

Le Second Âge de l'individu

Mark Hunyadi

Le Second Âge de l'individu

Pour une nouvelle émancipation





ISBN 978-2-13-084696-3

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2023, mars

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2023
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

AVANT-PROPOS

On s'étonnera peut-être, à la fin de ce livre, de voir assimilé l'esprit humain aux grands fonds marins. On s'étonnera peut-être tout autant, au début de ce livre, qu'il faille remonter à l'obscur XIV^e siècle de notre Moyen Âge pour y trouver la clef des problèmes auxquels doivent désormais faire face nos sociétés technologiquement avancées.

La première comparaison ne m'a été inspirée par aucun désir adolescent d'évasion vers les airs du large. Je n'ai le goût de l'aventure que de celle des autres. Quant aux recherches qui m'ont un temps plongé dans le siècle du *Nom de la rose*, le fameux roman d'Umberto Eco, elles ne témoignent pas non plus d'une appétence érudite pour la poussière de bibliothèque, que je n'ai jamais eue. Mais depuis longtemps, les deux choses se sont imposées à moi : qu'il fallait changer d'air, et que pour le faire sérieusement, il fallait s'attaquer non aux symptômes, mais à la source de ce qui nous accable.

Changer d'air, cela voulait dire essentiellement : sortir de l'éthique des droits qui enferme chaque membre de la société dans son kit juridique de droits

Le Second Âge de l'individu

et libertés individuels, pour donner à l'individu un deuxième souffle, et un autre critère d'émancipation. *Remonter à la source*, cela voulait dire : s'intéresser à cet individu même, à sa complexion particulière, à l'organigramme mental qui a rendu possible l'émergence de cette éthique des droits dont il est le centre. C'est ce qui m'a obligé à remonter au xiv^e siècle, parce que c'est l'époque où a été introduite la volonté comme faculté suprême de l'esprit humain. Dans la foulée de cet événement fondateur, toute la morale moderne a gravité et gravite encore autour de cette valeur suprême dont chacun est porteur : l'autonomie de la volonté, seule garante de la liberté d'action. Chacun doit pouvoir agir librement, c'est-à-dire en fonction de sa volonté propre et de plein gré. Pour nous autres modernes, la volonté est l'organe de la liberté.

Il faut toutefois se représenter cette chose, aujourd'hui inouïe : la morale antique, dominée par la pensée d'Aristote, celle qui a innervé la pensée occidentale pendant quelque 1 800 ans, est une morale sans volonté, et sans liberté. Deux facultés se partageaient alors l'espace mental humain : le désir et la raison. Et la préoccupation éthique majeure n'était pas du tout de se préserver un espace de liberté qui respecte l'autonomie de chaque individu, mais d'agir bien, en conformité avec la nature des choses. Tout l'effort éthique consistait à réussir à faire désirer ce que la raison présentait comme bon. Et même ceux qui après Aristote, tels les Stoïciens, ont vu dans l'action volontaire la source de toute action, n'ont pas conçu la volonté comme une faculté de libre choix (notre libre

Avant-propos

arbitre moderne), mais comme une faculté capable de faire plier le désir à ce qu'il est bon de désirer.

C'est l'intronisation de la volonté individuelle comme faculté de choix libre qui fait entrer l'éthique, puis la politique dans l'ère de la modernité. Telle est la source et l'origine de ce que j'appelle l'éthique des droits, et qui lui confère depuis lors, à travers les droits de l'homme et tous les droits qui leur sont adossés, sa pleine légitimité. Rien ne peut désormais être tenu pour valide qui n'ait d'abord passé par le filtre de la volonté autonome.

Et pourtant, cette éthique-là, naguère libératrice, est aujourd'hui un poison. Un poison subtil auquel on s'accoutume à mesure qu'il s'infiltré, et dont on ne peut plus se passer à mesure qu'on s'y accoutume. On finit par l'aimer tant, qu'on n' imagine plus pouvoir en aimer un autre. Séduisant poison, enivrant venin ! Son pouvoir d'envoûtement est individuel, mais ses effets toxiques sont collectifs. Prenons garde alors que lorsque ses amants dégrisés se réveilleront, il ne soit déjà trop tard.

Quel rapport avec les grands fonds marins ? Le lecteur découvrira en quoi ceux-ci pourraient constituer un contrepoin. Ils sont alexitères, selon le vocabulaire pharmacologique spécialisé, qui désigne ainsi les plantes agissant comme un antidote. Mais surtout, ces régions de notre globe, qui sont très officiellement dénommées « la Zone », offrent à notre imagination d'autres horizons, elles élargissent le regard, ouvrent à de nouvelles perspectives qui pourraient enfin permettre de s'extraire de la roue de hamster dans laquelle nous enferme l'éthique des droits.

Le Second Âge de l'individu

Il se trouve en effet que la manière dont les instances internationales ont traité ces territoires situés hors de toutes les juridictions nationales pourrait bien devenir un modèle pour l'éthique et la politique de demain. Elle le devrait. Voilà en tout cas ce que je propose.

I

L'éthique des droits, et le mal qu'elle nous fait désormais

Qu'est-ce qu'un problème éthique ?

La réponse à cette question est bien plus difficile qu'il n'y paraît. Pourtant, notre époque l'a tranchée sans équivoque : un problème éthique surgit là où sont menacés les droits individuels, l'intégrité de la personne ou le respect de la vie privée. Éviter d'infliger des torts aux individus, voilà la maxime qui résume tout entière l'éthique d'aujourd'hui : torts physiques (sécurité alimentaire, sécurité sanitaire, sécurité tout court), torts moraux (domination, discrimination, haine raciale, exclusion), torts juridiques (atteinte aux droits, injustices, intrusion dans la vie privée, mésusage des données), auxquels s'ajoutent encore les torts symboliques, tels ceux infligés à la mémoire des minorités. Mais la liste reste ouverte, par principe. Protéger la personne dans les droits et libertés que lui accordent les sociétés démocratiques, tel est le souci continué qui cristallise l'éthique telle qu'elle est désormais invoquée à tous les étages de la société.

Le Second Âge de l'individu

A. QU'EST-CE QUE L'ÉTHIQUE DES DROITS ?

Cette éthique du tort se traduit par une éthique des droits centrée sur l'individu. Creuset du libéralisme éthique et politique, elle constitue le fonds commun de notre rapport à la personne, comprise comme individu autonome dont chacun se doit de respecter l'intégrité physique et morale. « Sujet de droits, donc sujet de personne », ainsi pourrait se formuler le credo de l'individualisme moderne. Son incontestable prestige s'alimente à des sources multiples et profondes, religieuses, philosophiques et politiques qui en font un véritable trait civilisationnel de l'Occident. Elle se décline aujourd'hui sous des formes multiples – libéralisme, minimalisme, libertarianisme, wokisme – qu'il vaut la peine de rappeler, pour voir en quoi ces différents courants peuvent être rassemblés sous la catégorie englobante d'« éthique des droits ».

Libéralisme

Cette éthique du tort est aujourd'hui au cœur des textes normatifs européens, qui font de la « dignité humaine » l'alpha de sa Charte des droits fondamentaux. Dans cette forme canonique de libéralisme, le tort prend la forme d'une atteinte à la dignité humaine dont la valeur normative est affirmée avec force immédiatement après le Préambule :

L'éthique des droits

« Chapitre I

DIGNITÉ

Article premier

Dignité humaine

La dignité humaine est inviolable.
Elle doit être respectée et protégée¹. »

Que la dignité humaine ne soit jamais définie constitue certes un problème philosophique et juridique, mais renforce en réalité la puissance normative du concept : n'ayant pas besoin d'être défini, il est considéré comme allant de soi, parce qu'il est censé faire partie d'un patrimoine moral et mental qui doit désormais fonctionner chez tout un chacun comme un arrière-plan d'évidence partagée. Consignée dans les Déclarations successives des droits humains, cette forme générale de l'éthique du tort a acquis une autorité indiscutée dans tous les domaines de la vie sociale, notamment en bioéthique, plus exactement dans ce qu'il faut appeler la « bioéthique standard » américaine et mondialisée qui fait du « *Primum non nocere* » (« Avant tout, ne pas nuire ») remontant sans doute à Hippocrate l'un de ses quatre principes fondamentaux².

1. Voir <https://fra.europa.eu/fr/eu-charter/article/1-dignite-humaine>.

2. T. Beauchamp et J. Childress, *Les Principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 5^e éd.

Le Second Âge de l'individu

Minimalisme

Ne pas faire de tort, donc. Par respect de la personne et de sa dignité. Tel est le credo des sociétés dites libérales et de la philosophie de la liberté qui les sous-tend. Comme le dit en toute clarté l'un des pères fondateurs du libéralisme moderne, John Stuart Mill, « la liberté de l'individu doit être contenue dans cette limite : il ne doit pas nuire à autrui¹ », afin de ne pas provoquer de domination induue. Car si le libéral a peur de la domination étatique, vite assimilée à de la coercition, de l'oppression ou du despotisme, il veut aussi, au moins formellement, éviter toute forme de domination entre les personnes elles-mêmes.

Il se trouve que cette conception entre-temps devenue commune, intériorisée de longue date par les individus démocratiques, a trouvé dans le monde académique français, au début de ce siècle, une expression radicalisée, sous la forme de l'éthique dite « minimale », défendue notamment par Ruwen Ogien². Son principe : rien de ce que chacun fait de sa propre vie n'importe

1. John Stuart Mill, *De la liberté*, trad. de Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1990, p. 146.

2. Dans le monde anglo-saxon, le minimalisme a trouvé son expression morale et politique dans « le libéralisme de la peur » de Judith Shklar, dont le principe est négatif : éviter les expériences de cruauté, de souffrance et de douleur dont l'histoire nous abreuve. Ce n'est plus tant un libéralisme des droits comme chez le père fondateur Locke, ni un libéralisme perfectionniste comme chez Mill (c'est la liberté qui nous permet de développer au mieux nos potentialités), mais un libéralisme de l'abstinence, informé par les méfaits (notamment liés aux tyrannies d'État) du passé.

L'éthique des droits

moralement, du moment qu'il ne nuit pas à autrui. C'est ce qu'il appelle l'indifférence morale du rapport à soi, qu'il déduit, radicalisant la morale de Mill, du principe du tort infligé à autrui. Anti-paternalisme radical, y compris à l'égard de soi-même, l'éthique minimale pousse à son terme le principe de liberté, « lequel affirme précisément que nous avons le droit de faire ce que nous voulons de notre vie du moment que nous ne causons aucun tort à autrui¹ ». C'est là une définition chimiquement pure de ce que l'on appelle la liberté négative, liberté indéterminée quant à son but mais qui se donne pour limite – négative, donc – l'évitement de la domination infligée à autrui.

Tout ce qui ne concerne que le rapport à soi (les vertus telles l'endurance ou la tempérance, les pratiques comme le suicide, la masturbation, la gloutonnerie par exemple²) est moralement indifférent ; seuls importent, du point de vue moral, les principes élémentaires de la coexistence des libertés individuelles. C'est là un principe qui a toujours été celui du libéralisme (Kant disait qu'il fallait rendre les libertés « compossibles »), mais auquel le libéralisme, selon l'éthique minimale, n'a pas été suffisamment fidèle, engluant ces principes fondateurs dans d'autres considérations de valeurs, de

1. R. Ogien, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 57.

2. Ogien note que dans le cas du suicide ou de la gloutonnerie, autrui n'est concerné qu'indirectement, par les causes ou les conséquences (*L'Éthique aujourd'hui...*, *op. cit.*, p. 53-54). Ogien fait de tout ce que Kant appelait « les devoirs envers soi-même » des comportements non pas moraux, mais prudents (donc régis par des considérations d'intérêts, étrangères à la moralité stricte).

Le Second Âge de l'individu

devoirs, de dignité qui l'ont insensiblement fait glisser du côté du paternalisme.

L'éthique minimale, pointe épurée du libéralisme, apparaît ainsi comme la tentative radicale d'étendre le principe de neutralité politique (qui concerne la relation de l'État aux citoyens, et selon lequel l'État n'a pas à interférer dans les plans de vie) à la neutralité morale (qui concerne les relations des individus entre eux, et, surtout, à eux-mêmes), laquelle débouche sur un rejet farouche de toute « police morale », tant étatique que privée. Il en résulte une conception du tort réduite à son minimum d'influence.

Libertarianisme

Si le minimalisme entend suspendre tout jugement sur ce qui n'affecte pas directement autrui et donner ainsi un sens emphatique à la liberté morale individuelle, comprise comme indifférence morale du rapport à soi, le libertarisme ou libertarianisme donne à l'individualisme une tournure plus offensivement politique, en menant un combat farouche contre toute intrusion étatique dans la sphère de la vie privée. C'est là son combat quasi exclusif. Alors que le minimalisme est avant tout soucieux d'éviter toute ingérence morale dans la vie d'autrui et de soi-même, le libertarisme est soucieux d'assurer les limites politiques et juridiques de sa forme de minimalisme, militant contre l'État, et pour le Marché.

La tension entre le public et le privé est ici portée à son maximum de dramatisation : car si les pères fondateurs du libéralisme admettent pleinement, à

L'éthique des droits

côté de la sphère marchande, la nécessité de services publics par exemple, les libertariens n'en veulent plus ; le bien-être individuel est strictement renvoyé à la libre responsabilité de chacun, et la sphère étatique est purement et simplement abolie.

À l'indifférence morale du rapport à soi, les libertariens ajoutent toutefois une définition positive, métaphysique, de l'individu comme propriétaire de lui-même – conception reposant ultimement sur l'identification de soi à son corps, identification assimilée de manière non critique à un rapport de propriété. Le primat, défendu et partagé par la famille de pensée libérale, de la liberté individuelle, s'interprète dès lors comme refus sans compromis de toute intrusion étatique – car l'État, ce n'est pas moi.

En ce qui concerne les tâches traditionnellement assignées à une autorité publique (y compris par les libéraux plus modérés : défense, infrastructures, éducation...), elles sont ici assumées par des « agences » de droit privé auxquelles chacun est libre d'adhérer ou de renoncer. Au niveau de l'organisation sociale, la seule question qu'ont à se poser les libertariens est de savoir si les personnes sont légitimement propriétaires de ce qu'elles possèdent ; rien n'est injuste – aucune inégalité constatable, aucun rapport de force établi –, pour peu que cette condition soit satisfaite.

Inutile de commenter plus longuement cette robinsonnade capitaliste que représente cette vision d'opérette de la société humaine – bien plus utopique, ironiquement, que le modèle communiste des « libres travailleurs associés » de Marx, par exemple, autrement mieux informé des conditions du plein

Le Second Âge de l'individu

épanouissement humain que ces nostalgiques du Grand Ouest mythologique. L'application de cette conception dite « purement historique » de la justice (à savoir que seule importe la justice des procédures passées des transferts de propriété, sans considération pour le résultat qu'elles produisent) devrait par exemple conduire, particulièrement aux États-Unis où cette théorie fleurit, à une révision complète des rapports de propriété actuels, puisque ceux-ci sont historiquement fondés sur des actes d'appropriation totalement illégitimes selon les critères libertariens, si l'on songe au traitement des peuples autochtones ou au régime d'esclavage.

Quant aux agences privées originelles, qui sont supposées remplir les fonctions d'un État protecteur mais sur la base de contrats privés, elles sont certes rétribuées par leurs membres, mais l'institution de la monnaie qui sert à le faire a l'air de tomber du ciel comme une pluie saisonnière. Sans doute le dollar est-il pour les libertariens aussi naturel que l'air que l'on respire.

Quoi qu'il en soit de ces enfantillages, qui peuvent certes alimenter efficacement des slogans antiétatiques d'aujourd'hui ou les dialogues de superhéros hollywoodiens, mais qui, élevés au niveau d'une théorie générale de la société ne peuvent, même au titre de simple expérience de pensée, valoir comme éclairantes, elles n'en illustrent pas moins une version (certes contestée au sein du libéralisme lui-même) de l'éthique libérale du tort, ce dernier étant ici réduit aux infractions des règles de propriété. La « propriété de soi », dont découle déductivement toute la construction, agit par extension progressive aux choses extérieures à soi,

L'éthique des droits

grâce au travail que le corps y incorpore, précisément (mais que possédé-je exactement : la chose appropriée, ou la plus-value qu'y a ajoutée mon travail ?). La propriété privée se trouve ainsi originairement sacralisée. De ce fait, toute imposition sur le fruit de mon travail apparaît comme une forme de propriété d'autrui sur moi-même – comme du vol, par conséquent. Ce dernier point est au demeurant disputé au sein de la mouvance libertarienne elle-même, car le principe de propriété de soi n'est pas logiquement incompatible avec une politique redistributive, au nom par exemple de la compensation pour l'usage dont je prive autrui en m'appropriant un bien.

Bref. Si cette notion de propriété de soi renvoie directement à l'ancêtre Locke et à son *Traité*¹ de 1690, elle représente néanmoins une radicalisation juridique de la pensée libérale classique, celle des grands théoriciens du XIX^e siècle. Car il ne serait pas venu à l'esprit de Mill par exemple (et de Tocqueville encore moins²)

1. John Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, trad. de Jean-Fabien Spitz, Paris, Puf, « Épiméthée », 1994.

2. Ainsi, par exemple, l'auteur de *De la démocratie en Amérique* (1848), parlant du « goût des jouissances matérielles » – de la propriété, donc – propre aux « peuples démocratiques » note bien cette logique d'une extension progressive, et en reconnaît le bien-fondé affectif, mais, en moraliste, déplore l'effet de diversion ou de divertissement qu'il engendre : « Il s'agit d'ajouter quelques toises à ses champs, de planter un verger, d'agrandir une demeure, de rendre à chaque instant la vie plus aisée et plus commode, de prévenir la gêne et de satisfaire les moindres besoins sans efforts et presque sans frais. Ces objets sont petits mais l'âme s'y attache : elle les considère tous les jours et de fort près ; ils finissent par lui cacher le reste du monde, et ils viennent quelquefois se placer entre elle et Dieu » (*De la démocratie en Amérique*, II, 2^e partie, chapitre XI).

Le Second Âge de l'individu

de faire de la propriété de soi l'alpha et l'oméga de la pensée politique ; tout au contraire, le principe d'individualité autour duquel s'articule son libéralisme (qui implique la propriété de soi, mais ne s'y réduit pas) nourrit une conception très forte, très affirmative de l'être humain et de son plein développement.

L'ennemi n'est dès lors pour lui pas tant l'État en tant que tel que la coutume et le conformisme qui rendent l'esprit apathique. Si Mill critique un despotisme, c'est celui qui entrave la pleine réalisation des facultés individuelles commandée par une anthropologie de l'excellence humaine, et non pas celui, juridique par nature, d'une infraction au droit de propriété que chacun exerce sur soi-même. Alors que la politique de Mill s'adossait encore à une conception forte de l'individu que son libéralisme cherchait, précisément, à promouvoir, le libertarianisme d'un Nozick¹ s'est recroquevillé sur une vision notariale de la propriété privée, érigée en idéal petit-bourgeois pour l'humanité entière.

Wokisme

Récemment, le « wokisme » a ajouté à ces éthiques du tort une dimension de critique de la culture, prenant la forme d'un activisme militant visant à repérer, sous la prétention affichée du libéralisme démocratique à l'égalité, toutes les formes d'injustice, de domination, de « micro-agressions » présentes ou passées dont sont

1. R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, trad. d'Évelyne d'Auzac de Lamartine, Paris, Puf, 1988.

L'éthique des droits

ou ont été victimes tels individus ou minorités¹. Le tort s'épaissit ici d'une dimension historique et culturelle que le libéralisme ignorait jusqu'alors. Bénéficiant d'un regain d'intérêt à la suite de la mort de George Floyd le 25 mai 2020 – un Afro-Américain étouffé à Minneapolis par un officier de police blanc qui l'a immobilisé de son genou sur la nuque pendant plus de 9 minutes, pour un motif mineur –, le wokisme érige en valeur suprême la non-domination, présente et passée, et en appelle à un dessillement des consciences (être « woke », c'est être éveillé, conscient de ce qui est occulté).

Si le wokisme est devenu l'étendard commun de luttes très diverses – pensée décoloniale, antiracisme (« Black Lives Matter », « Critical race theory »), théories du genre, « cancel culture », dénonciation de la culture du viol, du privilège blanc –, il tend à enrichir l'éthique minimale d'une substance à la fois historique (prise de conscience des injustices passées) et concrète (dévoiler des situations de fait comme étant des injustices structurelles ou systémiques) qui manque à l'éthique libérale, trop prompt à se satisfaire de l'énoncé de ses principes généraux, sans considération pour les libertés réelles, telles qu'elles sont concrètement vécues.

1. Le terme « woke » a été employé la première fois en 1962 par l'auteur afro-américain William Melvin Kelley dans un article du *New York Times*. Participe passé du verbe *wake*, « éveiller », il signifie, selon le dictionnaire Merriam-Webster qui l'a adopté en 2017, « conscient de, et activement attentif à des faits et thèmes importants (en particulier à des thèmes relevant de la justice raciale et sociale) ». Il s'agit à la fois de débusquer les impositions culturelles irréfléchies, et de quitter l'attitude d'acceptation passive pour enrayer leur reproduction et le *statu quo*.

