dans le champ de la philosophie politique en fonction de deux dimensions : (1) en fonction de prémisses ou dans un esprit typiques du

républicanisme et (2) en regard d'un sujet important mais déroutant pour la réflexion philosophique, à savoir les transitions en cours, futures ou possibles, dans le cadre d'une réflexion sur le principe de l'innovation qui anime la logique de l'économie industrielle des sociétés de haute technologie. Nous examinerons successivement ces deux dimensions.

Le juste et le bien dans une perspective républicaine

Le républicanisme, tel que nous l'entendons, se définit par deux prémisses qui lui assignent une place originale entre le libéralisme et le communautarisme ; et cette originalité confère à sa contribution au débat de la théorie politique moderne une importance considérable [souligné par Laborde & Maynor 2008]. Premièrement, il considère que la condition politique est fondamentale pour la réalisation pleine et entière de l'humanité : l'être humain n'est pleinement lui-même qu'en tant qu'il est citoyen(ne). Bien que la condition civique s'incarne dans des formes institutionnelles modernes déterminées (l'Etat-nation, la démocratie représentative), une telle hypothèse concerne plus fondamentalement la réalité de l'action collective et publique. Ainsi que l'a établi J.G.A. Pocock dans son ouvrage sur le « moment machiavélien », à savoir dans le livre qui, en 1975, a exhumé et souligné la force de la tradition républicaine pour l'ensemble de la pensée politique occidentale [Pocock 1997], si on peut trouver les rudiments de cette thèse dans *La Politique* d'Aristote, elle fut ensuite développée et affinée par des auteurs tels que Machiavel et Guichardin, puis Harrington, Rousseau et Hegel. Elle fut ensuite reprise par des penseurs contemporains, « humanistes civiques » comme Hannah Arendt [Arendt 2012 : chap. V] et, à un degré certes moindre, néo-républicains comme Philip Pettit [Pettit 2004 : p. 21-25]. Puisque ces auteurs, à l'encontre de l'individualisme, ont affirmé l'insertion de l'individu dans le collectif politique, cela éloigne le républicanisme du libéralisme et le rapproche du communautarisme, tout particulièrement sur le plan crucial de la qualification de l'individualité comme « située », relationnellement construite et émotionnellement affectée, c'est-à-dire en fonction d'une filiation rousseauiste et hégélienne [Taylor 1998 : 43-77]. Deuxièmement, le républicanisme estime qu'en dépit de ses appartenances sociales et culturelles et malgré l'engagement qui confère de la consistance à son existence, le citoyen se trouve naturellement en capacité de formuler librement ses propres jugements dans le contexte de la prise d'autonomie qui peut, à tout moment de cette existence, être la sienne. De ce point de vue, il inclut dans la caractérisation qu'il propose du citoyen des éléments universalistes qui évoquent Kant – auteur dont les thèses ont également

nourri la représentation libérale dont s'inspire Rawls. Cette manière de procéder rapproche donc le républicanisme du libéralisme et l'éloigne du communautarisme [pour un approfondissement sur les relations complexes entre les trois courants, voir Viroli 2011].

Compte tenu de ces éléments, on peut avancer l'hypothèse que si le républicanisme s'avère difficile à classer dans le cadre du dilemme, c'est qu'il lui échappe en partie. Il n'est de fait ni pleinement libéral ni pleinement communautarien. D'une part, l'individualité ne saurait accéder à une réalité anthropologiquement consistante si elle faisait fi de ses engagements politiques, qui sont une autre chose que ses attaches communautaires. De l'autre, parce que cette réalité est considérée comme indéfiniment modifiable, la communauté politique désirable n'implique pas des attachements de la même nature que ceux engendrés par l'inclusion dans les communautés religieuses, ethniques ou culturelles – c'est même à ce titre qu'elle mérite pleinement le nom de démocratie. En reprenant les termes employés par Quentin Skinner, pour le républicanisme « l'affirmation clé est que le service public constitue, de manière assez paradoxale, notre seul moyen pour assurer et maximiser notre propre liberté personnelle » [Skinner 1997 : 224]. En d'autres termes, la liberté envisagée par le républicanisme repose sur la capacité individuelle d'opter pour des choix propres grâce à l'exercice critique de la pensée, et si la communauté politique inclut l'individualité, elle ne la façonne pas. On peut même affirmer, ainsi que l'a fait J.-F. Spitz sans provocation sur le fond du problème sauf à l'égard d'habitudes de pensées, que la communauté politique exprime et réalise la faculté humaine de s'individualiser – si bien que le républicanisme poursuit et achève le projet libéral [Spitz : 42-59].