Le Second Âge de l'individu

Le wokisme apparaît ainsi comme une revanche libérale du libéralisme : au nom de l'individu libre de toute domination, il prend plus au sérieux la notion de « tort » ou de « préjudice » que le libéralisme classique, qui l'a pourtant érigé en critère suprême. Et il le fait pour mettre en évidence combien le libéralisme individualiste, tel qu'il règne aux États-Unis notamment, est lui-même générateur d'injustices, c'est-à-dire de torts ou de préjudices que les préjugés ambiants invisibilisent. Dans une Amérique libérale qui berce ses citoyens et le monde de sa mythologie post-raciale et méritocratique, il appelle à être conscient, dégrisé et actif face aux injustices qui imprègnent la vie américaine réelle.

Le wokisme n'est pas anti-libéral, il est plus libéral au contraire que le libéralisme affiché : il accomplit le libéralisme en caractérisant substantiellement tous les torts qui peuvent et ont pu être infligés aux personnes ou aux groupes de personnes, et qui engendrent une domination arbitraire, donc indue.

Tel est donc le principe du wokisme, qui accomplit au nom du libéralisme ce que le libéralisme existant n'accomplit pas ou ne veut pas accomplir, et que l'éthique minimale n'évoquait que comme principe (éviter les torts ; le wokisme, lui, veut réparer les injustices passées et abolir celles qui existent). Il est au fond une forme contemporaine de la philosophie du soupçon, une forme libérale parce que son individualisme de la non-domination devient un principe critique contre les formes de domination que le libéralisme réel a jusqu'ici toléré. C'est donc une erreur philosophique d'en faire un enfant de la déconstruction ou

L'éthique des droits

de la « pensée 68 », comme on le dit trop souvent en France ; il est au contraire le fils turbulent du libéralisme, celui qui veut mettre ses parents bienpensants au pied du mur de leurs contradictions, mais au nom des valeurs familiales qu'eux-mêmes proclament.

Grandeur et petitesse de l'éthique des droits

Libérales, minimales, libertariennes ou wokistes, ces éthiques sont donc fondamentalement individualistes, et ont pour idéal sous-jacent l'absence de tort infligé, toujours générateur de domination. Idéal certes négatif, mais qui en cela même est conforme au principe individualiste dont il découle : car c'est non pas à quelqu'un, observateur privilégié, mais à chacun de dire la domination dont il souffre, le préjudice dont il est victime. L'individualisme libéral est, dans son principe, un anti-paternalisme : de la même manière que nul ne doit se laisser imposer des plans de vie par une autorité, nul ne doit se substituer au point de vue de la victime, qui est appelée à dénoncer elle-même le préjudice dont elle souffre.

Mais surtout, le caractère négatif de cet idéal laisse une marge importante dans l'interprétation de ce qu'est un tort ou un préjudice, ce qui explique la variété des libéralismes individualistes dont nous venons d'évoquer quelques échantillons majeurs. Ainsi par exemple, l'individualisme libéral tel qu'il est consigné dans les textes normatifs européens fait grand cas, on l'a vu, de la « dignité humaine », qui surplombe toutes les autres valeurs, notamment celle de liberté

Le Second Âge de l'individu

individuelle – c'est bien ce que lui reprochait Ogien. Car, du point de vue de l'éthique minimale, cette suprématie de la dignité pose un sérieux problème. C'est ainsi en effet que les Européens ne sont pas libres, par exemple, de pratiquer le lancer de nains, même consentants : contraire à ce que le législateur appelle la dignité humaine, cette activité est proscrite.

Exemple anecdotique, dira-t-on. Mais les attaques contre la pornographie ou la prostitution relèvent de la même incantation à la dignité. L'éthique minimale, radicalisant l'éthique libérale, pointe ici son doigt pour montrer que loin de favoriser la liberté, la notion de dignité la limite plutôt, voire la court-circuite, empêchant certaines pratiques qui pourtant, si elles sont consenties par les acteurs, ne nuisent à personne. D'où la conclusion qu'« en réalité, la notion de dignité humaine ne sert pas à justifier le consentement, mais à lui imposer des limites¹ ». La dignité exerce donc une domination induite sur la liberté.

Écarquillant les yeux, le wokiste entre alors en scène pour s'étonner qu'on consacre tant d'énergie intellectuelle à s'intéresser à ce qu'un vrai libéral pourrait faire, alors que tant d'injustices, d'oppressions, de dominations et de micro-dominations s'exercent en ce moment même, malgré le libéralisme affiché. Je ne sais ce que les wokistes pensent du lancer de nains ou de la gloutonnerie, mais je n'ai pas de doute que même eux considèrent qu'il y a des sujets autrement urgents à placer au sommet de l'agenda éthique de notre temps.

1. R. Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*, Paris, Gallimard, 2013, p. 234.

L'éthique des droits

Quoi qu'il en soit de ces divergences d'interprétations du tort infligé, elles se nourrissent toutes d'un même rejet libéral du paternalisme (lequel est toujours une forme de domination), quand bien même chacune place différemment le curseur de ce qui est paternaliste ou de ce qui ne l'est pas. Elles expriment toutes, à des degrés de sophistication divers, la valeur suprême de l'individu et de la liberté de sa volonté. Il en résulte une éthique de nature fondamentalement juridique, puisque ce qui permet cette liberté est un ensemble de droits et libertés objectivement consignés dans le droit, précisément – dans les droits de l'homme, donc, dits aussi droits humains ou droits individuels. Cette éthique des droits de l'homme constitue désormais le socle commun des démocraties libérales, et par voie de conséquence de la compréhension majoritaire que chacun, au sein de ces démocraties, a de lui-même.

Voici donc, dans le sillage des éthiques libérales, et pour revenir à la question initiale, ce qu'on considère désormais comme un « problème éthique » : un problème qui met en jeu les droits et libertés individuels, qui est susceptible de produire de la domination en entravant l'autonomie de la volonté (la liberté de choix) et la liberté d'action qui en découle, ou qui peut porter atteinte à tout le nuage vaporeux de concepts qu'on regroupe généralement (surtout en bioéthique) sous l'expression « dignité humaine ». La catégorie du tort (ou du préjudice) en constitue l'unité sous-jacente, en deçà de la divergence des interprétations qu'elle suscite : à l'aune de ces éthiques, faire du tort à quelqu'un est le seul mal à éviter, indépendamment de toute autre conséquence.

Le Second Âge de l'individu

À ce titre, ces éthiques individualistes méritent d'être regroupées sous la catégorie générale de ce que j'avais appelé antérieurement « la Petite éthique », et que je regroupe aujourd'hui sous l'étiquette moins péjorative d'éthique des droits¹. Son cœur est la protection de la personne, dans son intégrité et dans l'exercice égalitaire de ses droits et libertés dûment spécifiés : rien ne peut légitimement se faire qui entraverait d'une manière ou d'une autre ces attributs fondamentaux de la personne humaine. On y reconnaît donc l'éthique des droits de l'homme, telle qu'elle est consignée dans les Déclarations successives depuis 1789, et adaptée ou réfractée dans l'ensemble des textes normatifs qui, notamment, jalonnent la construction de l'Union européenne. C'est dire si elle est importante : elle assure à chacun une égale dignité, et son avènement marque de ce fait une indiscutable conquête civilisationnelle sur le long chemin des cruautés que l'homme est capable d'infliger à l'homme.

1. Deux choses m'ont convaincu d'abandonner l'expression de « Petite éthique », que j'avais introduite dans *La Tyrannie des modes de vie* (2015), et que j'ai réutilisée depuis. Premièrement, le caractère immanquablement péjoratif de cette tournure, alors que ce qu'elle désigne – l'éthique des droits et libertés individuels, donc – est une grande conquête de l'Occident, dont je souligne plus loin dans le présent livre le caractère formidablement émancipateur qu'elle a eu à l'origine. Je montrerai aussi, certes, comment cette émancipation s'est entre-temps retournée en servitude ; mais ce devenir historique ne doit pas occulter ou ternir la poussée émancipatrice qu'elle a représentée pour la morale et la politique modernes. Et deuxièmement, bien que les choses aient d'emblée été conceptuellement tout à fait claires, l'expression peut induire une malheureuse confusion avec Paul Ricœur, qui emploie la même expression de « petite éthique », mais dans un tout autre sens. Je la remplace donc par « éthique des droits ».

L'éthique des droits

Si je l'avais appelée « Petite », ce n'est donc pas parce qu'elle n'est pas importante ; c'est parce qu'elle n'est pas globale. Elle n'envisage pas « tout ce qui existe » (Marx¹), ni le monde dans lequel s'inscrit tout ce qui existe. Concentrée sur les torts faits aux personnes, elle n'embrasse pas de son regard l'ensemble du continent des affaires humaines. Elle ne le peut : seuls comptent pour elle l'individu et ses attributs juridiques, qu'il faut défendre contre toutes les intrusions et nuisances possibles, contre tous les torts ou préjudices potentiels infligés. Elle autorise tout, pour peu que soient respectés les droits et libertés individuels. Tout pourrait être marchandisé, ou individualisé, ou judiciarisé, ou automatisé, ou pollué, sous la restriction que les droits liés à la personne soient saufs.

Mince restriction en vérité, à l'heure de l'emprise du numérique, de la globalisation marchande ou du dérèglement climatique – phénomènes globaux s'il en est, qui par leur emprise dépassent non seulement l'échelle toute volonté individuelle, mais encore celle de l'agrégation de volontés individuelles réunies, même nombreuses. Ils dépassent donc, par leur nature même, l'échelle de l'éthique des droits, qui ne peut en corriger que des effets indirects. Et non seulement celle-ci n'est pas à la hauteur de ces enjeux systémiques contemporains, mais en réalité, elle favorise leur extension, parce que j'appelle plus loin « l'effet réversif » de l'éthique des droits : elle en est la complice objective. Pourtant,

1. « *Alles Bestehende* ». L'expression figure dans une lettre à Ruge de 1842.

Le Second Âge de l'individu

c'est bien elle qui continue de gouverner notre morale et notre politique.

Le terme « individualisme », collectif singulier comme « libéralisme », nécessite toutefois un éclairage supplémentaire. Car l'individualisme de l'éthique des droits n'est pas n'importe quel individualisme : il en est une forme spécifique, caractérisée par une représentation particulière, associée à une conception nouvelle de la vie mentale des individus, étrangère à l'Antiquité. Sa source philosophique remonte au Moyen Âge, et c'est elle qu'il faut expliciter si l'on veut comprendre en profondeur les impasses dans lesquelles nous fourvoie l'éthique des droits aujourd'hui.

La source philosophique méconnue de l'éthique des droits

Si les deux grandes révolutions du XVIII^e siècle, l'américaine et la française, sont bien l'étape la plus importante sur le chemin de la consécration historique des droits individuels, la source philosophique de l'individualisme moderne se trouve en amont de quatre siècles, avec ce que l'on appelle la révolution nominaliste du XIV^e siècle. Peu connue du public même cultivé parce qu'enfouie sous d'obscures querelles théologiques qui aujourd'hui paraissent relever d'un passé fossilisé, cette révolution est en réalité tout le contraire d'un fossile : elle est le moment inaugural de ce qui anime notre présent d'une force plus vivante que jamais.

On trouve, à juste titre, un consensus parmi les historiens pour voir dans la révolution nominaliste

L'éthique des droits

l'origine tout à la fois de l'empirisme moderne, du rationalisme, du libéralisme économique et politique, ainsi que, avant tout, de l'individualisme, principe de tous les autres principes de la modernité¹. Certains ont pu dire qu'il s'agissait de la seule véritable révolution culturelle de l'histoire de l'Occident, toutes les autres étant secondaires par rapport à ce bouleversement majeur des cadres de pensée traditionnels. Comme pour tous les grands événements mentaux, sa signification a largement débordé le contexte initial de son émergence, ne prenant qu'après coup, sous un regard rétrospectif, sa valeur de *big bang* civilisationnel.

Le caractère puissamment émancipateur de la révolution nominaliste ne fait aucun doute. Dans les domaines de la science et des techniques, de la morale et du droit, de la politique et de l'économie, des arts et de la psychologie, la poussée nominaliste a constitué l'étape décisive sur le chemin de la conquête de la raison humaine par elle-même. Le trait capital de la révolution nominaliste, celui dont découlent tous les autres, c'est l'émergence de la notion d'*individu*, mais surtout d'un individu doté d'une volonté et capable – à l'image du Dieu tout-puissant – de se déterminer

1. Voir par exemple Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. de Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999 ; Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Puf, 2003 ; Jean Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1971 ; André de Muralt, *L'Unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002 ; Olivier Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Seuil, 2021 ; Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie*, trad. de Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2021.

Le Second Âge de l'individu

elle-même, c'est-à-dire de poser elle-même ses propres fins. Cette notion d'individu doté d'une volonté souveraine nous paraît aujourd'hui évidente, mais il faut imaginer que de Platon et Aristote à saint Thomas (mort en 1274, une génération avant les premières œuvres du déclencheur de la révolution nominaliste, le moine franciscain Duns Scot), la chose était impossible : l'être humain, comme toute entité meublant le cosmos d'ailleurs, était conçu comme s'insérant dans un tissu de finalités objectivement données par la nature bien ordonnée, ou par Dieu qui l'a voulu bon.

Dans ce contexte, pour l'homme, la question éthique n'était pas de savoir s'il agissait librement ou non, mais de réussir à s'orienter de l'intérieur de son être vers ce qui était bon. L'essentiel n'était pas le libre agir, mais le bien agir ; car le monde était architecturé autour de finalités objectivement présentes, et la moralité de l'homme consistait à les désirer, pour s'y conformer et les atteindre. Seuls existaient, comme facultés humaines de l'action, le désir et la raison, qu'il s'agissait d'accorder, c'est-à-dire qu'il fallait réussir à rendre attirant pour le désir ce que la raison reconnaissait comme objectivement bon. Dans cette complexion psychique, il n'y avait point de faculté autonome de décision – point de volonté, par conséquent – et, donc, point de liberté au sens où nous l'entendons¹. La vertu consistait à désirer ce que la connaissance théorique

1. Voir à ce propos O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, *op. cit.*, p. 154. J'accorde au demeurant une place toute particulière à ce livre majeur, qui démêle de manière érudite et lumineuse tout l'écheveau de concepts autour de la notion de liberté, de l'Antiquité à nos jours. C'est lui qui, plus clairement que quiconque, met en

L'éthique des droits

acquise par la raison présentait comme la meilleure raison d'agir. Elle ne procédait pas d'un libre choix, mais de ce qui est désirable par nature : c'était une morale sans liberté, et sans volonté.

Pour nous autres modernes, simplement imaginer une chose pareille requiert une véritable révolution copernicienne à l'envers, tant cette représentation de l'éthique est éloignée de notre conception courante. Car entre-temps, nous sommes devenus nominalistes. En effet, c'est précisément sur ce point que les théologiens nominalistes du XIV^e siècle vont rompre avec le monde antérieur, radicalement. Comme toutes les grandes révolutions, la révolution nominaliste a son slogan : la liberté de la volonté. Cette faculté (la volonté), calquée sur la toute-puissance divine (Dieu, tout-puissant, aurait pu *vouloir* un tout autre monde, un monde où les choses tombent vers le haut, ou dans lequel la haine du prochain serait méritoire), est hissée sur le trône des facultés humaines d'où, jusqu'à aujourd'hui, elle ne sera plus délogée.

La volonté aura désormais préséance sur la raison. L'origine de ce putsch remonte donc à une réflexion théologique sur la toute-puissance divine : Dieu n'étant lié par rien (sinon, il ne serait pas tout-puissant), tout chez lui est subordonné à sa volonté¹. La Création est sans fondement, sans justification : Il n'a pas voulu les

lumière chez Aristote cette conception devenue pour nous inouïe d'une morale *sans liberté ni volonté*.

1. Blumenberg évoque en ces termes ce moment de bascule où « le primat de l'intérêt pour la rationalité de la création et de son intelligibilité humaine se change en une fascination spéculative pour le prédicat théologique de la puissance et de la liberté absolue » (*La*

Le Second Âge de l'individu

choses parce qu'elles sont vraies ou bonnes, mais elles sont vraies ou bonnes parce qu'Il les a voulues ainsi¹. À nous de les découvrir, de les observer, de les expliquer telles qu'elles ont été créées, sans raison autre que d'avoir été voulues telles qu'elles sont. Il ne s'agit plus pour l'intelligence humaine de comprendre l'essence des choses telles qu'elles peuvent être découvertes par la raison contemplative, mais de les décrire individuellement telles qu'elles fonctionnent réellement, à travers les informations qui nous parviennent par les sens.

Si cette contingence radicale de la Création ouvre donc les portes de l'intelligence humaine à la découverte empirique de la nature (en premier lieu, avec Galilée), elle prive simultanément la morale de tout fondement dans l'ordre naturel des choses. De la même manière que les événements du monde nous font face dans leur pure factualité observable, la loi morale (et la première d'entre elles : aimer Dieu et

Légitimité des Temps modernes, op. cit., p. 176). Voir aussi à ce propos J. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, op. cit., p. 653.

1. Pour nous humains, cela veut dire entre autres choses que le monde que nous rencontrons nous fait face comme un mécanisme de relations causales qui aurait pu être autre qu'il n'est, mécanisme sans essence par conséquent, que nous découvrons par les sens à partir des objets particuliers qui leur sont donnés. Seules existent des choses individuelles : les nominalistes sont des réalistes de la chose, et des idéalistes des signes qui désignent des entités générales ou universelles (« homme », « blanc » ou « État », qui ne sont que des *noms*, outils utiles à l'esprit mais sans réalité ontologique – d'où leur appellation de *nominalistes*). Ce qu'est un individu ne peut jamais être complètement saisi par une dénomination universelle. Dire de Pierre que c'est un humain ne le distingue en rien de sa voisine Hélène. Ce sera important au moment du Jugement dernier, où chacun sera jugé pour ses actes individuels, insubstituables à tout autres.

L'éthique des droits

son prochain) ne s'impose à nous que parce qu'elle est commandée par Dieu, ce que seule la foi peut nous révéler. La Création comme la Loi sont l'expression de Sa spontanéité – de Sa liberté absolue, c'est-à-dire liée à rien. Or, Dieu ayant créé l'homme à son image, Il l'a doté, comme un reflet de Sa toute-puissance, du libre arbitre, à savoir d'une volonté qui n'est par soi liée à aucun but naturel.

Dans ce contexte, la moralité d'une action n'est plus garantie par sa conformité à un ordre naturel des choses, mais par l'obéissance à un commandement. Commandement divin dans le nominalisme théologique des origines (Scot et Ockham), commandement de la raison humaine dans la philosophie morale moderne (Kant), commandement subjectif à l'horizon de l'individualisme libéral contemporain.

La morale n'est donc plus conformité à un ordre préexistant, mais engagement en faveur de quelque chose à quoi l'on consent d'obéir. Il faut y consentir, car nous ne sommes pas déterminés, mais libres – libres de consentir ou pas. Comme pour Dieu, cette liberté se traduit, dans l'organigramme mental des facultés humaines, par la primauté de la volonté ; et puisque cette volonté n'est pas finalisée par un bien qui lui serait prédonné (c'est pour cela qu'elle est libre), sa liberté ne peut être qu'engagement pour ce qu'elle considère comme étant digne d'être obéi. Le monde humain a basculé de l'image d'un cosmos harmonieux où les finalités, obéissant à une raison supérieure, s'engrènent naturellement à celle d'un monde où chacun peut faire valoir sa libre volonté, à l'image de Dieu qui l'a créé dans un acte arbitraire et souverain.

Le Second Âge de l'individu

Avec le nominalisme, ce qui émerge donc, patiemment, sous des strates de discussions logiques, théologiques, métaphysiques qui se sont prolongées pendant des générations et des générations, c'est l'idée révolutionnaire d'une volonté qui est l'organe de la liberté, d'une volonté intrinsèquement libre, affranchie des déterminations qui pèsent sur elle ; d'une volonté qui n'est plus seulement, comme chez Aristote, la capacité de résister à tel ou tel désir, mais qui pose librement sa fin, sans fondement autre que la volonté elle-même.

La volonté est désormais habilitée à faire ce qu'elle veut, du simple fait qu'elle le veut. Il n'y a plus de fin ultime, de souverain bien à laquelle devraient être ordonnés tous les désirs¹, et que l'homme « de bien », justement, devrait vouloir ; il n'y a plus qu'une volonté purement volontariste qui pose elle-même, souverainement, sa propre fin, en toute liberté. C'est l'idée d'un vrai libre arbitre humain, qui vient dédoubler (et, finalement, concurrencer) le libre arbitre divin. L'idéal moderne de l'individu sans attaches est né.

C'est autour de cette idée que va donc se construire, et avec quels succès, le sujet moderne. Économie, science, politique s'ouvrent alors à de nouveaux horizons, libérés par cette nouvelle vision, nominaliste, donc individualiste et mécaniste du monde. L'économie de marché, conçue comme échange

1. Hobbes, le plus grand nominaliste politique de notre tradition : « Car n'existent en réalité ni ce *finis ultimus* (ou but dernier) ni ce *summum bonum* (ou bien suprême) dont il est question dans les ouvrages des anciens moralistes » (trad. de François Tricaud du *Léviathan*, livre I, début du chap. 11).