Vouloir insérer le républicanisme dans le cadre du dilemme du juste et du bien ressemble même à une sorte de forçage, comme si on tenait à le coucher dans un lit de Procuste qui en mutile les parties inassignables à un tel canevas. La constance avec laquelle le libéralisme, souvent, tente de faire passer le républicanisme pour une variante du communautarisme, d'ailleurs, apparaît comme une conséquence de la confusion entre d'une part les appartenances culturelles-ethniques-religieuses des individus et de l'autre l'engagement des citoyens dans la vie publique, à savoir entre deux niveaux de l'existence qui sont irréductibles l'un à l'autre. L'inclusion de l'individu dans la communauté politique nationale, dans la nation telle que les idéologies d'autrefois l'ont pensée, a certes pu faire illusion et jouer en faveur de l'assimilation du républicanisme au communautarisme. De fait, entre la fin du XVIIIème siècle et le XXème siècle, sous l'effet de l'essor puis de l'inflation du discours de l'Etat-nation, le républicanisme a été dominé par une conception substantialiste de la vie

commune. A cet égard, les positions d'un auteur tel que Rousseau, puis celles de tous les auteurs qu'on peut qualifier de « romantiques » ou de « nationalistes » (comme Fichte et Herder) peuvent à bon droit recevoir une interprétation de type communautarien. Mais des formes contemporaines de républicanisme telles que, dans leur variété, celles développées par Arendt, par Habermas et par Philip Pettit, rendent impossible une telle assimilation, sauf à la comprendre comme une stratégie destinée à désamorcer les thèses républicaines.

Il paraît donc tentant d'affirmer le caractère inassignable du républicanisme au cadre du dilemme du juste et du bien, et cela en dépit des efforts réalisés par Rawls lui-même pour assimiler une partie du républicanisme : dans *Libéralisme politique*, le philosophe américain a entrepris d'établir que les principes du républicanisme pouvaient être intégrés au libéralisme politique [Rawls 1996 : p. 250-252]. Une réponse rigoureuse lui a été faite par John W. Maynor en argumentant sur le caractère plutôt « compréhensif » que « politique » du républicanisme, ce qui implique une visée spécifique de la vie bonne, réfutant la possibilité de son inscription dans le cadre du libéralisme [Maynor 2003 : chap. IV].

Pourtant cette tentation se voit contrariée par la forme particulière de républicanisme que nous voudrions défendre, à savoir celle qui, d'un côté, milite en faveur d'un républicanisme machiavélien ou néo-machiavélien et, de l'autre, se fonde sur un principe normatif renouvelé.

D'abord, le républicanisme que nous voudrions promouvoir se veut sensible aux rapports de force dont la tension permanente, voire l'opposition explicite, permettent l'expression de la vitalité sociale. Par suite, aucune conception univoque de la vie bonne ne saurait totalement ou définitivement apaiser les différends ou « *tumulti* » [Machiavel 2004 : Livre I, chapitre 6] qui perturbent la vie sociale. Ainsi conçue, la société démocratique doit abandonner tout espoir de consensus apaisant. A l'instar de la République romaine telle que le Florentin l'avait comprise, la démocratie constitue une forme de vie agitée, où la qualité d'énergie déployée est proportionnelle à sa non-assignation à des cadres rigides : « dans les républiques, il y a plus de vie, une haine plus grande, plus de désir de vengeance » [Machiavel 2000 : 71]. Sociétés où le désir se trouve perpétuellement frustré et par-là même émotionnellement dynamisé, elles manifestent une instabilité qui garantit la liberté du plus grand nombre. Le fait que les institutions soient prises dans les tourments d'une histoire agitée représente le signe de leur bonne santé quant au respect des principes fondamentaux que sont la pluralité des points de vue et la variété des conceptions de la vie bonne.

Ensuite, dans un tel contexte, il semble nécessaire d'opter pour une théorie de l'intérêt général non substantielle, sinon procédurale. Il s'agit en effet de s'opposer à la visée d'un

principe normatif totalement inclusif et supposé impeccable. Il apparaît en particulier impossible, dans cette approche, de viser un type de bien commun tel que celui de la volonté générale rousseauiste, car ce serait comme une contradiction dans les termes puisque cela reviendrait précisément à ériger ce genre de principe comme un *summum bonum* intrinsèquement définissable, sans relation aux circonstances ni à la variété irréductibles des points de vue qui, pour chaque décision collective, déterminent le contenu de l'orientation politique. Aussi avons-nous été conduit à émettre l'hypothèse de la nécessaire « recomposition » de l'intérêt général d'après la confrontation, toujours circonstancielle et relative à des enjeux pratiques définis, de l'intérêt public et des intérêts sociaux [Ménissier 2011 a : chap. VII].