L'éthique des droits

égalitaire entre individus poursuivant librement leur intérêt, y trouvera sa justification ultime. La science, plus rapidement que la politique, va en tirer toutes les conclusions : s'il n'y a pas de finalité inhérente à l'ordre du monde, il n'y a que des mécanismes à décrire et expliquer, tels qu'ils découlent de la volonté toute-puissante, donc contingente (car elle aurait pu être autre), de Dieu, et l'homme peut apprendre à les connaître (par les sens, pas par les essences¹) pour mieux les utiliser à son profit. Mais si le nominalisme ouvre effectivement un tout nouvel espace de recherche à la science, la politique se trouvera un temps plus embarrassée : car si n'existent que des individus dotés d'une volonté libre, comment expliquer l'existence d'un ordre social, dont on voit bien qu'il existe, justement ? Aristote avait postulé une finalité communautaire inhérente à la nature de l'homme : animal politique (c'est-à-dire relationnel), il tendait naturellement à s'associer (couple, famille, maisonnée, village, cité), et trouvait la pleine réalisation de son excellence propre dans son être communautaire. Mais si – thèse nominaliste essentielle – une telle finalité inhérente n'existe plus ?... Rousseau, héritier de ce problème nominaliste, avait d'abord donné pour titre au premier livre de son *Contrat social* : « Qu'il n'y a point de société naturellement entre

1. Car connaître l'essence de quelque chose, comme y éduquait sans relâche Platon, par exemple, ne nous apprend rien de son fonctionnement effectif. C'est la raison pour laquelle les empiristes ont une préférence pour *l'origine* : pour connaître quelque chose, il faut en retracer *l'origine* et la *genèse*, non chercher son essence ou sa définition.

Le Second Âge de l'individu

les hommes¹ ». Comment alors expliquer la genèse, l'existence même, et la persistance de la société ?

La réponse a mis un certain temps à émerger, mais elle a eu une force proprement révolutionnaire : par contrat social. Des individus dotés d'une volonté libre ne peuvent s'associer que par leur décision volontaire. Ils fondent ainsi, par convention, un ordre social artificiel², puisqu'il doit son existence à la volonté, pas à la nature. Le contrat s'avère donc être la forme de relation appropriée à des individus souverainement libres, dès lors qu'ils sont d'accord de se soumettre réciproquement à des règles communes. Le contrat social, du xvi^e siècle à aujourd'hui, est donc la solution que la philosophie politique a apportée au problème nominaliste de l'ordre social.

Il allie la nouvelle figure de l'individu, organisé autour du primat de la volonté, aux exigences d'un ordre social collectif justifié par l'avantage mutuel de ses membres : car nul ne pouvant être forcé de s'engager dans le contrat, chacun ne le fait que parce qu'il est convaincu d'en retirer au final plus de bénéfice

1. Il l'a ensuite biffé, pour adopter le titre *Premières notions du corps social*. Mais le titre biffé reflétait parfaitement sa pensée : isolés, autosuffisants, les hommes de l'état de nature n'ont d'abord aucune raison de se mettre en société. Ce sont des événements fortuits qui les y poussent, contrairement à la perspective de Hobbes, où c'est une logique du désir – et du premier d'entre eux : celui d'autoconservation – qui pousse à la mise en société. Mais dans les deux cas c'est le motif nominaliste de l'insociabilité qui est à l'origine de la construction.

2. « [Q]ui n'a point sa source dans la nature » (*Du contrat social*, livre I, chap. III). Voir J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 289.

L'éthique des droits

que de désagrément. Car même pour l'individu autonome doté d'une volonté souveraine, la coopération a des avantages que la solitude ne peut pas connaître. L'individu nominaliste n'ignore donc pas la relation à autrui, mais il la veut utile, avantageuse, réciproque et volontaire.

Telle est la source philosophique de l'imaginaire du contrat social qui gouverne nos sociétés démocratiques. Quel responsable politique n'a-t-il invoqué un « nouveau contrat social » pour justifier son programme électoral ? Tous en appellent à la figure du contrat social pour raviver l'imaginaire politique et réclamer de nouvelles formes d'organisation et de distribution de pouvoir entre les différents acteurs sociaux. Elle est la figure légitimante par excellence, parce qu'elle sait associer l'entente coopérative autour d'objectifs communs à la libre poursuite des intérêts de chacun, conformément au paradigme de l'individualisme nominaliste que la notion de contrat permet précisément – tel était l'idéal rousseauiste – de surmonter. Car tel était bien le défi de Rousseau : surmonter, tout en les préservant, les prémisses individualistes qui rendent d'abord un ordre social impossible, afin de rendre durable et légitime la vie de chacun en société.

C'est cette opération paradoxale qui se reflète dans les célèbres formulations balancées du chapitre VI du *Contrat social*, où Rousseau harmonise les antinomies au sein d'une même phrase, exactement comme le contrat social accorde les volontés par la magie d'un même acte : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune

Le Second Âge de l'individu

la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant¹. » Ou encore : « Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a². »

Pour accomplir ce coup de force théorique, Rousseau devait toutefois pouvoir compter sur une faculté supplémentaire, spécialement dédiée à cette manœuvre permettant de passer de l'isolationnisme individualiste propre à l'état de nature au règne de la loi commune librement consentie : la volonté générale. Rappelons que pour lui, la volonté générale n'est ni la voix de la majorité ni la somme des volontés individuelles, mais « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui³ ».

C'est bien une faculté répartie en chaque être humain, qui lui donne la capacité de transcender ses intérêts particuliers – concrètement : de voter une loi générale au nom du bien commun, alors même qu'elle irait contre mes intérêts particuliers. Cette faculté de transcender son propre point de vue ou faculté de décentrement est essentielle à sa construction, puisque c'est elle qui fait tenir ensemble la société du contrat ;

1. *Du contrat social*, chap. vi ; voir J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 360.

2. *Ibid.*, p. 361.

3. *Ibid.*, p. 286.

L'éthique des droits

sans elle, la société ne serait pas plus solide qu'une poignée de grains de sable.

Reposant sur cet opérateur de conversion qu'est la volonté générale, le contrat est donc l'outil qui permet de retourner ce qui fait obstacle à la création de l'ordre social – les libertés individuelles s'exerçant indépendamment les unes des autres – en ciment de la société. Rien ne sera désormais légitime qui n'ait passé par le contrat. Celui-ci pouvait ainsi, passant de l'imagination des philosophes au terreau de l'histoire, devenir le flambeau de l'émancipation politique, puisqu'il permettait de délégitimer toutes les dépendances arbitraires et pesanteurs héritées comme non consenties. C'est pourquoi la figure du contrat ne cesse d'alimenter depuis lors l'imaginaire démocratique d'un ordre librement voulu et rationnellement acquiescé par chacun.

B. QUEL EST LE PROBLÈME AVEC L'ÉTHIQUE DES DROITS ?

Le contrat anti-social

Or, avec le recul historique dont nous disposons, on ne peut que constater que cette figure hautement démocratique du contrat porte en elle-même son propre venin. Né pour accorder les volontés individuelles divergentes et engendrer du commun ou du général, le contrat social se mue, selon une mécanique

Le Second Âge de l'individu

implacable, en refuge de l'esprit individualiste et de la défense de ses prérogatives. Alors qu'il devait créer de la communauté, il devient l'outil de sa fragmentation ; loin d'en appeler à la volonté générale qui est en chacun d'entre nous, il permet la parcellisation de la société en une infinité de relations particulières. Funeste renversement ! Chacun se comprend toujours davantage, et dans tous les domaines de la vie sociale et personnelle, non comme membre d'une même société, mais comme une partie contractante où chaque partie doit honorer ce qui en est attendu. Se crée ainsi un tissu d'obligations parcellaires qui créent autant de relations d'allégeance particulières.

L'idée qui gouverne ce nominalisme au quotidien, c'est que les individus s'en sortent toujours mieux en s'arrangeant entre eux qu'en se soumettant à une règle générale valant pour tous. Le contrat est le meilleur opérateur de cette optimisation – voilà peut-être la conviction nominaliste la plus communément partagée. Il faut noter ici que ce contractualisme au quotidien n'est de loin pas l'apanage des seules traditions rationalistes du contrat social (de Hobbes et Rousseau à Rawls), qui fondent la société sur cet acte à la fois symbolique et imaginaire : car la tradition empiriste anglo-saxonne (Ferguson, Smith et Hume au XVIII^e siècle, Hayek et les néo-libéraux au XX^e jusqu'à aujourd'hui), qui se moque de la fiction d'un contrat social originaire et lui préfère la figure de l'ordre spontané¹, voit tout autant dans les contrats le meilleur

1. Selon laquelle ce n'est pas un acte délibéré tel le contrat social qui fonde la société, mais l'ajustement progressif des comportements

L'éthique des droits

moyen de maximiser ses avantages. Le fond de l'affaire, c'est la figure commune de l'individu souverain doté d'une volonté autonome : que l'on passe par le contrat social ou par l'ordre spontané pour surmonter le « problème nominaliste » de l'ordre social, cela donne certes lieu à des lignées de philosophie politique très différentes, mais dont les frontières s'effacent aujourd'hui *de facto* devant cette tendance à valoriser la contractualisation générale des rapports sociaux.

Ce phénomène apparaît certes plus paradoxal dans le cadre républicain du contrat social, qui devrait valoriser l'intérêt général avant les intérêts particuliers ; mais si l'on ramène, comme je tente de le faire ici, la figure du contrat social elle-même à l'individualisme nominaliste originaire qui l'a fait naître, comme il a fait naître les pensées de l'ordre spontané, alors le paradoxe s'estompe. Contrat social ou ordre spontané ne sont que des modélisations explicatives nées d'un même phénomène qui, lui, est bien réel, et de portée civilisationnelle : l'avènement de l'individu et de l'éminence de sa volonté. C'est lui qui, telle une plaque tectonique qui s'élève, indifférente aux frontières politiques qu'elle bouleverse, refait surface aujourd'hui sous la figure de la contractualisation de la société.

Ce qui vaut pour les individus vaut aussi pour les relations entre États, ces individus en grand : c'est ainsi que les États-Unis de Trump ont méthodiquement dénoncé tous les accords globaux contraignants,

individuels les uns aux autres. L'un des textes canoniques à cet égard est le passage où Hume explique l'origine de la justice et de la propriété : *Traité de la nature humaine*, livre III, 2^e partie, section II.

Le Second Âge de l'individu

au profit de contrats bilatéraux qui permettaient de mieux négocier et d'imposer leurs propres intérêts : pragmatisme nominaliste pur ! Tel est d'ailleurs l'arrière-plan idéologique de ce qui est devenu depuis quarante ans la tarte à la crème de tous les étudiants et étudiantes en sciences politiques ou en économie (et qui, depuis, constituent donc le bataillon des élites d'aujourd'hui, en charge de former celles de demain), le fameux « dilemme du prisonnier » qui, avec les pauvres armes du « calcul rationnel », veut montrer qu'on a toujours avantage à s'entendre avec un concurrent qu'à poursuivre tout seul la maximisation opportuniste de ses intérêts. Une appréciation superficielle pourrait faire croire qu'il s'agit là de sortir des rails de l'individualisme égoïste, puisque le dilemme nous apprend qu'il faut *s'entendre* avec un rival. Mais cette fable de La Fontaine des Temps modernes a une morale tout autre : avec celui qui t'est utile un contrat tu passeras, et ton avantage tu maximiseras. Tire ton épingle du jeu commun, qui ne vaut que pour les autres !

Rousseau comptait encore, nous venons de le voir, sur ce moment de *transcendance* que représente en chaque individu le passage par la volonté générale pour parvenir à une règle commune. Le nominalisme contemporain ne s'embarrasse plus d'un tel souci, ni d'une telle faculté. Il profite au contraire de la liberté d'action accordée à chaque individu pour lui permettre de ne se préoccuper que de l'optimisation de sa propre situation. Telle est la logique des droits dits subjectifs, caractéristiques du droit moderne – tels le droit à la santé, au travail, à la culture, à respirer un

L'éthique des droits

air non pollué, etc.¹. Les droits subjectifs constituent des prérogatives dont l'individu peut juridiquement se prévaloir, et qui sont consignés dans le droit objectif, c'est-à-dire dans les législations telles qu'elles existent.

Le droit objectif reconnaît une série de droits subjectifs, qui sont autant de *pouvoirs* attribués à l'individu, en pure logique nominaliste. Le droit aux vacances est ainsi un pouvoir attribué à chaque individu d'user à son gré du temps libre qui lui est accordé ; ou encore, « le droit subjectif de propriété, c'est par exemple le pouvoir d'user, de jouir, de disposer de la chose, attribué au propriétaire, lui-même reconnu, garanti, sanctionné juridiquement² ». Les droits subjectifs sont une liste de puissances accordées à l'individu, un ensemble d'attributs qui lui sont conférés par la force du droit au titre de sa liberté d'action.

Dès lors, conforté dans sa bulle de droits, chacun peut ne s'inquiéter que de lui-même. Or, c'est le contrat qui est l'outil de cette perte de transcendance caractéristique de cette forme juridique de l'individualisme : car une fois que le grand contrat social a accordé à chaque individu une égale dignité et la plus grande part de liberté qui soit compatible avec celle de tous les autres, chacun peut se retirer sur son lopin juridique garanti, et y agir librement, pour peu qu'il respecte les barrières de l'éthique des droits

1. Michel Villey a montré, de manière à mon sens convaincante, que la doctrine moderne des droits subjectifs, issue du nominalisme d'Occam, était incompatible avec le droit naturel classique, romain en particulier, mais aussi avec celui d'Aristote (M. Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 241 et suiv.).

2. *Idem*.

Le Second Âge de l'individu

sur lesquelles tous se sont accordés. Le contrat social originaire ouvre ainsi la porte à une myriade de petits contrats que chacun peut passer avec n'importe quel autre, à son meilleur avantage. C'est par ce mécanisme que le contrat devient un outil anti-social : le contractualisme généralisé alimente l'individualisme nominaliste que le contrat social était appelé à surmonter.

L'effet réversif de l'éthique des droits¹

Que le contractualisme produise de l'individualisme sociologique est peut-être un effet contingent des circonstances historiques dans lesquelles se sont déployées les nations démocratiques modernes. Qu'il y ait nécessité ou non, dans cette pente « qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis² », est une question spéculative dont la discussion devrait mobiliser des études empiriques en politique,

1. Je reformule ici, dans une perspective différente, la thèse centrale de *La Tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015. Le néologisme « effet réversif » a été employé par Patrick Tort pour désigner, en référence à la pensée de Darwin, « l'effet réversif de l'évolution », à savoir le mouvement civilisationnel (fondé sur les instincts sociaux de l'homme) en tant qu'il s'oppose à la sélection naturelle, en intégrant et protégeant la faiblesse au lieu de l'éliminer (voir P. Tort, *L'Intelligence des limites. Essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Gruppen, 2019, p. 74-75). Sans me référer à une théorie de l'évolution, je désigne analogiquement par « effet réversif », comme on le verra, le mouvement de retournement de l'éthique des droits contre ses propres principes.

2. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Gallimard, 1961, p. 145.

L'éthique des droits

économie, anthropologie, psychologie sociale et psychologie individuelle. On n'y trouverait cependant aucune réponse définitive. En revanche, quand bien même on estimerait que cette évolution n'a rien d'irréversible, se manifeste sous nos yeux jour après jour un effet de l'éthique des droits qui, lui, est autrement plus inquiétant, parce qu'inexorable dans le cadre du libéralisme des droits de l'homme, ce fier enfant du nominalisme. C'est ce que j'aimerais montrer maintenant, en revenant rapidement sur ce que j'appelle l'effet réversif de l'éthique des droits, mécanisme historique qui nous livre une clef de compréhension du paradoxe moral de notre temps.

C'est un fait : les droits de l'homme sont le plus souvent considérés pour ce qu'ils disent, bien plus rarement pour ce qu'ils font. Et c'est étrange : voici près de deux siècles et demi qu'ils ont été proclamés, tous les régimes constitutionnels modernes s'y réfèrent, ils forment l'architecture normative de nos États démocratiques, et nul n'a songé à les juger sur le monde qu'ils ont effectivement produit à ce jour. Pourtant, leurs effets sont bien réels, et sans ces droits fondamentaux qu'elles proclament, le visage de nos sociétés serait assurément tout différent. Il n'empêche : philosophes et historiens continuent de s'y référer comme à un ensemble d'énoncés, comme à un texte canonique consignait, telle une table de lois, les droits et libertés de tout un chacun. Interprètes, théoriciens, politiques et juristes ont globalement à ce texte un rapport sémantique : ils veulent inlassablement qui comprendre, qui interpréter, qui élucider, qui mettre en œuvre, qui critiquer le sens à la fois obvie

Le Second Âge de l'individu

et caché de ce qui leur apparaît, à juste titre, comme un immense hiéroglyphe de nous-mêmes.

Certes, des auteurs comme Tocqueville, Weber ou Charles Taylor, ont puissamment diagnostiqué certaines conséquences du libéralisme des droits de l'homme – telles la perte de sens ou la perte de liberté –, mais elles l'ont toujours été en termes anthropologiques ou moraux, comme si l'individualisme libéral affectait les personnes dans la seule représentation qu'elles avaient d'elles-mêmes. Ces critiques considèrent alors le libéralisme comme un facteur d'égoïsme¹, proche de l'individualisme sociologique que nous mettions en rapport avec la symbolique du contrat social. Même Marx, dans son analyse sans concession de la Déclaration de 1791², exerçait une critique purement sémantique, se bornant à mettre au jour pour la ridiculiser la conception qu'elle se faisait de l'individu en général. Mais il avait une excuse : il ne pouvait avoir suffisamment de recul historique pour évaluer les effets sociaux à long terme de ce texte qui n'était pas encore entré dans les mœurs, ni n'avait, a fortiori, façonné un monde. Mais aujourd'hui, cette excuse, nous ne l'avons plus : nous voyons le libéralisme des droits de l'homme à l'œuvre depuis deux cent cinquante ans.

C'est en observant notre monde lui-même, la manière dont il fonctionne, qu'on pourra mieux juger

1. Voir Jean-Marc Ferry, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, p. 14.

2. Dans *À propos de la question juive*. Voir K. Marx, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 347 et suiv.

L'éthique des droits

la valeur des droits et libertés dont il est issu. La question est toute simple : qu'ont fait ces droits et libertés à la société dans laquelle nous vivons ? Cette approche n'est pas sémantique, mais pragmatique : plutôt que de se cantonner à l'analyse de la teneur philosophique et politique des droits de l'homme – à leur sens –, il s'agira de les considérer dans les effets sociétaux qu'ils produisent, et de juger le monde qu'ils ont contribué à créer. C'est une forme de la preuve par l'acte : voyons non pas ce qu'ils disent, mais ce qu'ils font. Il ne s'agit toutefois pas de simplement mesurer un éventuel décalage entre les principes affichés et la réalité, mais plutôt de voir, à l'échelle d'une société, quels mécanismes sont enclenchés et alimentés par la défense des droits et libertés individuels. La question est celle du type de fonctionnement social qu'engendre, d'une manière générale, l'éthique des droits.

Ce que le recul historique nous permet désormais d'observer, ce sont en effet les *mécanismes* de reproduction sociale – la manière dont nos sociétés se maintiennent à travers le temps –, mécanismes auxquels participe éminemment l'éthique des droits. Les sociétés, comme les individus, ne se reconstruisent pas de zéro chaque jour, ni à chaque élection, ni même à chaque crise, fût-elle importante : elles se perpétuent au contraire à partir de ce qui les précède, prolongeant à leur manière tous les acquis jusque-là sédimentés dans toutes les ressources matérielles et symboliques dont elles continuent de disposer à travers le temps et qu'elles renouvellent certes en les modifiant, mais sur un fond de continuité. La reproduction peut certes être innovante, voire disruptive en regard des usages,

Le Second Âge de l'individu

pratiques, institutions existantes, elle n'en reste pas moins tributaire du fond rémanent de ressources matérielles et symboliques jusque-là accumulées.

Or, si la reproduction matérielle (évolution économique et technique) et la reproduction symbolique (évolution institutionnelle et culturelle) de la société ont souvent été étudiées pour elles-mêmes, on s'est moins intéressé au croisement des deux, notamment aux effets des ressources symboliques disponibles sur la reproduction matérielle de la société. Marx a certes montré comment les ressources matérielles (qu'il appelait les forces de production, appartenant à l'infrastructure) influençaient ce qu'il appelait la superstructure (les conceptions juridiques, philosophiques, artistiques), qu'il analysait comme le reflet des premières¹. De son côté, Max Weber a montré un mouvement inverse : comment des ressources symboliques, en particulier religieuses, ont pu concourir à l'établissement d'un système de reproduction sociale tel que le capitalisme, en motivant les acteurs (en l'occurrence, les entrepreneurs capitalistes) à s'investir dans des activités intramondaines². Mais il ne mettait en évidence, pour ainsi dire, que l'impulsion de départ.

L'invocation de l'éthique des droits permet de montrer autre chose encore, laissé inaperçu par les théories critiques de la société : comment une ressource symbolique ou immatérielle – comme l'éthique des droits,

1. Le texte canonique est ici *La Critique de l'économie politique* ; voir K. Marx, *Œuvres. Économie I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 272-273.

2. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

L'éthique des droits

précisément – non seulement contribue à l'émergence d'un certain régime de reproduction matérielle, mais participe activement, de manière continuée, à son extension et à son renforcement – jusqu'à se consolider en un système qui contrevient à ses principes mêmes. Ce retournement, je l'appelle l'effet réversif de l'éthique des droits.

Car que voit-on ? Tout en défendant avec ténacité l'ensemble du système des droits et libertés individuels, nos sociétés ont vu s'imposer à bas bruit et sans qu'on n'ait jamais demandé l'avis de quiconque des modes de vie extrêmement contraignants, sans réplique possible. Ce sont des modes de vie tellement généraux qu'ils ont tendance à être spontanément adoptés par les individus comme le mode d'être naturel de la société : pensons ici, par exemple, aux processus de rationalisation continue que représentent la division du travail et l'extension invasive de la technique qui l'a accompagnée, à la dictature du chiffre, à la bureaucratisation de nos existences sociales, à la suradministration de nos sociétés, à la dépendance généralisée des activités humaines au Marché, au consumérisme généralisé, à la mise en concurrence permanente, sans parler de la judiciarisation des relations humaines, de la standardisation des comportements sociaux (jusque dans la police de la parole) et, bien évidemment, de la numérisation intégrale de nos activités, placées désormais sous une surveillance quasi permanente. Ces phénomènes constituent autant de forces sociales tectoniques auxquelles nul ne peut se soustraire – et tout cela, sous le règne de l'éthique des droits, qui ne vénère rien tant que l'autonomie individuelle !

Le Second Âge de l'individu

Le paradoxe est patent. Alors que le libéralisme met en son cœur la défense des droits et libertés individuels, laissant en principe à chacun le libre choix de sa manière de vivre et protégeant son intégrité, le système qui va avec ce libéralisme impose de fait aux individus le joug de modes de vie auxquels ils ne peuvent se soustraire. Ce faisant, il contrevient à son principe même : voulant éviter tout paternalisme de la vie bonne (c'est-à-dire soucieux de laisser les individus libres de choisir le type d'existence qui leur sied), il laisse en réalité se déployer un paternalisme du système qui met hors de notre portée ce qui nous affecte pourtant le plus – à savoir les modes de vie dans lesquels nous sommes inévitablement immergés. C'est ce que Rawls et les rawlsiens, et le libéralisme dans son ensemble, ignorent superbement : cette immense toile d'araignée qui nous enserre se déploie dans le respect méticuleux de l'individualisme des droits de l'homme : voilà qui constitue un fameux paradoxe démocratique¹.

L'effet civilisateur, incontestable, de l'éthique des droits apparaît encore une fois profondément ambigu :

1. Pour un exposé général de ce paradoxe et du concept de « mode de vie » qui le sous-tend, voir Mark Hunyadi, *La Tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015. J'appelle « mode de vie » non pas ce que les gens *font*, mais ce qui est *attendu* qu'ils fassent, et qui fait peser sur eux des *attentes générales* auxquelles ils ne peuvent se soustraire, car ils doivent leur répondre (devoir travailler pour gagner sa vie est une telle attente, comme être performant, efficace, obéir à un principe de rendement ; avoir un comportement de consommateur, savoir s'orienter dans un monde technique, etc.). Se socialiser, c'est savoir répondre adéquatement à des attentes de comportement socialement définies.

L'éthique des droits

en effet, celle-ci humanise le monde en même temps qu'elle contribue à le rendre étranger. Par la promotion libérale des droits individuels, chacun se trouve aujourd'hui garanti et protégé dans son statut d'individu (inviolabilité, non-discrimination) comme jamais auparavant ; mais cette promotion de l'individu apparaît simultanément comme la meilleure garantie pour les grands systèmes instrumentaux – économiques, commerciaux, technoscientifiques – désormais mondialisés de pouvoir déployer des réseaux tentaculaires complexes face auxquels les individus sont politiquement et éthiquement démunis. On a doté les individus qui habitent le monde d'une foule de droits, mais on les a simultanément dépossédés du monde qu'ils habitent. Le sentiment d'impuissance, de dépossession, de fatalisme gagne les esprits, suscitant résignation chez les uns, colères réactives chez les autres.

C'est un mouvement inexorable, mécaniquement induit par le grand partage libéral entre le privé et le public. L'établissement d'une sphère individuelle d'intangibilité qui fait de toute personne, également, un sujet de droit autonome entraîne comme son ombre l'établissement d'une sphère parallèle, sphère publique d'entente sur des règles communes, ainsi que la séparation des deux, selon la symbolique, si puissante, du contrat social. Or, l'individualisme de l'éthique des droits entraîne sur le long terme des conséquences systémiques dont nous pouvons enfin prendre la mesure. Je vais illustrer cela plus loin, dans le chapitre consacré au numérique, dont l'emprise sans précédent sur la vie de l'esprit est congénitalement liée à la suprématie de l'individualisme juridique et symbolique. Mais

Le Second Âge de l'individu

l'autre grand défi de notre temps, concernant non la vie de l'esprit mais la survie biologique des humains, est lui aussi significatif de l'impuissance, du sentiment de dépossession et finalement de l'inaction qu'entraîne la suprématie généralisée de l'éthique des droits, qui a laissé faire – qui devait laisser faire – les activités prédatrices qui aujourd'hui menacent l'existence de la civilisation elle-même.

Un observateur averti le dit de la manière la plus directe qui soit : « C'est pourtant bien simple ; la planète ne peut pas fournir à l'humanité les ressources communes dont elle a besoin pour vivre selon le modèle civilisationnel actuel. » Et l'auteur d'expliquer notre aveuglement suicidaire en mobilisant la notion d'« hypertélie », empruntée au darwinien Patrick Tort¹. Elle « décrit un phénomène d'emballement de la croissance d'un organe lorsqu'elle n'est pas contenue par une adversité qui en limite l'expansion. La civilisation humaine est devenue hypertélique car, depuis la révolution industrielle, rien n'est venu limiter son appétit et tout a été fait pour accroître la consommation des besoins de vie et des désirs de compétitions et de plaisirs. L'hypertélie est devenue une forme d'addiction universelle, de jouissance collective qui apporte la promesse fallacieuse d'une liberté sans limite² ». On ne saurait mieux caractériser les conséquences systémiques de l'individualisme nominaliste qui abreuve notre temps.

1. Patrick Tort, *L'Intelligence des limites...*, *op. cit.*

2. Michel Joli, préface au livre d'Hervé Le Treut, *Climat et civilisation. Un défi incontournable*, Toulouse, Érès, 2022, p. 7 puis 10-11.

L'éthique des droits

Au sein des sociétés de bien-être occidentales, l'éthique des droits et les justifications qu'elle apporte à l'exercice de la liberté d'action individuelle sont devenues le facteur immatériel le plus important dans la reproduction matérielle de nos sociétés technologiquement avancées. Cela explique au demeurant la force des résistances que l'on observe à l'égard de toute tentative de modérer sa portée, immédiatement ressentie comme attentatoire aux libertés fondamentales. On l'a vu par exemple dès qu'il s'est agi d'imposer aux activités humaines les plus dangereuses un principe de précaution, qu'on accusait conjointement de porter atteinte à la liberté d'entreprendre – l'une des libertés fondamentales de l'éthique des droits – et d'entraver l'esprit d'innovation, l'assimilant à de la technophobie primaire.

On n'a pas assez remarqué que ce principe (énoncé au sommet de la Terre de Rio en 1992, courageusement constitutionnalisé en France en 2005¹) était un principe nouveau, chose rarissime dans le domaine moral, bien balisé depuis au moins deux millénaires ; et que ce nouveau principe impliquait en apparence

1. Rappelons que dans son expression la plus simple, le principe de précaution énonce en effet qu'on ne peut pas tout entreprendre du simple fait qu'on y trouve un intérêt : il faut prendre en considération les conséquences, notamment en termes de risques environnementaux, et accepter de renoncer à l'action envisagée si les risques semblent déraisonnables. Et le principe ajoute, fort intelligemment, que l'absence de *preuve* scientifique ne doit pas être un prétexte pour renoncer à des mesures cherchant à prévenir les dégradations de l'environnement. Autrement dit, formuler l'*hypothèse* raisonnable de la survenue possible d'un risque déraisonnable suffit à obliger à prendre des mesures pour l'éviter, une preuve irrécusable n'étant pas requise.

Le Second Âge de l'individu

de vouloir dépasser le cadre anthropologique étroit de l'éthique des droits de la raison moderne, en imposant à l'action humaine un critère extérieur à cette action, à savoir l'intégrité de l'environnement¹. En effet, les vieux principes : « Ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fît » (Règle d'or), « réaliser son excellence propre » (Aristote), « maximiser le bien-être du plus grand nombre » (principe utilitariste), « traiter autrui toujours comme une fin et jamais comme un simple moyen » (Kant, droits de l'homme), l'idéal d'émancipation (Marx, école de Francfort) – l'ensemble de ces principes moraux sont entièrement anthropocentrés, au sens précis où ils se concentrent tous sur la qualité morale intrinsèque de l'action individuelle ou interindividuelle, indépendamment de son inscription dans le monde, implicitement considéré comme simple théâtre des activités humaines.

Selon eux, la régulation de l'action doit trouver sa mesure dans le monde humain lui-même, empire à part dans l'empire du cosmos. Or, le principe de précaution entendait précisément briser cet isolationnisme cosmique en limitant la liberté d'action humaine par un principe de réalité extérieur à elle. Pour une intelligence baignée dans le liquide amniotique de l'éthique des droits, la chose fut ressentie comme insupportable.

1. Une notable exception est évidemment celle de Hans Jonas qui, dans *Le Principe responsabilité*, analyse en détail les limitations des grandes morales traditionnelles. La généalogie qu'il en propose ne pointe toutefois pas tant l'individualisme issu du nominalisme que l'inadéquation constitutive des éthiques « locales » à penser la destruction de l'humanité par la technique (il pense essentiellement à la bombe atomique), qui précisément explose le localisme.

L'éthique des droits

En réalité, et malgré cette brèche dans l'anthropocentrisme congénital de l'éthique des droits, le principe de précaution reste un rouage supplémentaire dans le grand mécanisme de l'effet réversif que nous avons diagnostiqué. Pourquoi ? Parce qu'il n'est conçu que pour corriger la technologisation du monde, et non pas pour la critiquer ou la remettre en question. Finalement, il sert cette liberté fondamentale de l'éthique des droits qu'est la liberté d'entreprendre : une fois écartés les dangers les plus patents, même hypothétiques, la technologisation peut suivre son cours, blanchie par un principe qui repose (pour l'instant) sur une définition très étroite du risque, limitée à des dégâts environnementaux majeurs.

Autrement dit, sous son égide, tout pourrait être technologisé (ou numérisé), pour peu que des « dommages graves et irréversibles » soient évités. Certes, il y a une tendance aujourd'hui à étendre le rayon d'action du principe de précaution, en l'invoquant à toutes les sauces ; mais c'est une erreur conceptuelle, car on le confond alors le plus souvent avec un simple principe de prévention. Par exemple, vacciner l'ensemble d'une population contre un virus n'est pas une application du principe de précaution, mais de prévention précisément, puisqu'il ne s'agit que de limiter les conséquences d'une relation de causalité avérée, comme lorsque l'on oblige tous les passagers d'une voiture à boucler leur ceinture de sécurité.

Le principe de précaution avalise donc le rapport technique au monde, qu'il met à l'abri de toute critique globale. Il impose certes une limite extérieure à la volonté humaine (et en cela, il limite le volontarisme

Le Second Âge de l'individu

nominaliste de l'éthique des droits), mais c'est finalement pour que celle-ci puisse mieux s'exercer ; limitation purement fonctionnelle, qui ne cherche à éviter des malheurs extrêmes que pour mieux continuer d'entreprendre.

Non seulement éthique des droits et principe de précaution laissent tous deux le système sauf, mais ils contribuent, chacun à sa manière, à sa reproduction et stabilisation. En fragmentant les problèmes et en les soustrayant à une critique globale, ils contribuent à en accroître l'emprise, et à nous imposer les modes de vie qui l'accompagnent, sans réplique possible. L'éthique des droits, ensemble d'axiomes moraux de la modernité occidentale, joue donc un rôle majeur dans la reproduction, stabilisation et légitimation du système, en assurant son blanchiment moral. Elle apparaît ainsi comme un opérateur éminemment paradoxal : garantissant à chacun toute une série de protections lui permettant d'habiter le monde d'une manière digne, elle le lui rend simultanément étranger ; de sorte que la victoire de l'individu que célèbre l'éthique des droits signe en réalité la victoire du système. C'est pourquoi on peut parler ici d'un effet réversif de l'éthique des droits : sa défense de l'individu se retourne mécaniquement en emprise du système sur lui. Voilà donc ce qu'elle fait, au-delà de ce qu'elle dit.

L'éthique des droits

La limite insurmontable de l'éthique des droits

Il est entendu que d'un point de vue moral et politique, l'avènement de l'individu puis sa protection à travers ce que j'ai appelé l'éthique des droits sont les grands acquis de la révolution nominaliste. L'égale dignité des personnes, la protection de leur intégrité, la garantie de pouvoir jouir de droits et de libertés inaliénables, voilà des conquêtes historiques de portée civilisationnelle que nul ne songerait à remettre en question. Elles témoignent plus que toute autre de la puissance émancipatrice dont est porteur le nominalisme, qui a toujours été soucieux de ne jamais soumettre les individus à des abstractions tyranniques. Mais d'un point de vue moral et politique précisément, les mécanismes historiques déclenchés par l'intronisation de l'individu se sont avérés fondamentalement ambivalents : j'ai montré d'une part comment la logique du contrat, fondée sur l'imaginaire démocratique du contrat social, – seul lien politique possible entre individus nominalistes – portait en elle le phénomène de désocialisation du social (la contractualisation des relations étant un outil de fragmentation de la société), et d'autre part comment la défense des droits et libertés individuels se muait en complicité objective avec le système (ce que j'ai appelé son « effet réversif »), celui-ci ne trouvant plus d'obstacle à son libre déploiement dès lors qu'étaient saufs les principes de son éthique individualiste.

Le Second Âge de l'individu

Dans les deux cas, l'individu se retrouve perdant. Dans le premier, parce que la contractualisation généralisée instaure entre les individus un équivalent juridique des rapports de force – des rapports d'allégeance en quoi Alain Supiot voyait une reféodalisation de la société, particulièrement manifeste dans le monde du travail¹. Dans le deuxième, parce que les individus réputés démocratiques se voient unilatéralement imposer ce qui, dans leur vie sociale, les affecte le plus, à savoir des modes de vie auxquels ils n'ont pas le choix de se soustraire. Ce sont là des mécanismes implacables qui se sont imposés par-dessus la tête des individus – et peu importe au fond de savoir si l'histoire aurait pu prendre une autre tournure : le fait est que nos sociétés ont pris ce visage, et c'est à partir de cette réalité que nous devons aujourd'hui réfléchir.

Allégeance aux personnes (par contractualisation), allégeance au système (par effet réversif de l'individualisme) : la grande leçon à titrer de ce double constat, c'est que l'individualisme de l'éthique des droits entraîne lui-même des effets systémiques, non choisis, qui au final se répercutent lourdement sur l'individu. Les effets systémiques de l'individualisme lui-même : voilà qui a échappé aux théoriciens du contrat social, jusques et y compris le dernier d'entre eux, John Rawls. Mais deux cent cinquante ans de

1. Que l'on songe aux *bullshit jobs* – littéralement « boulots de merde » – rendus possibles par la convergence de la technologie numérique et du nouvel esprit du capitalisme, et à toutes les formes de dépendance que créent les nouvelles formes de contrôle sur les lieux de travail.

L'éthique des droits

libéralisme *in vivo* nous permettent d'appréhender les choses autrement.

D'une manière générale, ces répercussions sont, il est vrai, largement sous-estimées par les individus eux-mêmes, qui pourtant les subissent. Sans doute en raison d'une illusion d'optique que diagnostiquait déjà Marx : à savoir que nous avons tendance à naturaliser nos conditions de vie, et à considérer, pour peu que notre existence sociale nous offre quelque dédommagement, que celles-ci vont de soi, ou à tout le moins qu'elles sont, en gros et étant donné les circonstances, ce qu'elles doivent être. De plus, ces conditions étant constamment enrobées du discours tranquilisant de l'éthique des droits, tout est en place pour invisibiliser la responsabilité qu'elle-même porte dans le déploiement de ces conséquences.

Pourtant, ces conséquences sont bien là. Le système auquel, paradoxalement, l'éthique des droits nous soumet implacablement engendre lui-même des effets cumulatifs d'une telle ampleur qu'on en perd de vue la source philosophique à laquelle ils s'alimentent : la conception nominaliste de la souveraineté de la volonté individuelle. Les grands défis systémiques qui nous attendent, nous l'humanité présente et à venir : le réchauffement climatique, la gestion des ressources dans un contexte de surpopulation mondiale, la croissance des inégalités, l'emprise des géants technologiques sur le monde humain – l'ensemble de ces défis peuvent être directement ou indirectement rapportés à la conception nominaliste de l'individu qui les a rendus possibles, avec sa volonté sans limites, à l'image de l'accumulation infinie de

Le Second Âge de l'individu

richesses que valorise le capitalisme outrancier¹, et que protège pourtant soigneusement l'éthique des droits au nom de la liberté d'agir et d'entreprendre.

Or, l'éthique des droits nous laisse fondamentalement désarmés face à l'ensemble de ces phénomènes. Dans un laps de temps qui se mesure à l'échelle civilisationnelle, elle a engendré des effets systémiques qu'elle n'est plus outillée pour affronter. Aucune initiative ou action individuelles, même agrégées, ne peut enrayer, encore moins retourner l'un quelconque de ces puissants phénomènes ; quant aux institutions démocratiques, elles sont toutes architecturées autour de la défense constitutionnelle des droits et libertés individuels, et, surtout, limitées par eux. Cela veut dire, en un mot comme en cent, que nous ne sommes tout simplement pas équipés pour faire face aux défis globaux qui, pourtant, n'attendent plus.

L'importance historique qu'a eue l'éthique des droits, qui fut puissamment émancipatrice et le reste encore là où elle n'est pas respectée, n'est donc pas en question. Ce qui l'est désormais, c'est son rayon d'action : car les effets qu'elle a engendrés la dépassent. Alors qu'elle fut une solution, elle devient un problème, pour cette raison qu'elle nous rend structurellement impuissants à relever les défis que son hégémonie a entraînés. En effet, l'éthique des droits n'est pas un

1. On peut rappeler à cet égard qu'Aristote, contre lequel s'est précisément dressé le nominalisme moderne, distinguait la richesse qui servait la légitime satisfaction des besoins de la richesse qui n'alimentait plus qu'elle-même, détournée des finalités humaines que l'économie devait servir. Le nominalisme inhérent au marché capitaliste a très conséquemment aboli ces limitations imposées au désir de s'enrichir.

L'éthique des droits

pharmakon qui pourrait être le remède à son propre poison ; car ce n'est pas un mauvais usage de l'individualisme qui engendre les effets systémiques qui nous menacent, mais l'emprise de l'individualisme lui-même. Face aux grands défis susnommés, l'éthique des droits nous met dans la position d'une armée en guerre dont la logistique ne parviendrait pas à suivre les avancées, facilitant d'autant la victoire de l'ennemi dont elle avait pourtant facilement percé les lignes au début grâce à son armement de dernière génération. L'éthique des droits s'est avérée une arme qui fut efficace lorsqu'il s'agissait de protéger les individus contre des pouvoirs arbitraires, mais qui nous désarme désormais face à la domination de l'individualisme lui-même. C'est là une limite qui est insurmontable dans le cadre de l'éthique des droits elle-même.

Je ne vois en réalité pas d'incitation plus forte à abandonner ce paradigme désormais trop étroit.

C. LA PREUVE PAR LE NUMÉRIQUE

Mais avant d'évoquer les voies possibles pour sortir de cette impasse, j'aimerais traduire et illustrer ces constats encore abstraits par l'analyse plus concrète d'un phénomène qui illustre mieux que tout autre les ambivalences délétères de l'éthique des droits : l'emprise du numérique sur nos existences sociales, qui non seulement a partie liée avec l'éthique des droits, mais renforce prodigieusement la représentation

Le Second Âge de l'individu

nominaliste que l'individu a de lui-même, rendant d'autant plus difficile son dépassement, pourtant nécessaire. Rien n'illustre mieux par exemple l'effet réversif de l'éthique des droits que l'époustouflante extension du numérique à laquelle nous assistons depuis le début du XXI^e siècle, extension qui s'est déroulée en parfaite conformité avec les idéaux individualistes de notre temps, auquel le discours dominant continue, en dépit de toute évidence, de s'alimenter jour après jour.

Les rapports que le numérique entretient avec l'imaginaire individualiste et la façon dont il le perpétue jour après jour sont complexes et enchevêtrés¹. En dégager les lignes de force nous permettra néanmoins d'indiquer une voie de sortie hors de l'éthique des droits et des impasses dans lesquelles elle a acculé le monde d'aujourd'hui. Tout commence avec la fable du génie solitaire inventant à l'écart du monde le Graal de la civilisation à venir, sorte de légende arthurienne inversée où plutôt que de s'épuiser dans la quête initiatique d'un trésor du passé, le héros l'invente lui-même et l'offre d'emblée au monde, lui proposant ainsi un futur d'abondance au contenu inépuisable.