Appartenances éphémères-contradictaires et scepticisme politique

Par suite, à l'aune d'un républicanisme valable pour aujourd'hui, si, sur le plan anthropologique, l'individu n'apparaît nullement séparable de sa condition politique (sauf à évoquer une abstraction et non un individu réel), sur le plan ontologique, il ne semble pas possible d'évoquer un bien substantiel qui pourrait être totalement partagé et commun. Souligner le caractère cardinal pour l'existence humaine de la condition politique ne signifie pas pour autant que les individus soient profondément ancrés dans leurs appartenances, et au fond pas davantage dans les engagements civiques que dans les préférences culturelles et religieuses qui sont les leurs. Qu'elle soit religieuse ou culturelle, et à plus forte raison quand elle est civique, l'appartenance humaine se caractérise comme un lien dynamique qui ne garantit qu'un ancrage, une assise ou une stabilité très limités, et cela pour deux ordres de raisons. D'une part, chacun d'entre nous ressent la possibilité intime d'avoir plusieurs appartenances, et a peut-être déjà ressenti la tentation d'en revendiquer simultanément plusieurs ; de plus, ces appartenances peuvent être ordinairement contradictoires entre elles. L'univocité ou non-contradiction des préférences personnelles constituent même des opportunités qui ne nous sont pas fréquemment données. De l'autre, il nous est également donné de pouvoir nous dérober à nos appartenances, de sentir changer en nous-mêmes nos propres critères d'identification, parfois à notre corps défendant. On peut interpréter de la sorte le sens philosophique des crises existentielles qui constituent l'ordinaire de la condition contemporaine : elles reposent sur un défaut structurel et chronique de nos critères d'auto-identification pour des individus qui se constituent par « déshéritage intégral » [Sloterdijk

2001 : 38-39], révélant une vacance de soi à soi, certes susceptible de donner le vertige mais également propice à l'improvisation et à la réinvention d'options de vie. Ainsi comprise, la crise existentielle traduit un processus de changement qui met à l'épreuve les capacités qu'a l'individu de se comprendre aisément, de se reconnaître au fil de ses propres mutations, enfin de s'accepter tel qu'il devient. Plus fondamentalement, chez un être aussi socialisé que l'humain, elle trahit une sorte de méchanceté envers soi-même : si elle représente souvent une pénible épreuve, c'est en ce qu'elle atteste d'une liberté sauvage, à travers l'expérience difficile d'un être aux besoins sociaux capable à la fois de muter sans annonce préalable faite aux siens et de se désaffilier puis de se réaffilier en toute surprise.

De telles considérations se traduisent, sur le plan de la théorie politique, par la tentative de dessiner puis de mettre en œuvre un « républicanisme d'après la vertu civique ». Il ne faut d'ailleurs pas sous-estimer le caractère presque sacrilège, pour la tradition républicaine, de la tentative d'imaginer son entrée dans une phase post-arétaique. Fondamentale pour la tradition du républicanisme, la notion de vertu civique constitue de fait un point fort pour caractériser le régime éthique du républicanisme, en tant qu'elle qualifie ce dernier comme une morale substantielle ; et du même coup, s'éclaire la raison pour laquelle le libéralisme désirait arrimer cette tradition à la conception communautarienne affirmant la priorité du bien sur le juste. En apparence, reconnaître la non-univocité ou contradiction des appartenances d'une part, et affirmer la mutabilité fondamentale de l'humain, de l'autre, semblent se trouver à ce point en contradiction avec le républicanisme que cela devrait contraindre à abandonner le cadre qu'il constitue, au profit de prémisses libérales, plus accueillantes envers une telle conception de l'individu. Toutefois, il vaut la peine de faire un effort afin de modifier le cadre républicain pour l'adapter à de telles hypothèses : proposer le cadre d'un tel « républicanisme d'après la vertu » fournit en effet des opportunités en faveur d'une attitude qui considère que la condition politique manifeste, pour l'individu contemporain ainsi compris, un attachement à la valeur de la communauté dans la capacité de celle-ci à fournir des points de repère pour la vie éthique, tout en offrant également, en droit, la possibilité de remettre sans arrêt en question ces critères, ce qui renvoie à la condition fondatrice de la démocratie, si ce n'est au critère fondateur d'une existence menée, sur le plan éthique, d'après des valeurs démocratiques. Ainsi conçue, la condition politique à la fois *arrime* la vie de chaque individu qui y participe, et *la dynamise*.

En découle, sur les plans normatif et méthodologique, une conséquence non prévue par la tradition du républicanisme, à savoir l'adoption d'une forme de scepticisme, qui implique

certaines conséquences sur la définition de l'action politique. Le républicanisme sans bien commun que nous défendons trouve en effet dans la culture sceptique un point d'appui remarquable ; le scepticisme s'applique si bien aux situations contemporaines qu'il peut fournir aux citoyens une méthodologie efficace pour examiner les interrogations qu'elles suscitent, notamment celles concernant l'émergence des transitions sous l'effet de l'apparition ininterrompue d'inventions scientifiques-technologiques qui sont paradoxalement à réfléchir en fonction de la crise du progressisme [Ménissier 2014]. C'est dans une telle situation nouvelle et perturbante que, compte tenu de l'absence de critères ou de valeurs ultimes pouvant guider les choix, le scepticisme s'avère précieux comme boîte à outils pour le jugement individuel et la décision politique des citoyens contemporains.

Le dilemme du juste et du bien à l'œuvre dans les « sociétés innovantes »

Il nous appartient maintenant de questionner et de tester la pertinence du dilemme pour notre temps, en fonction de thématiques émergentes engageant de possibles transitions fondamentales. Cela implique la prise en considération des ensembles sociaux dans lesquelles elles apparaissent, à savoir, les sociétés de haute technologie, ensembles où les instruments et les dispositifs les plus perfectionnés sont mis dans les mains du plus grand nombre (même dans celles des usagers les moins à même d'en comprendre le fonctionnement) et ce dans la dynamique d'un renouvellement permanent. Ce sont aussi des ensembles où se développent des relations humaines intégralement médiées par les artefacts techniques, qu'il s'agisse des relations sociales génériques (comme l'activité productive et politique), symboliques (activité cognitive et esthétique) ou intimes (activité amoureuse et familiale), et cela du fait que les artefacts sont de mieux en mieux ergonomiquement intégrés aux pratiques et de mieux en mieux diffusés sur les marchés. On pourrait dire plus exactement qu'en fonction de telles caractéristiques, les sociétés de haute technologie sont des *sociétés de technicité intégrale et explicite*, voire des *sociétés de technicité hyperbolique*.

Il est possible de comprendre la dynamique de tels ensembles sociaux par référence à un modèle récemment apparu dans la littérature de sciences sociales, celui des « sociétés innovantes ». Ce terme, promu par un programme gouvernemental de recherche visant à mobiliser les sciences sociales autour des questions émergentes et des transitions [ANR 2012], apparaît non seulement idéologiquement orienté, mais encore plutôt flou et mal stabilisé [Ménissier 2013]. Pour autant, il est fécond de l'employer de manière réflexive et

critique, en le considérant comme une parabole pour le monde qui peut surgir des transitions en cours : on désigne par ce terme des sociétés pour lesquelles la dynamique du changement proposé par l'innovation joue un rôle moteur. Cette notion d'innovation, très largement employée en économie, renvoie elle-même à la mise en marché et en société toutes les inventions technologiques possibles, et concernent les systèmes dans lesquels le consommateur ou l'utilisateur, tout autant et même davantage que le citoyen, expriment des préférences par leurs déclarations et par leurs actes, et opèrent de ce fait des choix de valeur. La dynamique des améliorations technologiques et des services mis en marché stimulent sans arrêt les usagers-consommateurs, si bien que ces derniers sont confrontés, en un temps qui paraît celui de « révolutions devenues chroniques » [Sloterdijk 2001 : 65] à des questions cruciales autrefois affrontées sur le seul terrain de la vie publique et par la seule conscience politique. Les sociétés innovantes sont des sociétés dominées par une idée du changement supposé mélioratif qui ne ressemble que de très loin à ce que la modernité avait nommé « progrès », et il faut même considérer l'innovation comme un concept post-progressiste [Ménissier 2016]. Par suite, ces sociétés connaissent des tensions considérables qui se cristallisent dans ce qui pourrait s'identifier comme des « thématiques en tension ».

Ces thématiques, ce sont par exemple : celle du rapport entre les formes héritées de la production industrielle (conçues sans préoccupation d'échelle et dans l'hypothèse de ressources naturelles illimitées) et le souci du respect de l'environnement et de la soutenabilité ; celle du rapport entre les formes classiques de management qui renvoient au travail comme aliénation et exploitation et l'organisation du travail dans ses formes néo-technologiques (numériques) impliquant la participation accrue et l'engagement des acteurs de l'économie ; celle du rapport entre le processus de globalisation planétaire avec ses logiques instables de gouvernance et le désir d'un monde politique commun orienté d'après des valeurs définies ; celle du rapport entre la mise en marché d'une offre technologique industrialisée qui est, pour le consommateur, séduisante car efficacement profilée par l'alliance du design et du marketing, et la recevabilité de ces technologies envisagée du point de vue du citoyen et de l'utilisateur « écoresponsable » ; celle du rapport entre l'émergence des « *big data* » et la redéfinition de la liberté individuelle ; enfin, celle du rapport entre les nouveaux risques technologiques et les formes de la responsabilité publique renouvelées par la participation civique et la délibération.

Bien entendu, une telle « matière première » peut sembler terriblement factuelle, hétérogène à toute mise en forme sous des principes démontrés ayant une valeur normative,

des principes qui soient par conséquent simples, clairs, efficaces et peu nombreux – autant de caractères appelés par une théorie politique manifestant une ambition philosophique. Pour être traitées de manière satisfaisante par la théorie politique, ces thématiques impliquent en effet la prise en compte de données techniques, historiques, psychosociales et économiques, toujours particularisées. Ces questions que nous tentons d’aborder en philosophe dépendent donc toutes de contextes spécifiques et sont prises dans des configurations culturelles et politiques particulières, deux choses qui rendent délicate l’adoption d’une théorie politique unique offrant des critères univoques à portée catégorique. Avoir opté dans une telle démarche aussi bien en faveur du républicanisme « hétérodoxe » de Machiavel que pour l’outillage offert par une méthodologie sceptique, constitue d’ailleurs un signe de la reconnaissance de la très grande difficulté à installer une normativité univoque ou radicalement déterminante.