L'aveuglement contextuel

Ainsi, que n'a-t-on entendu sur la bravoure du héros solitaire reclus dans son garage et qui d'un coup

1. Voir à ce propos l'excellent livre de sociologie culturelle de Fred Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, trad. de Laurent Vannini, Caen, C&F, 2021.

L'éthique des droits

de génie fait basculer le monde dans une ère nouvelle ? Mais ce récit relève évidemment d'une mythologie savamment distillée¹ : immenses ont été les forces et ambitions institutionnelles, politiques, économiques, militaires soutenues par des fonds étatiques qui ont porté, y compris à ses débuts, ce qu'est devenu le monde des nouvelles technologies. Aucun Eldorado numérique n'aurait pu prendre son essor sans le contexte initial de la puissante infrastructure militaire et industrielle née autour du San Francisco des années 1930, qui visait à rien de moins qu'à asseoir la nouvelle puissance planétaire des États-Unis, et dont ont largement profité les fondateurs de la Silicon Valley quarante ans plus tard².

C'est ainsi par exemple que la branche la plus militante, la plus individualiste de la contre-culture américaine qui fleurissait sur la côte Ouest dans les années 1960, s'est spontanément greffée sur les avancées de la technologie informatique de l'époque, et sur l'imaginaire cybernétique qui les nourrissait³. Il semblait y avoir une forme d'affinité élective entre

1. Ce qui est d'ailleurs confirmé par le témoignage de Steve Wozniak, le concepteur du premier ordinateur Apple, dans une vidéo célèbre : « Steve Wozniak debunks one of Apple's biggest myths » (www.bloomberg.com/news/videos/2014-12-04/steve-wozniak-debunks-one-of-apples-biggest-myths).

2. La genèse de la Silicon Valley est évidemment désormais très bien documentée. Voir par exemple : Éric Sadin, *La Silicolonisation du monde*, Paris, L'Échappée, 2016 ; Fabien Benoit, *The Valley. Une histoire politique de la Silicon Valley*, Paris, Les Arènes, 2019 ; Jimmy Soni, *Les Fondateurs. L'histoire de PayPal et des créateurs de la Silicon Valley*, trad. d'Anne Confuron, Paris, Talent Éditions, 2022.

3. F. Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, op. cit.

Le Second Âge de l'individu

les nouvelles formes de conscience recherchée par les hippies et l'idée d'un monde gouverné par une logique unique, transcendant les traditionnels partages entre l'homme et l'animal, mais aussi entre le vivant dans son ensemble et la machine, comme lorsque Norbert Wiener, l'un des pères de la cybernétique, et certainement le plus populaire d'entre eux, pouvait déclarer : « La synapse dans l'organisme vivant correspond au commutateur dans la machine¹. »

Chez Wiener, il y avait certainement une forme d'obsession métaphysique pour la « ressemblance fondamentale² » entre les machines et le vivant, notamment du fait que par leur organisation même, c'est-à-dire du simple fait qu'ils soient organisés, les deux représentaient une forme de lutte contre l'entropie qui, si elle finira par imposer à tout le cosmos sa morne fin, n'en laisse pas moins à l'humanité des îlots d'espoir momentanés. Vie et machines « remontent le courant de l'entropie grandissante », ce sont des « poches d'entropie décroissante³ »... Sont-ce ces fulgurances métaphysiques qui attiraient les militants de la contre-culture bourgeonnante des années 1960 ? Certes, on arrive aisément à concevoir que dans l'euphorie des débuts, « la distance [semblait] mince entre les pensées systémiques et les mystiques hippies », comme le dit joliment Dominique Cardon⁴.

1. Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, trad. de P. -Y. Mistoulon, Paris, Seuil, 2014 [1950], p. 66.

2. *Ibid.*, p. 65.

3. *Ibid.*, p. 64.

4. Préface à F. Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, *op. cit.*, p. 18.

L'éthique des droits

Mais aujourd'hui, qui peut être dupe ? En tout cas, cette alliance entre un individualisme artiste carburant au LSD et le paradigme épistémologique guidant le complexe militaire et industriel de l'après-guerre relève d'un sérieux paradoxe, lequel a été réactivé plus tard, au cœur des années 1990, celles où s'est définitivement imposé le modèle de l'informatique personnelle connectée : « Étrangement, une métaphore tissée par les élites scientifiques et militaires en temps de guerre devint dans les années 1990 l'emblème d'un modèle d'intégrité personnelle, d'individualisme et de société collaborative, toutes qualités humaines dont la destruction avait semblé aux yeux d'un grand nombre d'étudiants de cette époque la finalité même du programme de défense¹. »

Plus encore que la contradiction de valeurs que recèle cette alliance contre nature, ce qui frappe,

1. F. Turner, *Aux sources de l'utopie numérique*, op. cit., p. 53. Entre-temps, c'est en Europe, au CERN plus précisément, que le Web a été inventé, en 1989 (mais non Internet, réseau informatique créé dans les années 1970 destiné à envoyer des informations dans le monde entier ; le Web, architecturé autour des *sites*, inaugure un réseau distribué d'informations permettant de passer de l'un à l'autre grâce à l'*hypertexte*, et dépend d'Internet qui en est l'infrastructure, mais n'en est qu'un des usages possibles : l'*e-mail* ou le partage de fichiers par exemple utilisent le réseau Internet, mais n'appartiennent pas au Web). Au CERN, c'est-à-dire dans l'un des projets scientifiques internationaux les plus largement subventionnés du monde. Il est vrai que projet est dédié à la recherche fondamentale (physique des particules), alors que le Web est né de la libre initiative de deux chercheurs (l'anglais Tim Berners-Lee et le Belge Robert Cailliau, oublié de l'histoire) qui cherchaient un moyen de partager la masse d'informations que générait le CERN ; mais qui pourrait nier le poids du contexte institutionnel dans leur géniale invention ?

Le Second Âge de l'individu

c'est le degré de cécité à l'égard du contexte objectif que continuent de manifester aujourd'hui encore les promoteurs de cet individualisme libertaire. Qui peut encore sérieusement voir dans le développement du numérique, tel qu'il est advenu, la preuve, ou même le signe de la réussite de la seule initiative individuelle, de l'esprit entrepreneurial solitaire, affranchi de toutes les régulations contraignantes ? Comme il est de coutume dans les narrations libérales, et encore plus dans la pensée libertarienne dont plusieurs *tycoons*¹ se prévalent, les entrepreneurs privés minimisent avec obstination la force du contexte qui a rendu leur réussite possible, attribuant à leur seul génie ce qu'en réalité ils n'auraient même pas eu l'idée de faire s'ils n'avaient pu compter sur l'apport de forces concourantes, en l'occurrence étatiques, industrielles et universitaires. Cette arrogance psychologique du héros autoproclamé se transforme facilement en aveuglement idéologique lorsqu'elle devient apologie tonitruante du *self-made-man* émancipé de toutes les pesanteurs contextuelles auxquelles il doit pourtant sa sociale importance.

La dualité structurelle des outils numériques

Cette illusion héroïste a largement alimenté la confusion de valeurs qui prévaut aujourd'hui encore à propos du numérique. Car sur la base de cette

1. Comme on appelle les magnats du numérique, tels Elon Musk, Bill Gates, Mark Zuckerberg ou Jeff Bezos.

L'éthique des droits

idéologie individualiste revendiquée par la contre-culture californienne s'est durablement établie cette idée que le numérique représentait une formidable et inarrêtable extension des libertés individuelles. Depuis ses débuts, l'extension du numérique est restée colorée de cet imaginaire-là, alimenté par le discours du marché, c'est-à-dire le marketing¹. Or, s'il est clair que dans certains domaines et pour certains usagers, militants, associations, le numérique représente bel et bien un outil de liberté, et qu'il demeure sur la toile même de beaux restes de l'idéal libertaire des aurores (comme Wikipédia, par exemple, grande réussite fondée sur des principes *non* capitalistes).

Mais si l'on compte à travers le monde bien d'autres initiatives participatives et contributives qui défient l'esprit consumériste du temps, il n'en est pas moins vrai que tout cela est désormais noyé dans un océan de cynisme où l'invocation des libertés individuelles n'est que l'écran de fumée derrière lequel se développe un système qui les dément jour après jour, minute après minute, clic après clic. La prison a aussi ses fenêtres ; elle n'en reste pas moins une prison. On devrait, ici

1. Lorsque fin avril 2022 Elon Musk s'est proposé de racheter Twitter (avant de se rétracter quelques semaines plus tard, puis de l'acheter quand même le 27 octobre 2022), il a invoqué la liberté d'expression sans limites qu'il voulait garantir sur le réseau, devenant ainsi le chevalier d'une des libertés fondamentales de la Petite éthique. Habile, très habile mensonge ! Car ce n'est pas la liberté d'expression en tant que telle qui l'intéressait, mais la *viralité* qu'elle permet : plus une nouvelle est farfelue, plus elle est lue (nombre de clics), plus elle rapporte. Au royaume du numérique, le règne de l'éthique des droits est ainsi fait que plus on y ment, plus cela rapporte de l'argent.

Le Second Âge de l'individu

encore, lire et relire Rousseau, qui semble anticiper de deux siècles et demi le monde réseauté du Web : « Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même¹. »

Désormais, cette géniale pensée rousseauiste, qui peut valoir tant comme recommandation machiavélienne (faites croire à vos sujets qu'ils sont libres !) que comme constat dégrisé (la volonté se laisse facilement appâter), est devenue le quotidien continué des utilisateurs connectés. Car ils ne peuvent exercer leur liberté qu'au prix d'un assujettissement au système. Cela tient à la nature même des outils numériques, qui matérialisent dans leur constitution technique, de manière presque caricaturale, l'oxymore de valeurs que notait Rousseau, lequel est au mot près celui que traduit le *business model* des géants du numérique. Chaque outil numérique est en effet structurellement constitué par une double finalité : celle pour laquelle l'utilisateur l'utilise (consulter la météo, réserver un hôtel, lire un article scientifique), et celle, divergente

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre II ; voir *Œuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 362. Il ne faut toutefois pas se méprendre : remise dans son contexte, cette citation, tirée de l'*Émile*, traité d'éducation, et non du *Contrat social*, traité politique, ne dénonce pas les régimes de fausse liberté, mais recommande au contraire à son destinataire (le jeune instituteur) de recourir à une illusion pour mieux garder l'élève à sa merci. Il s'agit, pour son bien, d'en garder la maîtrise (« il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse », *ibid.*, p. 363). Rousseau est l'ancêtre de beaucoup de choses, le voici donc père du *nudge* (terme anglais qui désigne les stratégies contemporaines qui orientent le comportement par incitation, plutôt que de le réguler par une loi, alimentant ainsi l'illusion d'un comportement libre).

L'éthique des droits

de la première, pour laquelle le concepteur l'a conçue, à savoir la construction d'opaques banques de données par extraction de toutes les traces que les utilisateurs laissent sur la toile. Finalité qui leur échappe, mais qui est pourtant la raison d'être de l'économie numérique tout entière.

Soshana Zuboff a magistralement décrypté les mécanismes qui conduisent à ce qu'elle a appelé « le capitalisme de surveillance », ainsi nommé parce qu'il se nourrit de tout ce qu'il peut surveiller, à savoir l'ensemble de nos comportements enregistrables (qui sont bien plus que les données que nous y déposons sciemment), matière première de sa nouvelle richesse. Elle montre d'ailleurs, de manière intéressante, que ce n'était pas là un projet, mais une découverte, car dans les temps initiaux (jusque vers 2002), alors même que ce type de données s'accumulait, on ne savait pas quoi en faire. Il fallut l'intuition lumineuse d'un étudiant de Stanford, Amit Patel, et l'oreille attentive du co-fondateur de Google, Larry Page, pour transformer ces junk data en source inépuisable de richesse¹.

Dans son livre, Zuboff accomplit avec le capitalisme numérique ce que Marx avait accompli avec le capitalisme industriel, à savoir le décryptage de ce hiéroglyphe que nous avons sous les yeux tous les jours, mais dont nous ne percevons pas le sens : comment une denrée gratuite – la trace de nos comportements,

1. Shoshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, trad. de Bee Formentelli et Anne-Sylvie Homassel, Paris, Zulma, p. 101. Notons au passage que cette source étant par définition inépuisable, la métaphore usée jusqu'à la corde d'*or noir* numérique pour désigner les Big Data est foncièrement inadéquate.

Le Second Âge de l'individu

que nous laissons sur le Web telle une empreinte digitale – peut-elle générer, pour ceux qui savent l'exploiter, l'immense quantité de richesse que nous voyons s'accumuler depuis le début du siècle ?

C'est ce nouveau mode de valorisation que déchiffre Zuboff avec minutie, sans toutefois le ramener au principe structurel qui gouverne chacun des outils que les utilisateurs tiennent en main, bien qu'il le sous-tende de part en part : celui de la double finalité, qui fait que lorsque quelqu'un fait quelque chose dans le monde numérique, il fait toujours, simultanément et nécessairement, autre chose que ce qu'il fait, et qu'il ignore. Ce qu'il fait à son insu, c'est alimenter en données le ventre mou des Big Data, pour servir leur monétisation par d'autres.

Ce principe de double finalité est absolument inédit dans l'histoire de la technique, donc de l'humanité, puisque jamais des outils n'avaient été fabriqués pour un autre usage que celui que l'utilisateur était censé en faire. Ce qui ne veut pas dire que les outils n'aient pas eu de tout temps des usages ambivalents possibles, ce qui est tout autre chose ; une voiture peut servir de bélier, un marteau de presse-papier. Mais dans le cas du numérique, ce n'est pas l'utilisateur qui détourne la fin pour laquelle est programmé l'outil, c'est l'outil lui-même qui est conçu de telle sorte que son usage par l'utilisateur alimente une fin qui n'est pas la sienne, à savoir la valorisation de ses données et métadonnées d'utilisation. Ce n'est pas de l'ambivalence, c'est une duplicité structurelle, dont on peut dire qu'elle inaugure une nouvelle forme d'aliénation : l'aliénation par dédoublement de la finalité, où je ne

L'éthique des droits

peux empêcher que l'accomplissement de la fin que je choisis moi-même ne serve une fin étrangère, faisant de mon action une autre qu'elle-même, et de moi le complice par défaut d'un système qui m'échappe.

Cette deuxième finalité – appelons-la systémique – n'est pas une finalité contingente qui simplement s'ajouterait à la première, et qu'on pourrait donc supprimer. Le principe de double finalité est nécessaire au bon fonctionnement du numérique tel qu'il s'est développé sous le régime du Web, puisque c'est précisément la collecte invisible des données qui assure l'efficacité de la plupart de ses outils. Sauf qu'infiniment plus de données sont récoltées que celles nécessaires au bon fonctionnement des applications.

Cette extraction, il faut toutefois soigneusement la cacher à l'utilisateur, car elle contrevient aux principes les plus élémentaires de l'éthique des droits elle-même. Le principe d'autonomie, clef de voûte de toute éthique des droits, est directement mis à mal. On voit pourquoi : ce surplus de données constitue précisément, pour le capitalisme de surveillance, une nouvelle corne d'abondance. Pas question donc de renoncer à cette manne gratuite, ni même de la limiter : rendons-la invisible, plutôt. D'où tous les phénomènes d'obfuscation (ou offuscation, obscurcissement, masquage, action de cacher) destinés à rendre impénétrables les codes d'un programme informatique, ou plus prosaïquement à rendre difficilement accessibles les usages véritables d'une application (en décourageant, par exemple, la lecture des conditions générales d'utilisation (CGU), par leur longueur, par la multiplication de termes juridiques et de références inintelligibles au commun des mortels).

Le Second Âge de l'individu

Cette double finalité est à ce point présente dans l'économie numérique qu'il a fallu toute la force juridique, au niveau européen, du Règlement général sur la protection des données (RGPD¹) pour tenter d'y faire face. La double finalité est en réalité la raison d'être de ce règlement, qui vise précisément à réguler l'usage des données par des tiers, notamment en imposant, justement, le principe de transparence de la finalité (le but de la récolte doit être clairement explicité) et celui de proportionnalité (pas plus de données récoltées qu'il n'en faut pour cette fin). Mais la difficulté d'application est immense, pour ne pas dire insurmontable, tant les possibilités techniques d'obfuscation sont variées, et tentantes. Il n'empêche que l'existence de ce Règlement est la preuve même de la double finalité structurelle du numérique, de la même manière que le code pénal est la preuve de l'existence du crime : il s'agit en effet de protéger l'utilisateur contre l'exploitation opérée à son insu des informations qu'il produit du simple fait qu'il utilise des outils numériques – exploitation qui ne sert donc en rien son utilisation spécifique de l'outil, mais vise à alimenter l'immense marché de la revente des données. Le numérique est ce dispositif à la face de Janus qui sert l'utilisateur tout en étant discrètement l'obligé d'une autre. De quelle autre ? Nul ne peut véritablement le savoir, tant ce dédoublement de la finalité est dissimulé par le fonctionnement technique, opaque, de ces outils.

1. Le règlement est entré en vigueur en 2018. D'autres régions du monde ont adopté des réglementations similaires, comme la Californie avec son California Consumer Privacy Act, applicable dès l'été 2023.

L'éthique des droits

Du point de vue des utilisateurs, le fonctionnement du numérique donne donc décidément raison à Rousseau : « Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté. » Car au moment même où l'utilisation des outils numériques semble accroître leurs libertés en multipliant les possibilités d'action, donc les fins que chacun peut vouloir atteindre, la finalité du système les capte à son profit pour mieux les rendre dépendants de son offre. Il ne faut pas oublier en effet que la liberté qui s'exerce sur la toile n'est jamais que la réponse à une offre, à l'offre de ce qu'il est possible de faire sur la toile.

D'abord, la liberté d'action est dès le départ conditionnée par les prérequis du système lui-même (avoir un ordinateur ou un téléphone portable, acheter un abonnement, disposer de ses codes, etc.) ; mais une fois remplie cette case consommation, la liberté qui s'exerce sur le plateau de jeu n'est qu'une liberté de supermarché : les utilisateurs peuvent certes librement naviguer au sein d'une offre pléthorique, mais cette offre n'en reste pas moins unilatéralement configurée par les offreurs. La liberté supermarchande se paye donc au prix d'une dépendance au supermarché.

Une servitude volontaire ?

Est-ce là une nouvelle forme de servitude volontaire ? Oui, mais pas au sens qu'entendait La Boétie dans son *Discours* du même nom, publié en 1577, qui a récemment bénéficié d'un regain d'intérêt avec la croissance de l'emprise du numérique sur nos

Le Second Âge de l'individu

existences sociales. Il n'est pas sûr toutefois qu'on l'invoque à toujours à bon escient. En évoquant la servitude, La Boétie avait en vue de vrais tyrans, Néron, César, qu'il mettait audacieusement en parallèle avec « nos tyrans de France ». C'est une première différence avec la servitude numérique : nous n'y avons pas affaire à des personnes autoritaires, mais à un dispositif anonyme, dilué dans nos pratiques quotidiennes. Ensuite, La Boétie parle du pouvoir comme d'une domination méchante, d'une maltraitance asservissante habitée par l'avidité et la cruauté impliquant peur et soumission ; rien de tel ici, où ne sont promus que surplus de bien-être, promesse de confort et respect des libertés individuelles.

Enfin, dans le *Discours*, le fonctionnement de la tyrannie dessine un organigramme social « en arbre », où, partant du tyran, chacun, à chaque embranchement, compte sur l'ambition et la cupidité des occupants de l'embranchement inférieur pour maintenir la petite part de pouvoir qui lui échoit à son niveau, mais qui est globalement au service du grand tyran. Rien de tel avec l'empire numérique, où la structure en réseau n'octroie pas des parts décroissantes de pouvoir par ruissellement pyramidal, mais fait plutôt de chaque individu une petite bulle de souveraineté où il peut agir à sa guise, en conformité avec ses désirs et volontés.

En revanche, il y a bien un élément qui rapproche la servitude numérique de la servitude boétienne, et il est fondamental : c'est l'aspect *libidinal* de l'attachement à la tyrannie. Dans son texte, La Boétie veut certes montrer – thèse essentielle – que ce n'est pas la

L'éthique des droits

tyrannie qui crée la servitude, mais la servitude qui crée la tyrannie (« Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres ») ; cette dernière est plus une disposition d'esprit des asservis qu'une mécanique inévitable imposée par les puissants. Mais la question initiale de La Boétie n'en prend que plus de relief : si la tyrannie repose sur une forme d'intentionnalité collective (il suffirait de ne plus consentir à la servitude !), alors comment se fait-il que les gens adhèrent si aisément à ce qui les fait souffrir ? Pourquoi supportent-ils l'oppression d'un seul, qui ne leur veut pas du bien ?