Cependant, en dépit de leurs grandes différences, ces thématiques présentent le point commun de requérir l’approche philosophique, car toutes évoquent des termes qui font sens pour cette dernière : la perte du sens commun, ou le caractère désormais potentiellement partisan de l’esprit scientifique (parce qu’il se trouve lui-même pris dans la dynamique d’innovation, le scientifique paraît de moins en moins disposer de la marge de manœuvre lui permettant de refuser une expérimentation, de dire non à une orientation de recherche prometteuse du point de vue de son industrialisation possible), ou l’oblitération de points de repère culturels nationaux engendrée par l’ouverture à un monde qui a défaut d’être commun, est de plus en plus « global », ou enfin le caractère conflictuel des situations dans lesquelles toutes ces questions sont prises, à savoir, plus précisément, le fait qu’elles renvoient toutes à des configurations qui relèvent d’une triple conflictualité : celle, interne, qui exprime la très grande instabilité des sociétés particulières, celle de la « guerre industrielle » que se livrent les nations par le biais de l’économie capitaliste globalisée, enfin celle, transnationale, qui concerne la « conquête des marchés », en d’autres termes la guerre que se livrent les firmes au plan mondial. Nanti de ces points de repère, nous entendons œuvrer à raviver les conditions de la capacité politique, car c’est ce que promet la relation entre la dimension de l’innovation technologique et les intentions de la philosophie politique. Dans la perspective de repenser une telle montée en puissance collective, et en regard du dilemme du juste et du bien, nous voulons soumettre à la réflexion les trois observations suivantes.

Première observation : la reprise du cadre théorique offert par le dilemme entre le juste et le bien présente effectivement un certain intérêt dans la perspective d’une théorie politique

pour les « sociétés innovantes ». En effet, d'abord, s'il évoque directement la nature du bien que peut viser la vie éthique (le juste ou le bien), le dilemme renvoie indirectement à la question cruciale de savoir qui et comment juger ou décider des questions normatives ; il interroge donc à la fois, d'une part, la question de la nature ou de l'identité du sujet politique et, de l'autre, les critères du jugement ou aux indicateurs (procédures ou valeurs) qui permettent à la décision collective de valoir de façon légitime. Or, la figure du citoyen est appelée aujourd'hui à se redéfinir et peut-être à se transformer considérablement. Une telle évolution concerne notamment pour les sociétés innovantes la capacité d'institution des cadres hérités, c'est-à-dire l'Etat régalién et la démocratie parlementaire. C'est à ce titre qu'il est pertinent de se tourner vers le dilemme classique du juste et du bien : peut-il valoir comme point de repère dans cette tâche importante pour la théorie politique ? Le dilemme tel qu'il a été résumé peut se voir adressé aux problématiques en tension relevées plus haut, variées et hétérogènes mais qui présentent le point commun d'être non stabilisées en regard d'une finalité univoque et clairement déterminable. Telle est la conséquence de la dimension post-progressiste des questions d'innovation : aucune planification des transitions n'apparaît possible, pas davantage qu'une orientation axiologique n'en est possible a priori, pour la raison que l'invention technologique, comme dopée par la dynamique imprévisible des marchés, ne semble pas planifiable, de même que les valeurs qui devraient orienter l'action ne paraissent pas univoques [Ménissier 2011 b et 2016]. C'est-à-dire que le dilemme du juste et du bien est susceptible de faire office d'azimut dans la tâche aujourd'hui d'importance qui consiste à réassigner un sens à la vie humaine dans ses conditions technologiques et sociales – tâche d'autant plus importante que ces conditions tendent actuellement à s'émanciper des valeurs et des cadres qui les avaient jusqu'ici guidés. Le projet de définir sinon la « vie bonne », du moins une théorie de la justice, devient, dans un tel contexte, essentiel et prioritaire. Les controverses représentent aujourd'hui un terrain privilégié pour l'activité axiologique, et en tout cas elles constituent une activité fondatrice de la normativité pour les questions émergentes [Reber 2011] ; le dilemme du juste et du bien pourrait y trouver une place si on le considère comme un moyen de polariser la réflexion ou comme un outil d'orientation pour les collectifs qui en nourrissent les débats.

Deuxième observation : à première vue, le monde des « sociétés innovantes », en tant que ces dernières sont soumises à la dynamique du marché de la haute technologie, apparaît nécessairement dominé par le libéralisme. Plusieurs éléments imposent en effet une telle

remarque, tels que la dimension individualisée des choix effectués dans les comportements de consommation, le fait que les marchés ajustant l'offre et la demande configurent des consensus par préférences agrégées, non substantiels, ou encore le pluralisme revendiqué par les marques, et la neutralité exigée sur ces marchés pour la puissance publique. Ainsi les « sociétés innovantes » seraient-elles dominées par la recherche du juste, non par celle du bien, et ce qui trancherait *a priori* le dilemme. Et pourtant, on assiste dans ce contexte à la « renaissance » possible du dilemme, avec ce qu'on peut identifier comme l'apparition d'une contre-culture au sein de la logique de l'innovation. Par exemple, celle des hackers du web et celle des promoteurs de l'*open access* qui réinvestissent l'idée de communauté [voir Lallement 2015 ; Bollier 2014]. Ces collectifs s'expriment à travers des discours caractérisés par une exigence éthique impliquant des valeurs telles que l'équité ou la solidarité, par exemple lorsqu'ils argumentent en faveur de l'accès universel et gratuit aux moyens de communication et aux données numériques, présenté comme un droit de l'être humain à être informé, qui ne saurait être monnayé. Une telle position se décèle également dans la réaction formulée à l'encontre du développement de l'esprit mercantile, par la revendication qu'il existe des biens valant pour l'humanité tout entière, par conséquent appropriables. Dans ce contexte se produit un réinvestissement du rôle de l'activité politique, avec des injonctions envers la puissance publique, en tant que celle-ci doit assumer sa responsabilité en développant des programmes d'accès au numérique ou en soustrayant les biens de base à la convoitise des marchés. Le problème politique y est aussi posé de manière alternative, à savoir de manière non-étatique ou post-étatique, en développant une critique de l'institution au profit de l'action des collectifs plus restreints. Ce qui se joue dans de telles revendications peut être décrypté comme une tentative de construction politique du commun, par la visée d'une communauté publique appelée à changer d'échelle, à la fois moins vaste que l'aire définie à l'époque moderne selon la forme des Etats-nations et plus ample car élargie à la taille de l'humanité. On pourrait dire que grâce à leurs aspirations de tels collectifs réinvestissent la priorité du bien sur le juste.

Troisième observation : Réfléchir sur de telles questions en examinant la valeur des éléments distinctifs proposés par le dilemme du juste et du bien permet en quelque sorte de tester la pertinence du dilemme, non seulement dans sa capacité à éclairer les enjeux des débats actuels, mais également dans sa capacité à les encadrer en proposant si ce n'est des règles, du moins des décisions ou un type de décisions valant pour l'action. Ainsi l'angle de

vue adopté jusqu'ici tend à se retourner : dans un travail plus abouti, il serait possible non seulement d'examiner les questions d'innovation au prisme du dilemme du juste et du bien, mais encore de tester le dilemme en fonction des questions d'innovation. Et si à son tour il franchit avec succès un tel test, cela voudra dire que les cadres qui le constituent sont pertinents pour une théorie contemporaine de la justice appliquée à la réinvention de la vie collective dans ses nouvelles conditions technologiques et sociales. Nous écrivons « les cadres qui constituent le dilemme » en faisant l'hypothèse qu'il est intéressant d'accepter non pas les arguments d'un seul des deux camps mais bel et bien simultanément les arguments des deux camps. En ce sens, nous y prendrions volontiers le contre-pied de la tentative de Thomas Nagel, qui pour sa part, dans le cadre d'une théorie hybride, avait entrepris de concilier libéralisme et pensée communautarienne [Nagel 1991]. A défaut de procéder ici à un tel examen détaillé, il est possible de schématiser cette suggestion : en veillant à ne pas simplifier l'apport de chaque camp, les termes du dilemme se déclinent en fonction de l'opposition de couples conceptuels qu'il serait intéressant d'appliquer à chaque thématique particulière. Ainsi entendu, le dilemme offre les six couples conceptuels suivants, dont la présentation permet de synthétiser notre analyse.

Réinterroger le dilemme à travers ses couples élémentaires

Le premier couple est celui de l'individu « désengagé » ou « encastré » : le libéralisme, camp des tenants de la priorité du juste sur le bien, « désengage » l'individu en ce qu'il le reconnaît doté de la capacité de se détacher de ses valeurs et appartenances, tandis que les tenants de la priorité du bien sur le juste « l'ençâssent » ou « l'ençastrent » pour autant qu'il serait dans l'incapacité de se défaire de valeurs de base dont il ne maîtrise pas l'enracinement en lui-même. Nous avons examiné dans la première partie de cet article l'opportunité d'opter pour la voie républicaine qui ménage une troisième voie.