Sa réponse fait ressortir l'enracinement libidinal de l'attitude des asservis : le peuple « aime mieux je ne sais quelle assurance de vivre misérablement qu'un espoir douteux de vivre comme il l'entend ». Le désir de sécurité l'emporte sur le désir, énergétiquement plus coûteux, de liberté. C'est ainsi que les gens se laissent – expression géniale ! – « allécher à la servitude ». Et parlant des divertissements que César et Néron distribuaient généreusement au peuple : « Ce fut cette venimeuse douceur qui emmiella pour le peuple romain le breuvage de la servitude. » *Emmiella...* Pas besoin de hallebardes, de gardes et de guet pour garantir la puissance du tyran : les allèchements asservissent bien plus solidement. Ajoutons à cela le poids des habitudes acquises, la force de l'éducation, la pesanteur des croyances et l'inertie des traditions, et l'on comprend que rien ne bouge : « Les tyrans, pour s'affermir, se sont efforcés d'habituer le peuple, non seulement à l'obéissance et à la servitude mais encore à leur dévotion » – le peuple, dédommagé par de menus plaisirs, est apprivoisé à la sujétion. L'appâtement libidinal

Le Second Âge de l'individu

joint à l'inertie des habitudes fait oublier leur asservissement aux asservis.

Près de cinq cents ans plus tard, Herbert Marcuse, désignant cette forme de tyrannie moderne qu'est la société industrielle, ne dira pas autre chose. Si la société technologique est un système de domination, c'est qu'elle est capable d'offrir, sous forme de biens disponibles, des plaisirs qui ne mettent pas en danger le *statu quo*. L'auteur de *L'Homme unidimensionnel* le dit dans des termes que La Boétie, s'il était informé par Freud, ne renierait pas : « Cette mobilisation et cette manipulation de la libido expliquent en grande partie la soumission volontaire des individus, l'absence de terreur, l'harmonie préétablie entre les besoins individuels et les désirs, les buts et les aspirations exigés par la société¹. » Le fond de l'affaire est donc libidinal, au sens très général de ce qui séduit par le plaisir : l'emmiellement dédommage des maltraitances, rend tolérant à la servitude et assoit la domination plus durablement que le glaive. Le numérique n'agira pas autrement.

Mais il reste un écart insurmontable entre la servitude de La Boétie et celle de notre temps, et elle tient à l'esprit même dans lequel il a rédigé son opuscule. Chez La Boétie, le mécanisme de la tyrannie est dépeint comme un jeu stratégique de pouvoir qui contrevient aux droits naturels de l'homme (c'est pourquoi il ne perd pas l'espoir de les réveiller, deux siècles avant 1789) et bafoue le droit congénital à la liberté, là où

1. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. de Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968, p. 99.

L'éthique des droits

notre nouvelle servitude se nourrit de l'éthique des droits et prétend la servir. La tyrannie que dénonce La Boétie se dresse contre les droits humains, le mode de vie numérique s'impose grâce à eux : singulière différence ! Car personne ne peut aujourd'hui dénoncer l'emprise même du numérique – sa tyrannie – en recourant aux droits humains, si ce n'est lorsqu'il ne les protège pas suffisamment ; mais justement, s'il ne les protège pas suffisamment, c'est qu'il les protège quand même ou prétend pouvoir le faire, et peut déployer son extension sous leur parapluie – premier moteur de l'effet réversif que nous avons vu.

C'est ainsi que le seul souci des innombrables textes européens sur la question est de vouloir rendre le numérique conforme aux exigences de l'éthique des droits, pas de rappeler à la mémoire collective des principes enfouis ou oubliés. Le rôle de cette éthique dans l'extension de la domination est une chose que Marcuse lui-même n'avait pas envisagée. La nouvelle servitude volontaire, elle aussi système de domination par intéressement libidinal, se réclame des acquis démocratiques de l'éthique des droits. La Boétie écarquillerait les yeux – à la fois à cause de l'importance qu'a acquise entre-temps une éthique qu'il croyait durablement enfouie, et de voir qu'elle peut servir un système de domination si puissamment développé.

Le nominalisme libidinal

L'organigramme nominaliste de la vie de l'esprit plaçait, nous l'avons vu, la volonté au sommet des

Le Second Âge de l'individu

facultés humaines, parce qu'il fallait rendre compte de l'indétermination foncière qui me rend capable à tout moment de choisir A ou non-A. Cette indétermination des possibles est pour la modernité la liberté même, et elle avait besoin d'un organe capable de la gérer : la volonté. Toutefois, pour ne pas être encore prisonnière d'une chaîne « interne » de déterminations, cette volonté devait elle-même être affranchie du désir et de tous les habitus naturels, sans quoi elle leur serait soumise et donc limitée par eux, troquant une dépendance externe contre une dépendance interne. La volonté, pour être à la hauteur de son indétermination, ne doit se laisser déterminer que par elle-même – elle ne se laissera lier que par ce qu'elle reconnaîtra comme digne d'être obéi, par exemple par les règles du contrat social auxquelles elle aura consenti.

Pour que le contrat puisse être véritablement social, la volonté individuelle devait toutefois pouvoir en quelque sorte sortir d'elle-même, se transcender, comme l'avait bien vu Rousseau avec son concept de volonté générale. Or, la modernité récente, singulièrement sous l'influence de la société consumériste puis du numérique, nous offre une tout autre image. La volonté générale de Rousseau avait une haute teneur morale, et le concept de bien commun auquel elle était supposée s'orienter recelait de puissantes exigences normatives, de sorte qu'être citoyen dans une république rousseauiste n'était assurément pas un travail de tout repos. Mais après la sortie hors de la société de rang, caractéristique de l'Ancien Régime, et avec la constitutionnalisation du contrat social, matrice des sociétés démocratiques, ces exigences se

L'éthique des droits

sont progressivement estompées ; la paix activement recherchée par Rousseau a pu peu à peu se muer en douce indolence, le respect des individus en sécurité, le gain de liberté en possibilités accrues de jouir de davantage de confort. La volonté a perdu sa vaillance des débuts ; son sens de la transcendance s'est émuoussé, se repliant progressivement sur la recherche de satisfactions plus immédiates.

Ce glissement progressif a rendu plus incertaines les limites entre la faculté de vouloir et celle de désirer. Lorsque je choisis A plutôt que non-A, est-ce que je le *veux*, ou est-ce que je le désire ? La question du rôle respectif du désir et de la volonté hante la littérature éthique moderne. C'est un débat théorique dont il est important de voir, par contraste, qu'il ne se posait pas pour Aristote, puisque pour lui, tout l'effort éthique du sage consistait à *désirer ce qui* était bon, c'est-à-dire vraiment bon, tel que celui qui était informé de la nature des choses pouvait le connaître. La hiérarchie se faisait entre les désirs passagers orientés par le plaisir (et qui n'ont que l'apparence du bon), et le désir informé, au sens où il résultait d'une délibération au terme de laquelle le sage pouvait véritablement discerner l'objet bon. Le rôle pratique de la raison était ainsi de nous présenter un objet désirable – sans qu'Aristote n'invoquât pour cela ni une faculté de liberté, ni une faculté de volonté qui, tel un pilote dans son cockpit, déciderait souverainement d'aller ici plutôt que là.

La liberté n'était pas pour lui une propriété morale du sujet, mais une propriété de l'action, dès lors que celle-ci a été effectuée en conformité avec l'ordre des choses ; car elle résulte alors d'une sage résolution,

Le Second Âge de l'individu

non d'une impulsion passagère qui la lie aux plaisirs sensibles. C'est alors qu'elle est donc libre. Lorsque plus tard, avec saint Augustin puis saint Thomas (et déjà chez les Stoïciens puis chez Cicéron), la volonté sera invoquée comme une instance de décision, ce sera encore une instance soumise à la puissance de la raison ou de la foi, seules capables d'indiquer ce qui est le meilleur : à la volonté d'avoir la force de l'accomplir. La volonté était toujours liée à ce qui la dirige : il fallait toujours vouloir ce qui est bon, selon un ordre objectif des choses.

C'est la conception nominaliste de la toute-puissance divine, conçue comme toute-puissance de la volonté, qui va larguer les amarres de la volonté, et en faire une faculté libre se déterminant elle-même ; d'où, par exemple, tous les efforts de Kant pour purifier la volonté – seule chose selon lui pouvant être dite absolument bonne – de tous les éléments de désir qui pouvaient l'entacher. Freud retrouvera des accents métaphysiques (augustiniens et kantien) lorsqu'il opposera, au sein du moi, une libido sexualisée et une volonté consciente, impuissante à lui commander parce que les impulsions (les « instincts sexuels ») suivent le chemin de leur propre accomplissement, dans des processus psychiques inconscients.

Certes, Freud conçoit la volonté comme simple exécutrice de ce qui est ordonné par le moi, et donc soumise à ce dernier dont elle est en quelque sorte le lieutenant ; mais tout cela se déroule à l'intérieur de l'âme, dans des processus indépendants de l'ordre objectif du monde, au sein d'un individu déjà isolé à la manière nominaliste. C'est donc dans sa propre

L'éthique des droits

maison, l'âme, que le couple moi-volonté éprouve qu'il n'est plus autonome (c'est ce que révèlent les névroses), et le moi en souffre car c'est son idéal de maîtrise qui se trouve ainsi ébranlé : « C'est une part de ta propre vie psychique qui s'est soustraite à ta connaissance et à la maîtrise de ton vouloir¹ », fait-il dire à la psychanalyse dans une prosopopée célèbre. Dans ce texte, Freud opère donc sur le fond du paradigme classique de l'opposition entre désir et volonté, le second devant maîtriser le premier et n'y arrivant pas. Freud ne brouille pas les limites entre le désir et la volonté, mais leur fait subir un changement de régime, au sens où on parle d'un changement de régime politique.

La question du rôle respectif du désir et de la volonté offre donc un terreau inépuisable à des discussions théoriques sans fin. Elle est née dans le contexte post-aristotélicien d'une autonomisation progressive de la volonté comme instance centrale de décision, puis et surtout, elle a acquis toute sa saillance dès que le geste nominaliste a séparé l'exercice de la volonté de tout lien avec un ordre objectif des choses (naturel, rationnel ou théologique) dont elle devait suivre les décrets. De cette conception de l'esprit humain résulte une image de l'organisation psychique de l'individu partagé entre ses désirs et ses volontés, sans toutefois que la question à la fois empirique (quelle est, dans les

1. « Une difficulté de la psychanalyse », 1917. Disponible sur le site québécois « Les classiques des sciences sociales » (http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_psychanalyse_applee/08_difficulte_psychanalyse/difficulte_psychanalyse.html). Freud conclura : « Le moi n'est pas maître dans sa propre maison. »

Le Second Âge de l'individu

décisions pratiques, la part prépondérante des uns ou des autres) et normative (quelle devrait y être la part prépondérante) puisse jamais, semble-t-il, recevoir de la philosophie une réponse définitive.

Or, s'il y a assurément de bonnes raisons de penser que cette question est philosophiquement indécidable (sans toutefois qu'il faille voir là une erreur ou un déficit de la philosophie elle-même), on ne peut que s'alarmer du fait qu'elle est en réalité jour après jour décidée dans notre existence sociale effective. Alors qu'il s'agit d'une question ouverte qui engage la nature même de la liberté humaine et les conceptions qu'on peut s'en faire, les évolutions sociales que nous subissons la referment et imposent de fait une réponse qui favorise ces évolutions. Il se trouve en effet – et c'est là un phénomène d'époque dont on ne saurait sous-estimer la portée anthropologique – que le numérique tranche ces questions débattues, et qu'il le fait en imposant massivement les solutions issues de son mode de fonctionnement, ou qui servent son mode de fonctionnement.

C'est ainsi qu'il impose à notre société ce qu'il faut bien appeler un nominalisme libidinal, dont le trait majeur est de contourner la faculté rationnelle de juger au profit d'un choix orienté par l'attente de plaisir immédiat. Je précise que par l'adjectif « libidinal » (et je n'entends pas le substantifier en une libido agissante), je désigne, de la manière la plus large et générale possible, la recherche de satisfactions supposées apporter du plaisir, de quelque nature qu'il soit, corporel, matériel, pratique, psychique, affectif, intellectuel ou spirituel. En utilisant ce mot, je n'élève ni

L'éthique des droits

ne présuppose aucune hypothèse sur la nature sexuelle de nos instincts ni sur leur devenir dans notre vie psychique. C'est inutile : il ne s'agit très prosaïquement que de caractériser le plaisir qui résulte de la satisfaction d'une attente de plaisir, sans autre connotation théorique.

Du nominalisme originaire qui a intronisé la souveraineté moderne de la volonté, le nominalisme libidinal d'aujourd'hui préserve deux piliers qui soutiennent l'éthique des droits : l'individualisme lui-même, où l'individu est compris comme la source et le but de toute valeur, et le principe d'autonomie, celle-ci étant comprise comme la capacité de choisir et d'agir par soi-même, encore appelé principe d'agentivité. Ce qui est perdu en revanche, et qui était au cœur de la représentation « classique » de l'individu moderne (chez Rousseau et Kant par exemple), c'est toute l'importance attribuée à la faculté rationnelle de décider, aux capacités d'intellection qui permettaient de mettre à distance les désirs et inclinations de manière à opérer des choix en toute connaissance de cause et au nom de critères qui dépassent le simple opportunisme personnel.

Cette distinction entre désir et volonté a aujourd'hui perdu de sa pertinence, et même de son intelligibilité. Désir ou volonté, l'important est désormais que le déclencheur de mon action pût être dit mien. C'est une réduction à l'ego : du moment que l'individu pense agir de lui-même, de son plein gré et sans contrainte, son action est à ses yeux pleinement valide. La primauté nominaliste de la volonté a insensiblement glissé vers une primauté de la mienneté : ce que je

Le Second Âge de l'individu

fais vaut non en tant que témoignage de ma volonté raisonnée, mais du simple fait que cette action est mienne. La justification de l'action compte moins que son titre de propriété.

C'est par ce même type de glissement que par exemple le sentiment d'offense a pris le pas sur l'offense objectivement caractérisable : se sentir offensé (par une expression langagière, un cours d'université, l'image d'une affiche ou une scène de film) suffit à déclencher un mouvement d'opinion, voire une procédure en justice, indépendamment d'une analyse circonstanciée du contenu incriminé et de sa valeur illocutionnaire. Certes, cette réduction à l'ego, cette tendance à faire du « Cher Moi » (Kant) la mesure de toute action a toujours existé, sous différents rapports, des Sophistes aux utilitaristes en passant par à la modélisation de l'*Homo economicus* et le marketing (qu'on se rappelle ce slogan pour un shampoing : « Parce que je le vau**x** bien »), et le numérique ne l'a assurément pas inventée. Mais le numérique l'impose et le consolide comme la norme comportementale de notre rapport au monde en général. De la même manière qu'il impose de fait l'éthique des droits comme étant le seul horizon de la réflexion pratique (parce que c'est le seul qui soit compatible avec son propre développement), il impose de fait une anthropologie de l'humain libidinal, parce que c'est la seule qui soit compatible avec son fonctionnement.

D'un point de vue de théorie critique de la société, ce qui importe à ce stade, ce n'est pas de savoir si cette représentation de l'individu est vraie ou fausse, ni d'établir quel serait son « véritable » organigramme mental

L'éthique des droits

– encore que ces recherches ne soient ni accessoires, ni vaines ; mais ce qui doit pour l'instant nous inquiéter, c'est de voir ces débats théoriques, qui sont et restent par nature largement ouverts et sujets à arguments et controverses, écrasés, de fait, par le mastodonte numérique qui n'a évidemment cure de ces arguties. Pour le numérique, seul est vrai ce qui fonctionne et le fait fonctionner. Et de toute évidence, la libidinalité des humains consommateurs/utilisateurs fait partie de ces heureuses vérités. Par son immense force de frappe, le numérique dicte à tous la vision de l'homme et du monde que charrient les pratiques qu'il impose, vision qui en retour façonne inévitablement la représentation que les individus se font d'eux-mêmes. Ils deviennent libidinaux à force d'être sans cesse interpellés comme des êtres libidinaux.

La force du capitalisme de surveillance aujourd'hui, qui explique à la fois sa puissance de propagation et sa capacité d'estomper l'esprit critique, c'est précisément de savoir, comme les tyrans de La Boétie, s'adresser à ses utilisateurs comme à des êtres libidinaux, c'est-à-dire comme à des êtres mus par le désir de satisfaire leur désir. Il ne s'adresse pas à eux comme à des êtres capables de jugement, de discernement ou de réflexion, mais comme à des êtres libidinaux mus par un principe de commodité : aller au plus rapide, au plus direct, au plus immédiatement satisfaisant, bref : à ce qui est énergétiquement le moins coûteux en termes cognitifs, physiologiques, temporels. Aller donc en permanence vers le plus *pratique* : voilà la possibilité qu'offre désormais en continu le numérique, qui permet ainsi, par une médiation technique

Le Second Âge de l'individu

soigneusement ajustée aux profils individuels, la parfaite réalisation de son essence, qui a toujours été la satisfaction marchande du désir.

Or, cette possibilité d'aller vers le plus pratique n'est pas seulement offerte en continu, elle est offerte sur toute la surface de nos relations au monde – monde des objets, monde des personnes, monde des institutions. En effet, le numérique tend à devenir la médiation obligée au monde (y compris à soi : le selfie !), et ce dans tous les domaines de notre expérience. C'est là un trait tout à fait remarquable du numérique, là aussi unique dans l'histoire de la technique : de par son caractère transversal et pour ainsi dire méta-instrumental (il est l'instrument de tous les instruments), il devient de plus en plus condition d'accès au monde – ce qu'aucun outil n'a jamais fait ni n'a eu la prétention de faire à ce jour. Il n'est pas simplement moyen ou ensemble de moyens pour faire quelque chose dans le monde, à l'image de la manière dont Marx et Arendt par exemple concevaient la technique ; il n'est pas non plus *milieu ou système*, comme disaient Leroi-Gourhan ou Ellul de la technique moderne ; il est, en plus de tout cela et avant tout, comme nous l'avons dit, médiation obligée au monde, c'est-à-dire passage obligé pour une quantité croissante d'actions où il se substitue aux relations naturelles que nous entretenons avec le monde qui nous entoure. Nous devons de plus en plus passer par le numérique pour effectuer la moindre de nos actions – s'orienter dans l'espace, parler aux personnes, effectuer des transactions, choisir un partenaire, payer des impôts, apprendre et travailler, accéder aux biens et services.

L'éthique des droits

Si l'on se place au point de vue du système, cette extension inexorable du numérique signifie pour ce dernier, dans tous les domaines où elle a lieu, une forme de rationalisation : gains en efficacité, contrôle, rendement. Certes, la substitution des relations techniques aux relations naturelles va de pair avec une déshumanisation croissante, qui entraîne nécessairement une standardisation des comportements : mais c'est précisément ce que requiert le système pour être efficace. De ce point de vue, l'extension du numérique ne fait que poursuivre, avec des moyens d'intensité supérieure, le mouvement de rationalisation inhérent à tout système organisé. On peut alors, comme le font tant de technolâtres, facilement banaliser l'emprise du numérique, en le situant sur le vecteur temporel ininterrompu des progrès techniques qui façonnent le monde social. Du silex au silicium, il n'y aurait pas de solution de continuité.

C'est pourquoi il est pour nous plus instructif de changer de point de vue et d'adopter non plus celui du système, mais celui de l'utilisateur, pour qui l'intrusion du numérique dans tous les domaines de son existence a une signification autrement considérable. Pour lui – et quelle que soit par ailleurs la conscience qu'il ait d'être davantage pisté, contrôlé, surveillé –, l'attrait irrésistible des dispositifs numériques vient de ce que toutes les fonctions « objectives » du numérique (qui lui permettent d'accomplir quelque chose dans le monde : communiquer, acheter, regarder la météo) sont rattachées à sa vie subjective par le charme du pratique et la puissance de son envoûtement libidinal. Steve Jobs, le fondateur d'Apple, le savait mieux que tout autre, lui qui a fait de l'ergonomie le meilleur si

Le Second Âge de l'individu

ce n'est le seul argument de vente de ses appareils ; l'ergonomie, c'est-à-dire la capacité de se lover libidinalement au cœur de la relation qu'on entretient avec la technique, et de la fluidifier. L'utilisateur utilise le numérique comme un outil, certes, mais il s'y attache comme à un prolongement libidinal de lui-même.

C'est par ce biais que le numérique réussit à faire de l'individu nominaliste un individu libidinal. En offrant ses services tous azimuts, non seulement il s'adresse à lui comme à un individu libidinal, mais il est de plus capable de prendre en charge son désir, ce qui est une évolution supplémentaire et décisive. À peine exprimé, un désir trouve sa réalisation grâce au numérique, aussi fugitif soit-il. Il ne s'agit donc pas seulement de le séduire ou de capter son attention, comme le faisait déjà la publicité, mais de prendre en charge et d'exécuter son désir ou sa volonté, et ce de la manière la plus efficace possible, quasi automatique. C'est le rêve accompli de l'individu nominaliste : poser ses propres fins, et les exécuter aussitôt, au moindre effort possible.