Le deuxième, celui de l'universalisme ou du contextualisme : l'« universalisme » des libéraux désigne le terme par lequel ceux-ci estiment que l'homme est susceptible de se doter d'une règle valant pour toutes les communautés dans lesquelles il est pris et capable de s'appliquer à toutes situations ; il s'oppose au « contextualisme » des communautariens selon lequel l'homme est toujours pris, au moment d'examiner, de juger et de décider, dans des situations particulières d'appartenance qui déterminent ses manières de penser et de faire – ce qui dément la possibilité d'un examen, d'un jugement et d'une décision de portée universelle.

Le caractère très contextuel des thématiques abordées semble militer en faveur du « contextualisme » des communautariens, et en défaveur de « l'universalisme » des libéraux ; l'émergence d'une conscience commune (par exemple sur le plan environnemental) accrédite en revanche la position de ces derniers.

Le troisième, celui du consensualisme opposé à la radicalisation de l'axiologie. La problématique du « juste » met en exergue la capacité qu'ont les participants à l'échange social à trouver par la discussion des procédures acceptables par consensus. Celle du « bien » s'appuie sur le fait que toute discussion est régie par des valeurs qui orientent les positions prises par les participants à l'échange.

Le quatrième, celui de l'anti-perfectionnisme ou du perfectionnisme : les communautariens optent pour ce dernier, qu'on peut entendre comme la croyance en la supériorité de certains modes de vies, ce qui se traduit par une valorisation de certaines formes d'excellence humaine et la définition de la vie réussie. Les libéraux prennent le parti adverse de l'« antiperfectionnisme », c'est-à-dire qu'ils assument l'incapacité explicite de déterminer la vie bonne en dehors des préférences strictement singularisées exprimées par les individus, d'où leur reconnaissance impérative du pluralisme.

Conséquence du point précédent, le cinquième couple est celui du neutralisme contre l'anti-neutralisme : pour les tenants de la priorité du juste sur le bien, l'autorité politique doit rester neutre par rapport aux différentes conceptions de la vie bonne. S'il est pleinement libéral, il doit même s'engager sur la responsabilité de défendre les choix de vie des minorités. Pour les tenants de la priorité du bien sur le juste, l'autorité politique a la responsabilité de défendre voire de promouvoir les conceptions de la vie bonne, éventuellement en désavouant publiquement et en combattant les conceptions dont on estime qu'elle promeuvent la vie non bonne et, bien entendu, au risque d'adopter une conception « paternaliste » de l'autorité politique. Ce couple apparaît particulièrement intéressant dans le contexte actuel de la crise de suspicion qui touche les autorités institutionnelles et académiques normalement garantes du jugement, et tandis que les cadres dévolus à la discussion publique sont ceux de la médiation. Comme les citoyens accèdent à la discussion par le biais de la médiation de la puissance publique, ainsi que par celle des experts et des médias, plus que jamais la double tension entre le perfectionnisme et l'anti-perfectionnisme d'une part, et celle entre l'anti-neutralisme et le neutralisme de l'autre, semble importante pour aujourd'hui.

Enfin, le sixième et dernier couple est celui qui réunit la liberté comme abstraction et la liberté comme intégration. A la reconnaissance libérale des droits humains individuels

relevant de la capacité humaine individualisée à se dérober à toute structure autoritaire répond la définition de ces mêmes droits comme des compétences données et reconnues par une autorité dans le cadre de la pensée communautarienne. Il est permis de considérer que ce couple porte un des enjeux majeurs de la réflexion politique actuelle, compte tenu du fait que ni l'abstraction ni l'intégration, modes hérités du dilemme dans sa version classique, ne suffisent à caractériser les modes de la liberté des contemporains. Il faudrait notamment approfondir la réflexion sur la manière dont la montée en puissance collective fournit aux individus l'accès à leurs propres ressources en termes d'invention de sens pour une existence à la fois digne et désirable dans le contexte des sociétés de haute technologie.

Conclusion

Face aux thématiques émergentes et aux transitions en cours, futures ou possibles, et compte tenu de sa valeur heuristique, le dilemme semble donc pertinent. Certes, dans les « sociétés innovantes », en tant qu'elles sont incluses dans le monde de l'économie capitaliste avancée, une théorie libérale de la justice affirmant la priorité du juste sur le bien paraît suffire aux situations que doivent affronter les individus dans l'expression de leur choix de vie et dans leurs relations raisonnables ; elle paraît même parfaitement adaptée aux conditions anthropologiques du capitalisme contemporain, en « glorifiant » l'individualisme de ce dernier. Toutefois, et du fait même des excès de ce mode de production et de valorisation, très souvent surgissent des revendications visant à « humaniser » ce système, c'est-à-dire à le rendre compatible avec le souci de respecter la dignité humaine et la solidarité. Ces revendications sont notamment susceptibles de déboucher sur l'attribution de nouvelles formes de droits (actuellement revendication de droits pour les animaux et pour la Terre, demain peut-être pour ces machines intelligentes et bientôt sensibles que seront les robots humanoïdes et les intelligences artificielles dédiés aux tâches domestiques et productives). Pour de telles revendications, il semblerait qu'affirmer la priorité du bien sur le juste représente un enjeu capital.