On voit donc comment s'opère insensiblement, grâce à la présence ubiquitaire du numérique, le glissement du nominalisme de la volonté vers le nominalisme libidinal. Peu importe en effet dans ce nouveau contexte technique que l'intention que j'exprime soit le fruit d'un caprice passager ou d'une volonté mûrement délibérée : l'essentiel est qu'elle soit satisfaite. Le plaisir lié à la satisfaction immédiate de ses attentes de satisfaction emporte tout, et est pour l'utilisateur la preuve tangible de l'efficacité du système. Quant au sens de la transcendance, nécessaire chez Rousseau pour faire tenir ensemble les individus isolés dans leur

L'éthique des droits

esprit, il est remplacé par la technique. Comme le numérique devient médiation obligée au monde, chacun se trouve chevillé à la technique comme jamais, tout en poursuivant ses propres buts.

Se trouve ainsi réalisée par la technique la performance paradoxale dont Rousseau chargeait la volonté générale : constituer une communauté d'individus nominalistes. La grande différence désormais avec le contrat social rousseauiste, c'est que le lien communautaire n'est pas assuré par le dépassement par chacun de son moi vers un intérêt supérieur qui le transcende, mais par la technique qui permet à chacun d'y rester paisiblement installé. L'éthique qui huile ce système se charge de lui assurer son droit au confort, pendant que le numérique le lui procure.

Le fonctionnalisme inversé

Puisque le numérique, sous la forme capitaliste que nous connaissons, s'adresse aux utilisateurs comme à des êtres libidinaux, chaque intention que ceux-ci expriment se manifeste au système comme une tâche à exécuter. En retour, le numérique apparaît à l'utilisateur comme un immense système de satisfaction de ses désirs. Si donc le nominalisme libidinal se trouve d'une manière générale extraordinairement consolidé par le numérique, c'est essentiellement parce que les algorithmes traitent le désir des utilisateurs de manière strictement naturaliste, c'est-à-dire comme un fait brut, comme un être-là simplement naturel qui sécrète sa volonté de satisfaction comme l'estomac digère. Et

Le Second Âge de l'individu

cette satisfaction, c'est lui, le numérique, qui veut la lui offrir, l'endossant comme un effet qui entraîne sa cause. Il n'est jamais question d'interpréter, de transformer, de reporter, d'éduquer, de sublimer le désir – il s'agit de le satisfaire, tel qu'il se manifeste, le plus immédiatement, le plus consécutivement possible. Il y a une bonne raison à cela : c'est que ce désir est la matière première du capitalisme numérique, celle qui le nourrit et le fait fonctionner. C'est la matière qu'il extrait et le matériau qu'il travaille : il l'épie, le cartographie, le mémorise, l'anticipe, le prévoit sur la base de tous les désirs passés, il le crée et le suscite aussi autant qu'il le peut. Son but immédiat : réduire l'espace temporel entre l'expression d'un désir (ou d'une volonté, peu importe, donc) et son exécution.

L'abolir autant que faire se peut. C'est pourquoi le régime temporel qui gouverne le numérique est celui de l'immédiateté, immédiateté qui abolit toute distance réflexive et court-circuite l'épaisseur temporelle du jugement. C'est précisément ce qui plaît à l'individu nominaliste, devenu entre-temps individu libidinal, qui est en quelque sorte conforté dans ses buts par la facilité de leur exécution : c'est ce qui lui semble si pratique et qui explique son attachement libidinal à ces dispositifs qui rendent ses choix souverains dans son cockpit, et le confirment jour après jour dans la représentation nominaliste qu'il a de lui-même.

Le but plus général que traduit son *business model*, Shoshana Zuboff l'a minutieusement décrit¹ : créer

1. Voir par exemple, outre son maître livre déjà cité *L'Âge du capitalisme de surveillance*, de nombreux articles facilement

L'éthique des droits

de la certitude pour pouvoir la revendre. En clair, il s'agit de profiler les gens sur la base de leur existence numérique avec suffisamment de précision pour pouvoir prévoir leurs comportements futurs, et de vendre ces données personnelles massivement collectées aux entreprises qui veulent rendre leur action plus efficace. C'est la production de cette certitude libidinale qui constitue le nouvel eldorado du capitalisme numérique, qui monétise à haut prix une matière première qu'elle prélève gratuitement et sans contrepartie.

Mais revenons au traitement naturaliste du désir, car c'est là que se noue désormais la problématique de la liberté de l'individu libidinal. Depuis que le numérique s'impose tendanciellement à l'utilisateur comme médiation obligée au monde, ce système de satisfactions des désirs excède largement le domaine strictement marchand. Certes, il le présuppose toujours en quelque manière, puisque quelle que soit l'activité concernée (sportive, ludique, intellectuelle, artistique), il faut bien avoir acheté l'ordinateur ou le téléphone portable, il faut bien s'être abonné à un fournisseur d'accès et donc être entré dans la sphère marchande du numérique. Ce qui impose d'entrée de jeu la participation au système général de la double finalité structurelle du numérique ; sans compter toutes les contraintes afférentes – les mises à jour obligatoires, l'acceptation de conditions générales opaques, etc.

Mais au-delà de cet inévitable *a priori* marchand, même les activités non directement marchandes sont,

accessibles, y compris en français, parmi lesquels « Un capitalisme de surveillance », *Études*, 2021/2.

Le Second Âge de l'individu

pour l'utilisateur, gouvernées par le principe libidinal de commodité, puisque c'est par commodité, précisément, qu'il adopte tel ou tel dispositif numérique, qui trouve toujours une parcelle de son expérience où il peut le satisfaire. C'est ainsi que par touches successives le numérique s'est infiltré à bas bruit dans nos existences.

Se développe ainsi chez l'utilisateur l'attente générale que le système satisfasse ses désirs, quel que soit le domaine d'expérience concerné. Cette évolution est tout sauf anodine. Il faut bien en percevoir le sens. Traditionnellement, on caractérise de fonctionnaliste un système qui définit l'identité de quelqu'un ou quelque chose par la fonction qu'il ou elle occupe dans une organisation. Typiquement, dans une entreprise, lorsque quelqu'un se présente comme le $n + 1$ de quelqu'un d'autre, ou comme « chargé de mission pour les questions juridiques », il ou elle adopte et épouse le point de vue fonctionnaliste de son entreprise qui lui a assigné cette fonction. Le fonctionnalisme réduit l'être à la fonction.

D'une manière générale, le système de la division du travail que nous connaissons repose entièrement sur une conception fonctionnaliste, puisque le principe même en est de répartir les travailleurs en différents postes selon les fonctions parcellaires qu'ils doivent occuper pour réaliser une tâche globale ; une caractéristique importante du fonctionnalisme ainsi compris étant que c'est le système (l'entreprise ou l'institution) qui divise les fonctions en autant d'emplois à pourvoir et leur assigne à chaque fois un individu déterminé, de manière verticale et centralisée, selon les besoins de l'organisation elle-même.

L'éthique des droits

Or, face au système numérique, l'individu se trouve désormais dans une situation à front renversé. En effet, ce n'est plus le système qui définit et lui attribue une fonction au sein d'un tout, c'est au contraire l'individu qui attend du système que celui-ci remplisse la fonction que lui, l'individu, lui assigne. Le système est appelé à remplir la fonction que chacun attend de lui : fonctionnalisme inversé. Voulant à tout prix satisfaire l'utilisateur dans toutes les dimensions possibles de son expérience, le système finit par générer tout naturellement chez lui l'attente générale qu'il le fasse, puisqu'il en est techniquement capable ; attente générale à laquelle sont associées un ensemble d'attentes complémentaires liées à la rapidité, la fiabilité, la stabilité, l'accessibilité, la répétabilité des actions concernées.

Le fonctionnalisme a pour ainsi dire changé de camp : c'est au système désormais d'améliorer son rendement, d'accroître en permanence ses performances pour satisfaire les attentes qu'il a lui-même suscitées. Le traitement naturaliste de son désir a rendu l'utilisateur de plus en plus exigeant : car le désir ne connaît d'autre loi immanente que celle de sa satisfaction. Or, voici précisément ce qui a été automatisé dans la nouvelle configuration numérique de notre monde : l'*exécution* du désir et de la volonté de chaque individu qui, à peine exprimé, est pris en charge par le système qui en assure la satisfaction – c'est là, encore une fois, le rêve de l'individu nominaliste, aujourd'hui exaucé par un système capable de satisfaire les désirs de tout un chacun, dans la kaléidoscopique manifestation de leur diversité.

Le Second Âge de l'individu

L'éthique des droits : coupable, mais pas responsable

Pourtant, dans ce contexte de fonctionnalisme inversé, chacun peut proclamer sa victoire : l'individu qui se sent augmenté dans ses libertés grâce à un système qui les sert, et le système qui étend son emprise en prétendant servir la liberté des individus. Ce faisant, aucun des deux ne ment, mais aucun ne dit la vérité : tous deux s'illusionnent, et c'est cette double illusion qui rend l'éthique des droits de prime abord indéboulonnable. En vérité, l'illusion dont se nourrit le système s'apparente à de la mauvaise foi : car même s'il facilite, effectivement, l'exercice des libertés qu'il met à disposition des individus, la double finalité structurelle qui le traverse montre bien que pour lui, le véritable enjeu se situe précisément dans la finalité qui échappe aux utilisateurs : il s'agit par tous les moyens possibles de récolter des données qui, au final, n'ont absolument pas en vue leur liberté, mais le profilage aussi exact que possible de leurs comportements, et leur monétisation.

L'augmentation quantitative de la liberté d'action, c'est-à-dire, en réalité, l'augmentation du nombre d'activités que chacun peut exercer via le numérique, est le moyen, l'appât, le leurre qui permet d'augmenter le débit des données que versent les utilisateurs dans le ventre mou des Big Data. Les pourvoyeurs de numérique ont alors beau jeu de s'abriter derrière le paravent de l'éthique des droits et des valeurs individualistes qu'elle proclame : celles-ci ne sont pour eux

L'éthique des droits

que purement instrumentales, au service d'un projet de maîtrise globale des données qui est aussi indifférent à la liberté individuelle que l'estomac à la nourriture qui le traverse.

L'illusion de l'utilisateur est d'une autre nature. Elle est plus redoutable qu'une simple posture de mauvaise foi, dont on peut toujours espérer qu'elle soit débusquée, voire réduite (comme on réduit une fracture) par la mise au jour de ses contradictions. Car pour l'utilisateur, l'illusion a elle-même quelque chose de libidinal, proche d'ailleurs en cela de la manière dont Freud la concevait¹. Le sujet nominaliste aime à s'illusionner sur sa liberté, puisqu'elle équivaut à sa souveraineté chérie, si haut proclamée par l'éthique des droits. Nous avons vu plus haut comment cette hautaine affirmation de soi le poussait déjà à s'aveugler face à sa dépendance contextuelle : mais cela n'en faisait qu'un sujet arrogant. Ici, l'aveuglement porte à de plus graves conséquences, car, sclérosé en habitus durable, il conditionne la vie de l'esprit elle-même.

D'abord, cette substitution tendancielle des relations techniques aux relations naturelles qui caractérise l'extension de la médiation numérique entraîne par mimétisme une machinisation croissante de la rationalité humaine. C'est un fait inéluctable : le commerce permanent avec des machines auxquelles

1. « Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel » (S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. de Marie Bonaparte, Paris, Puf, p. 44).

Le Second Âge de l'individu

nous devons toujours davantage obéir (à des voix préenregistrées, à des écrans impérieux, à des instructions anonymes) nous oblige à nous ajuster sans cesse aux prescriptions du système technique pour pouvoir accomplir la moindre de nos activités. Le plus petit écart de comportement par rapport aux exigences de la machine est invariablement sanctionné par l'échec de l'action. Autrement dit, pour être rationnels, au sens minimal de se donner les moyens pour parvenir à leurs fins, les individus doivent épouser la rationalité du système ; ils doivent inévitablement se conformer à ce qui est attendu d'eux, sans réplique possible.

Leur comportement doit donc imiter celui de la machine : face à elle, la rêverie rousseauiste, la flânerie benjaminienne ou la simple nonchalance, mais aussi la colère, la peine, le deuil ou la rancœur, se disqualifient comme des comportements extravagants, antilogiques. Ils sont irrationnels, donc inacceptables. Dans ce processus, la raison individuelle se manifeste donc comme un organe d'adaptation au système, système dont nous ne maîtrisons en rien les paramètres. C'est un bien humiliant retournement pour qui a été chaperonné à l'arrogance de la splendide souveraineté nominaliste !

Ensuite, pris dans cette nouvelle configuration, l'individu nominaliste est en quelque sorte condamné à devenir l'administrateur de son propre bien-être, le fonctionnaire de ses utilités. Le fonctionnalisme inversé l'incite en effet en permanence à se préoccuper de sa zone libidinale de confort, et à considérer celle-ci comme le lieu de l'accomplissement suprême de sa liberté, puisqu'il a à sa disposition un système entier voué à sa satisfaction. De fait, l'éthique des

L'éthique des droits

droits le protège dans cette aire d'action où il peut donc facilement entretenir l'illusion de sa souveraineté, puisque ses choix, il peut de bonne foi penser les effectuer lui-même, de plein gré et sans contrainte – conditions de l'autonomie nominaliste.

Ainsi, il se sent libre d'accéder à tout ce qu'il désire, en fonction de fins qu'en bonne logique nominaliste, il a l'impression de poser lui-même. Étrange illusion ! Car en réalité, le fonctionnalisme inversé confère un tout autre sens à sa liberté. Dépendant de la médiation numérique, l'individu n'exerce plus sa liberté comme une faculté spontanée d'exploration et de découverte, comme une capacité d'initiative incontrôlée exposée à l'échec de ses jaillissements : nous l'avons vu, il est bien plutôt mis dans la position de répondre en permanence à une offre numérique. C'est ce que j'ai appelé sa liberté du supermarché. Le monde s'offre à lui comme une immense manne marchande ; aurait-il recherché ces satisfactions mises à portée de clic si elles ne l'avaient artificiellement alléché ? Il ne peut le savoir. Il n'exerce plus sa spontanéité subjective, il répond en permanence à une offre administrée par le système – fonctionnaire libidinal de lui-même. Durkheim disait que par la présence contraignante du droit, tous les individus pouvaient être considérés, quoique à des titres divers, comme des « fonctionnaires de la société¹ » ; l'évolution numérique leur permet désormais d'être avant tout les fonctionnaires d'eux-mêmes.

1. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Puf, « Quadrige », 1994, p. 33.

Le Second Âge de l'individu

Enfin, ce souci libidinal de soi auquel incite en permanence le numérique force l'esprit à se replier sur lui-même et sur ses aires de satisfaction. S'émousse ainsi peu à peu son *sens de la transcendance* qui le pousserait à sortir hors de soi. Pas besoin d'invoquer ici la grande transcendance du Dieu tout autre, ni même la transcendance laïque de la volonté générale rousseauiste ou de l'universalisation kantienne, qui toutes exhortent à dépasser l'horizon du cher Moi. Il suffit de mentionner la manière dont le système conforte chacun dans son aire de libidinalité, l'enfermant dans sa bulle nominaliste. On a vu les désastres politiques que crée cette fragmentation des bulles de libidinalité, où le Je ne se confronte plus à l'autre, et se coupe de cette transcendance politique minimale qui est, en démocratie, la disposition à l'entente et à la résolution symbolique des conflits. Mais dans un monde réseauté où chacun n'écoute plus que soi-même et ce qui lui ressemble, cette disposition – forme politique de la transcendance, de la capacité à aller hors de soi et à dépasser l'horizon de ses intérêts particuliers – s'érode. Le soi ne trouve plus d'intérêt à se décentrer, privilégiant la satisfaction libidinale de l'esprit – principe de commodité neuronale.

Mais cette perte du sens de la transcendance se décline aussi plus prosaïquement dans notre rapport quotidien au monde, là où le numérique s'impose de plus en plus comme médiation obligée. En même temps qu'il s'infiltre peu à peu dans tous les domaines de l'existence, s'impose aussi la volonté de sécuriser au maximum le rapport au numérique et aux opérations qui s'y déroulent. C'est un mouvement naturel et bien compréhensible : il correspond à la fois à une valeur immanente à l'évolution

L'éthique des droits

technique, qui veut toujours améliorer ses performances et les accomplir le plus efficacement possible, et au désir de l'utilisateur qui veut pouvoir réaliser ses buts de la manière la plus sûre envisageable.

Mais extrapolons un peu : si le numérique devient médiation obligée au monde, et que cette médiation soit de plus en plus sécurisée ; si d'autre part le système pousse chacun à se retirer dans son cockpit de confort ; alors chacun vit dans le monde ouaté de son propre plaisir, assuré de le voir satisfait dès qu'il en manifeste l'intention. La sécurité efface la transcendance du risque, de l'échec, de la confrontation avec le monde ou avec autrui. La confiance elle-même, qui est requise parce que notre rapport au monde est un rapport d'incertitude, devient alors superflue, remplacée par la sécurité. Mais la sécurité n'est pas la confiance : la confiance requiert précisément ce moment de petite transcendance qui fait que l'on doit parier sur des attentes de comportement dont on ne peut jamais être certain qu'elles vont se réaliser¹.

Ces attentes ne dépendent pas de ma volonté, qui pourtant dépend d'elles. En les sécurisant, en les rendant automatiques, simples effets d'une cause, la technique modifie au plus profond notre rapport au monde, qui n'apparaît plus comme le lieu que nous *habitons*, mais comme le jardin de la réalisation de nos désirs, à l'instar du métavers dont les géants du

1. J'ai longuement développé ce thème de la confiance (définie comme *pari sur les attentes de comportement*) et de son rapport à la sécurité dans *Au début est la confiance*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020. La confiance offre l'exemple d'une expérience non nominaliste de soi et du monde ; j'y reviens *infra*, p. 113-117.

Le Second Âge de l'individu

numérique veulent accélérer l'avènement. Le nominalisme libidinal est alors à son maximum.

Toutes ces tendances – ce ne sont que des tendances, mais elles ont une force magmatique inarrêtable – convergent vers un même horizon, qui est celui de la mise en pilotage automatique de la société. Le système étant là pour permettre à chacun de devenir l'administrateur de lui-même, et chacun n'étant préoccupé que par l'immanence de sa sphère libidinale au sein de laquelle les plaisirs s'obtiennent par simple maîtrise de processus machiniques (connaître ses codes, savoir remplir un formulaire, cliquer au bon endroit), on pourrait de bonne foi déléguer le pouvoir organisationnel de la société à des experts voire, en tout cas pour les affaires courantes, à des dispositifs d'intelligence artificielle.

Ce n'est pas un fantasme : l'Ifop nous apprend à la suite d'un sondage effectué en 2018 que « près de 41 % des répondants se déclarent favorables à l'établissement d'un pouvoir autoritaire capable d'agir même si cela signifie moins de contrôle démocratique¹ ». D'autres enquêtes indiquent qu'il s'agit bien là d'une tendance lourde, qui se traduit dans le sens commun par une fascination silencieuse pour l'efficacité des régimes autoritaires. Les désillusions à l'égard du modèle représentatif traditionnel, alliées à la progression du nominalisme libidinal, achèvent de vouloir

1. Voir la synthèse et le document sur le site de l'Ifop : www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-pouvoir. En Belgique, en janvier 2023, une enquête révélait, après la crise du Covid et la guerre en Ukraine, que plus de 66 % des sondées aspiraient à une gouvernance autoritaire ! Voir *Le Soir*, 22 janvier 2023.

L'éthique des droits

rendre conforme la société de demain à la modélisation cybernétique telle qu'elle avait été formalisée il y a plus d'un demi-siècle, qui faisait de tout système un système d'échange d'informations en entrée (*input*), en sortie (*output*) et en *feedback* (rétroaction), chaque élément du système se comportant en fonction des relations qu'ils entretiennent avec les autres¹.

Mimétisme machinique, fonctionnarisation libidinale, perte du sens de la transcendance, et finalement mise en pilotage automatique de la société : voilà des évolutions qui constituent autant de grands problèmes éthiques, car ils n'engagent rien de moins que le destin de la vie de l'esprit, donc de l'homme et de la société. C'est-à-dire la manière dont nous sommes reliés au monde qui est le nôtre, la manière dont nous nous y orientons et agissons à travers tout ce qui meuble l'esprit – désirs, aspirations, intellections, affections, imaginations. Or, l'éthique des droits a partie liée avec chacune de ces évolutions : non par nocivité intrinsèque, mais par complicité objective. Ce n'est pas en tant que telle, en elle-même, qu'elle constitue un problème : elle l'est devenue par la complicité factuelle de son laisser-faire.

1. Le père de la cybernétique, Norbert Wiener, laisse parfaitement transparaître son obsession métaphysique d'assimiler l'homme à une machine dans son livre resté le plus célèbre, *Cybernétique et société*, trad. de Pierre-Yves Mistoulon, Paris, Seuil, « Points/Sciences », 2014 [1948]. Le fil conducteur de toute sa démonstration (par ailleurs extraordinairement visionnaire) est que l'homme comme la machine sont des dispositifs informationnels. Céline Lafontaine a montré la valeur de paradigme qu'a acquise par la suite le modèle cybernétique, y compris dans les sciences humaines, dans *L'Empire cybernétique, des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

Le Second Âge de l'individu

À l'aube du nominalisme médiéval, puis lorsque s'imposèrent ses triomphes révolutionnaires, personne n'aurait pu prévoir ce rabougrissement graduel de la vie de l'esprit, car l'individualisme d'alors était dans tous les cas porté par une cause plus haute que lui. Mais l'éthique des droits est aujourd'hui dépassée par des évolutions planétaires (économiques, écologiques, techniques) qu'elle a certainement contribué à enclencher, mais qui désormais la surclassent en échelle. Elle n'est certainement pas responsable des évolutions récentes qui poussent l'individualisme à adopter la voie étriquée du nominalisme libidinal, car elle ne les a pas causés ; mais elle est coupable désormais de ne pouvoir les empêcher. Le monde d'aujourd'hui la rend coupable de son impuissance. Coupable, mais pas responsable : c'est tout le paradoxe de cette éthique qui ne peut lutter elle-même contre son effet réversif, alimenté aujourd'hui par l'extension du numérique qui la met littéralement au pied du gouffre vers lequel nous glissons.