Au terme de notre examen du dilemme, nous héritons de surcroît d'une question pour une théorie contemporaine de la justice : quel degré d'ambition une telle théorie peut-elle revendiquer dans un espace globalisé qui respecterait les différences entre individus et collectifs d'individus (sans vouloir réduire les uns aux autres en imposant un seul et unique mode de vie), et cela dans une époque du capitalisme tellement ouverte aux possibles que

l'angoisse humaine s'en trouve stimulée au-delà de toute mesure, sachant enfin que le vertige vient aussi que l'illusion ne nous est plus possible de connaître l'histoire avant de la vivre, et encore moins de la maîtriser ? La possibilité des transitions nous fait prendre conscience que nous vivons une expérience, c'est-à-dire, comme la définissait le musicien John Cage, « une action dont l'issue n'est pas prévue ». Quelle théorie de la justice, donc, pour vivre ce qu'il y a d'intéressant dans cet imprévu ou même dans cet imprévisible, et sans que l'expérience tourne au drame ?¹

Bibliographie :

- ANR 2012 : Agence Nationale de la Recherche, appel à projets « Sociétés innovantes : innovation, économie, modes de vie » : http://www.agence-nationale-recherche.fr/fileadmin/user_upload/documents/aap/2011/aap-socinnov-2011.pdf (consulté le 27 octobre 2015).
- Arendt, Hannah, 2012 : *Condition de l'homme moderne*, trad. P. Fradier, in *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard.
- Bollier, David, 2014, *La renaissance des communs*, trad. O. Petitjean, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer.
- Laborde, Cécile, et Maynor, John, 2008 : “The Republican Contribution to Contemporary Political Theory”, in Laborde, Cécile, et Maynor, John (éd.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 1-28.
- Lallement, Michel, 2015 : *L'âge du faire. Hacking, Travail, Anarchie*, Paris, Editions du Seuil.
- Machiavel, Nicolas, 2000 : *De Principatibus/Le Prince*, trad. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, P.U.F.
- Machiavel, Nicolas, 2004 : *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard.
- Maynor, John W., 2003 : *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press.
- Ménissier, Thierry, 2011 a : *La Liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, P.U.G.

¹ L'auteur remercie Fabienne Martin-Juchat pour sa lecture attentive de ce texte.

- Ménessier, Thierry, 2011 b : « Philosophie et innovation, ou philosophie de l'innovation ? », *Klêsis*, n°18/2011, p. 10-27.
- Ménessier, Thierry, 2013 : « Innovation, progrès et utopie. Les « sociétés innovantes » comme utopies réalisées ? », dans Mustière, Philippe, et Fabre, Michel, *Jules Verne. Science, crises et utopies*, Nantes, Editions Coiffard, 2013, p. 285-292.
- Ménessier, Thierry, 2014 : « Crise du progressisme et scepticisme en théorie politique », *Ethique, Politique, Religions*, n°5/2014, p. 97-116.
- Ménessier, Thierry, 2016 : « Innovation et histoire. Une critique philosophique », *Quaderni. Communication, Technologies, Pouvoir*, n°91, p. 43-55.
- Nagel, Thomas, 1991 : *Egalité et partialité*, trad. C. Beauvillard, Paris, P.U.F.
- Pettit, Philip, 2004 : *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard.
- Pocock, John Greville Agard, 1997 : *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, Paris, P.U.F.
- Rawls, John, 1997 : *Théorie de la Justice*, trad. C. Audard, Paris, Editions du Seuil.
- Rawls, John, 1995 : *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, P.U.F.
- Reber, Bernard, 2011 : *La démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, Québec, Presses de l'Université de Laval.
- Skinner, Quentin, 1997 : « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté », in Berten (André), Da Silveira (Pablo) et Pourtois (Hervé) (textes réunis et présentés par), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 209-226.
- Sloterdijk, Peter, 2001 : *Essai d'intoxication volontaire. Conversation avec Carlos Oliveira*, trad. O. Mannoni, Paris, Hachette Littérature.
- Spitz, Jean-Fabien, 2005 : *Le Moment républicain en France*, Paris, Editions Gallimard.
- Taylor, Charles, 1997 : « Qui-pro-quo et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in Berten (André), Da Silveira (Pablo) et Pourtois (Hervé) (textes réunis et présentés par), *Libéraux et communautariens, Op. cit.*, p. 86-119.
- Taylor, Charles, 1998 : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Ch. Melançon, Paris, Editions du Seuil.

- Viroli, Maurizio, 2011 : « Republicanisme, libéralisme et communautarisme », trad. A.Pinset, *Klesis*, 2011/18 : <http://www.revue-klesis.org/pdf/Varia01ViroliRepublicanisme.pdf> (consulté le 27 octobre 2015).