II

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

On ne corrigera pas les impasses de l'éthique des droits en restant dans le cadre de l'éthique des droits. En remontant aux sources nominalistes de l'individualisme contemporain, j'ai voulu montrer que le trait déterminant, celui dont dépendait tout le reste, était l'intronisation, au XIV^e siècle, de la volonté comme organe de la liberté. De l'exercice individuel de cette liberté congénitale découlait ensuite la nécessité conceptuelle de penser le contrat social, seul capable d'organiser le vivre ensemble d'individus désormais souverains, en garantissant à chacun sa sphère de libre action sous l'égide de lois communes. Il en a résulté le partage canonique entre le public et le privé, qui apparaît donc comme une nécessité structurelle issue du respect chez chacun de la souveraineté de sa volonté.

Entre-temps rigidifié en mode de vie, ce grand partage libéral a induit chez chacun l'attente légitime que tous les autres individus, ainsi que les règles et lois qui organisent la vie commune, respectent les limites de cette sphère d'action ; c'est là désormais un dû démocratique. Du coup, les individus ayant grandi dans cet esprit, s'en tenant strictement à ce principe,

Le Second Âge de l'individu

n'entendent plus accepter de limitations autres que celles auxquelles ils avaient préalablement consenti. L'individu contemporain, devenu un occamien à la petite semaine, ne tolère plus les limitations qu'on veut imposer à sa volonté, fût-ce pour des raisons publiquement justifiables. Dans ces conditions, surmonter l'éthique des droits, qui trouve en outre dans le numérique un allié à la puissance de feu inégalable, apparaît comme une mission impossible. La clairvoyance nous impose donc un pessimisme de l'intelligence qui pourrait être le germe du désespoir – si toutefois l'optimisme de la volonté ne permettait d'entrevoir quelque fenêtre d'espérance.

A. LE DÉFI ÉTHIQUE ET POLITIQUE

*Se sauver de la noyade
en se tirant par les cheveux*

Pour ces raisons, de tous les obstacles à surmonter pour affronter les défis contemporains, le plus difficile est sans conteste l'obstacle mental, collectivement partagé, que représente l'empire du nominalisme sur la conscience des individus, qui agissent en conséquence. L'éthique des droits est devenue le socle de leur identité, c'est-à-dire de la manière dont ils se comprennent eux-mêmes. C'est ainsi qu'aujourd'hui chacun se comprend comme porteur de droits inaliénables, des droits qu'en toute circonstance il peut faire valoir et

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

prétendre faire respecter. Le nominalisme n'est pas un socle identitaire au sens du patrimoine culturel partagé (comme peut être l'ancienne Rome pour l'Italie d'aujourd'hui), ni d'un événement passé fédérant les mémoires du présent (comme les Révolutions américaine ou française), mais au sens où il offre le cadre mental à partir duquel les hommes se comprennent effectivement eux-mêmes. Cette identité n'est pas à concevoir sur le mode substantiel de ce que l'on est (homme ou femme, blanc ou noir, chrétien ou musulman), mais sur le mode herméneutique de la manière dont on se vit et se comprend soi-même, et à partir de laquelle on agit dans le monde.

On ne se conçoit certainement pas soi-même de la même manière si l'on est agriculteur dans le Péloponnèse au temps d'Alexandre, vassal de son suzerain sous Robert le Pieux, révolutionnaire assermenté au Jeu de Paume ou broker à New York sous Trump. Ce n'est pas seulement que les conditions historiques et sociales sont différentes : c'est que les *cadres mentaux* à partir desquels on éprouve sa position dans le monde et les possibilités qui s'y offrent, la vision même de l'individu, du destin, de l'histoire, de l'espace ou du temps sont eux-mêmes différents. C'est une question de compréhension de soi, charriée par tout le contexte matériel et symbolique qui à chaque fois en irrigue et façonne les représentations les plus fondamentales.

La compréhension ou auto-compréhension nominaliste de soi comme sujet porteur de droits constitue l'arrière-plan partagé de la communauté des individus des États démocratiques constitutionnels modernes,

Le Second Âge de l'individu

et elle est puissamment stabilisée dans le droit et l'éthique qui le sous-tend. Elle constitue donc leur identité éthique¹. C'est sur la base de cette compréhension nominaliste de soi que des individus en viennent à considérer par exemple que porter un masque pendant une pandémie, participer à une campagne de vaccination, limiter la puissance ou la vitesse de leur véhicule deviennent des atteintes intolérables à leur liberté d'action ; ou que demander de réduire leur consommation d'eau, de gaz et d'électricité est une manière de les culpabiliser, alors même que la sécheresse, la canicule, les incendies et la guerre menacent. Certes, ce type de poussée individualiste (comme on parle d'une poussée de fièvre) n'exclut pas l'existence simultanée de formes bien établies de solidarité sociale, comme le financement des services publics, le respect des règles de civilité ou l'acceptation des usages qu'impose la division du travail.

Mais, précisément, ce sont là des formes établies de solidarité sociale, elles résultent de l'acceptation hypothétique d'un contrat originaire et font partie d'une forme de seconde nature tacitement considérée comme nécessaire au maintien de l'ordre social, imposant cette sorte de solidarité par défaut en quoi Durkheim voyait « la base de l'ordre moral² ». Ces formes acceptées de solidarité représentent une zone de « consensus par recoupement » au-delà de laquelle l'individu n'est plus guère disposé à aller, même lorsque les circonstances

1. Pour cette notion d'identité, voir Mark Hunyadi, *L'Homme en contexte*, Paris, Cerf, 2012, chap. 3, p. 167-219.

2. E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 396.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

objectives (changement climatique, pandémie, guerre) l'imposent. Si un effort supplémentaire est demandé (consommer moins d'énergie, voyager autrement), chacun cherche à tirer son épingle du jeu, et à faire exception pour soi-même. Telle est la pente sur laquelle nous a menés le nominalisme moderne, pente sévèrement accentuée par le devenir-libidinal de celui-ci : il rend insensible à la nécessaire « intelligence des limites¹ », et intolérant à l'inévitable frustration.

Ce n'est certainement pas une vue de l'esprit ou une emphase érudite que de vouloir ramener l'origine des grands défis contemporains que nous devons affronter à la conception nominaliste d'une volonté individuelle souveraine conçue comme in-finie, c'est-à-dire sans fin assignée par avance. Le défi écologique et climatique, l'explosion des inégalités, l'accès aux ressources vitales, les menaces que le numérique fait peser sur la vie de l'esprit – tout cela peut être à chaque fois rapporté à l'arrogance d'une volonté présumée souveraine et refusant obstinément de se voir imposer des limites supplémentaires ; à cette forme d'identité éthique, donc, que cristallise l'éthique des droits. L'explication psychologique par l'égoïsme ou la cupidité ne suffit pas ; car pour que de tels traits psychologiques puissent se développer jusqu'à affecter l'organisation sociale elle-même, il faut qu'ils en aient l'occasion et que les conditions le lui permettent ;

1. J'emprunte cette heureuse expression à P. Tort, *L'Intelligence des limites...*, *op. cit.*, tout simplement parce que je n'en trouve pas de meilleure pour désigner cette... intelligence des limites dont le sujet post-nominaliste devra se doter pour sortir de l'éthique des droits.

Le Second Âge de l'individu

il faut même que l'égoïsme ou la cupidité soient en quelque manière socialement valorisés.

Il a effectivement fallu la rencontre de la volonté se comprenant comme illimitée et du capitalisme commercial, puis industriel, puis financier, puis de surveillance pour coloniser économiquement la planète jusqu'à en détruire les équilibres écologiques ; il a aussi fallu la rencontre de cette même volonté avec la raison scientifique et technique pour faire de notre monde cet univers d'artifice façonné à notre image, dont on contemple les résidus naturels comme autant de vestiges d'un monde en voie de disparition ; alliée à la propriété privée, la volonté nominaliste ne connaît pas non plus de limite dans l'accumulation, ajoutant aux déséquilibres naturels qu'elle a provoqués des déséquilibres sociaux qui ne peuvent à terme que miner la paix entre les humains. C'est la convergence historique de tous ces éléments qui s'est finalement stabilisée dans cette forme d'identité éthique cristallisée dans ce que j'appelle l'éthique des droits.

On pourrait réécrire aujourd'hui le merveilleux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau (1754), en insistant, plus systématiquement que son auteur ne l'avait fait, sur l'arrogance de la volonté littéralement débridée telle que l'ont originellement conçue nos prédécesseurs médiévaux. Mais on devrait pouvoir retrouver les principales lignes de force de ce texte lumineux : car Rousseau y montre bien que le déclin de l'humanité ne procède pas d'une volonté maligne, mais de la conjonction, somme toute fortuite, de la naissance des arts (métallurgie et agriculture), de la division du

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

travail qui s'ensuivit jointe aux échanges qu'elle rendait nécessaires, et des premières règles de propriété qu'impliquait le juste partage des richesses nouvellement créées. Pas de psychologie là-dedans, encore moins de morale : Rousseau décrit plutôt une mécanique dont les pièces s'engrènent naturellement, mises en action par les aptitudes et facultés différenciées de chacun. Dans un passage admirable, il montre ainsi que, une fois la société parvenue à un certain degré de son développement, le besoin de considération sociale, artificiellement créé, donc, fait son apparition : « Il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. » Et suit un noir tableau qui anticipe étonnamment la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : « De libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leur secours¹. » Rousseau décrit ici dans sa prose inégalable l'effet réversif de la propriété, qui, nous mettant en possession de choses, nous assujettit finalement à tous : car c'est la nouvelle organisation sociale qui l'a rendue nécessaire, et qui maintenant en

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; voir *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 174-175.

Le Second Âge de l'individu

dépend, entraînant avec elle tout le cortège des vices associés. Le premier sans doute, le plus brillamment assurément, Rousseau a saisi par son intelligence pénétrante les effets systémiques de l'individualisme, celui de l'individu dont la volonté souveraine s'extériorise dans la propriété privée¹.

Voici donc le vaste défi auquel doivent faire face l'éthique et la politique contemporaines : alors que sept siècles de luttes historiques, de conquêtes techniques et scientifiques, d'épanouissements culturels et artistiques, de production et d'accumulation de richesses ont scellé dans le ciment de la raison nominaliste l'identité éthique de l'individu moderne, celui-ci devrait désormais mobiliser les ressources dont cette raison les a dotés pour renverser le primat de cette raison elle-même. Il s'agit d'un soulèvement armé pour désarmer les armes du soulèvement, sorte d'auto-putsch de la raison nominaliste contre elle-même. Que des nominalistes veuillent surmonter l'identité éthique qu'ils ont contribué à introniser, c'est comme s'ils voulaient se sauver d'une noyade en se tirant par les cheveux.

Ce ne sont certainement pas les lumières des philosophes qui réussiront à faire accomplir cette contorsion à nos contemporains. Les forces systémiques

1. Rappelons cette célébrissime entame de la deuxième partie de son *Discours* : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci *est* à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne » (*ibid.*, p. 164).

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

libérées par l'éthique des droits alliées à l'attachement libidinal des individus à leur mode de vie bétonnent solidement la vision nominaliste du monde au-delà de tout ébranlement argumentatif possible. On se trouve là devant un cas de faiblesse de la volonté en grand : ce n'est pas juste Béatrice qui sait qu'il n'est pas bon de fumer mais qui continue de le faire, c'est une civilisation entière qui sait qu'elle a des comportements malsains mais ne veut pas y renoncer. Aucun argument philosophique n'infléchira cette inertie-là.

La catastrophe à venir, lorsqu'elle n'est pas une simple projection graphique mais devient sensible dans le corps de chacun, possède sans doute une force motivante plus efficace, mais elle n'y arrivera pas non plus : non seulement parce qu'elle ne sera convaincante que lorsqu'il sera déjà trop tard, mais parce qu'avant que n'arrive ce seuil fatal, les innombrables formes de déni par rationalisation l'auront rendue inévitable. Le fond libidinal de l'esprit est tel qu'il rend aveugle à toutes les évidences qui le dérangent, surtout lorsqu'elles mettent en question le tréfonds de l'identité éthique elle-même, laquelle représente ce à quoi les individus tiennent le plus.

Les traces ineffaçables de la raison non nominaliste

C'est pourquoi le philosophe ne peut, en ces matières qui engagent rien de moins que l'avenir de la société et de l'humanité, que se contenter d'indiquer d'autres voies possibles, mais avec ses propres

Le Second Âge de l'individu

armes, qui sont celles de la réflexion critique sur l'expérience humaine en général. La philosophie a ce privilège d'être la seule science qui puisse appréhender l'expérience humaine comme un tout. À ce titre, il lui revient de rappeler inlassablement à la conscience nominaliste que celle-ci repose, quoi qu'elle en dise, sur une relation fondamentalement non nominaliste au monde, que la raison nominaliste est toujours dérivée par rapport à plus englobant qu'elle et qu'elle ne peut se concevoir que sur un fond qui la dément. Il faut le rappeler désormais, car cette strate originaire de l'expérience est enfouie sous les couches de sept siècles de nominalisme triomphant, qui a écrasé de ses réussites spectaculaires toutes les voix qui ne les alimentaient pas.

Qu'est-ce qu'une relation non nominaliste au monde ? C'est une relation qui ne vise pas la maîtrise, le contrôle, le calcul ; une relation qui fait l'épreuve qualitative, plutôt que quantitative du monde ; c'est une relation faite d'ouverture, de disponibilité, d'ajustement ; une relation où l'harmonie prime sur l'arrogance, l'entente sur la puissance, le décentrement sur l'affirmation de soi, le sens sur le nombre.

Dans ce contexte, le rôle du philosophe n'est certainement pas de simplement exhorter les gens à adopter une autre relation au monde et de leur proposer ce type d'expériences comme un kit de valeurs à réaliser (tel est plutôt le rôle des moralistes, et pas des meilleurs), mais plutôt d'aider à retrouver, sous les habitus rigidifiés du quotidien, les traces vivantes d'une telle relation possiblement non aliénée au monde, tels que les individus eux-mêmes peuvent l'éprouver ; de

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

montrer qu'en deçà du principe de rendement qui gouverne notre existence sociale, gisent, au sein même de notre expérience, les ressources actives indiquant qu'une autre relation au monde est possible ; d'exhiber le sens de ces expériences intramondaines riches en promesses face, notamment, à l'administration numérique du monde.

À ce titre, l'expérience de confiance est l'une des voies royales qui s'offre au philosophe pour exposer la couche originairement non nominaliste de la relation au monde¹. Encore faut-il la comprendre de façon appropriée. La confiance est précisément un thème dont s'est emparée la pensée nominaliste, en en faisant globalement un problème de calcul de risque dans une situation d'incertitude : ne sachant pas comment l'autre va se comporter mais en ayant néanmoins besoin de lui, faire confiance, c'est un risque à prendre, parce que dès lors que je m'en remets à quelqu'un pour atteindre mon but, je rends par là même la réussite de mon action dépendante de sa bonne volonté, devenant ainsi structurellement vulnérable ; calculons donc ce risque en examinant les différentes hypothèses sur son comportement futur, et réduisons-le par des mesures appropriées (intérêt ou sanctions, essentiellement).

C'est autour de ce complexe de notions que gravite la pensée nominaliste de la confiance, qui réserve donc celle-ci aux relations entre personnes, et aux situations de risques aigus (les exemples favoris sont l'achat

1. J'ai exposé cette thèse en détail dans mon livre *Au début est la confiance*, *op. cit.*

Le Second Âge de l'individu

d'une voiture d'occasion, le recours aux services d'une baby-sitter, ou l'engagement d'un salarié dans une entreprise). On y retrouve comme dans un précipité les constituants fondamentaux d'une approche nominaliste : l'action finalisée quant à son but, qui vise son exécution la plus sûre possible, seul horizon de la réflexion sur la confiance ; la volonté de maîtrise, qui se traduit par l'aversion à l'incertitude, celle-ci étant considérée, précisément, comme un risque ; la volonté de contrôle, qui se manifeste, en amont, par celle de calculer ce risque, et, en amont, par celle de le réduire ; enfin, le thème de la vulnérabilité, ici engendrée par la dépendance à autrui dans l'exécution de mon action, ce qui dessine en creux l'image idéale d'un sujet en pleine possession de ses moyens et maître du jeu dans l'exécution souveraine de ses désirs et volontés.

Or, c'est précisément cette image qu'est en mesure de réfuter une explicitation philosophique attentive de l'expérience de confiance. Sans vouloir répéter des analyses menées dans mon ouvrage *Au début est la confiance*, j'aimerais redire combien la confiance est une notion beaucoup plus large et d'une autre nature que celle à laquelle la réduit l'approche nominaliste. Plus large : la limiter à la seule sphère des relations entre personnes est déjà un préjugé nominaliste qui veut ignorer la manière spécifique dont, d'une manière générale, nous dépendons pour l'exécution de la moindre de nos actions non seulement des autres, mais de tout ce qui constitue l'environnement matériel et institutionnel de cette action. Avoir confiance dans la solidité du sol sur lequel on marche, dans son réveil-matin pour se lever ou dans la monnaie pour épargner

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

sont des actes tacites de confiance, tout aussi bien que d'être assis sur cette chaise en ce moment. Aucun risque aigu n'a besoin de se manifester pour qu'elle soit néanmoins à l'œuvre et présupposée dans chacune des actions considérées (marcher, être assis, etc.). La confiance est d'abord relation au monde, avant d'être relation à tel risque particulier ; elle est bien davantage ce dans quoi nous séjournons, avant d'être manifestée dans une situation d'incertitude aiguë qui oblige à la thématiser. Seules d'étroites lunettes peuvent aussi ingénument ignorer le bain de confiance auquel s'abreuve la moindre des actions individuelles volontaires que les nominalistes prisent tant.

Mais elle est aussi d'une autre nature : car cette confiance dans laquelle nous séjournons et où se déploient tous les types et tonalités de la confiance¹ n'est pas de la nature d'un savoir. Notre rapport au monde n'est pas prioritairement cognitif, fait de certitudes et d'incertitudes que nous pourrions calculer, c'est un rapport pratique structuré autour des attentes de comportement que nous pouvons nourrir à l'égard du monde qui nous entoure. Être dans le monde, c'est faire quelque chose dans le monde, et faire quelque chose dans le monde, c'est s'attendre à ce que les choses se comportent d'une certaine manière – condition sine qua non sans laquelle nous ne pourrions rien vouloir, désirer ou entreprendre. En étant assis sur cette chaise, je parie qu'elle va continuer à soutenir mon poids – c'est un pari, parce qu'en toute rigueur, je ne le sais pas.

1. Je les détaille dans *Au début est la confiance*, *op. cit.*, chap. I, sous-chapitres 2 et 3.

Le Second Âge de l'individu

Telle est la confiance : un pari sur les attentes de comportement – structure générale qui se décline différemment en fonction de la nature du pari (conscient, inconscient, imposé, concerté, etc.) et de la nature des attentes (celles liées à son réveil-matin ne sont pas du même ordre que celles liées à son médecin). La possibilité ou la nécessité d'un calcul n'apparaît en réalité que fort tard sur l'arc des formes de confiance, et ne concerne qu'un nombre réduit de situations – ces situations qui intéressent prioritairement la pensée calculatrice des nominalistes, celles notamment de la passation de contrats, quel que soit leur domaine d'application. Inutile désormais de rappeler que cette focalisation sur la logique des transactions est en parfaite consonance avec le type d'individualisme qu'ils défendent, lequel les rend aveugles, en l'occurrence, à la richesse qualitative des relations fiduciaires que nous entretenons avec le monde.

Le petit enfant qui, du haut d'une armoire, se jette dans les bras de son père habité d'une joie apeurée qu'apaise dans le même temps l'évidence sans mélange de la complicité de leur regard – celui-là ne calcule pas son risque ni ne fait d'hypothèse sur un comportement futur : il saute, tout entier absorbé qu'il est par l'épreuve de ce nouveau frisson. Il saute, parce que son fugitif effroi est comme enveloppé dans l'écrin de confiance que son père le rattrapera, attente qui pour lui a la force d'une loi naturelle. Cette certitude est pour lui sans inférence, elle est présente à son esprit aussi sûrement que le meuble sur lequel il est perché. Voilà une situation qui décrit une relation au monde bien plus originelle que le rapport cognitif

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

de calcul ou de choix de moyens en fonction d'un but : relation pratique de contact et d'action où nous sommes connectés au monde par l'intermédiaire des attentes de comportement qui nous permettent à tout instant de nous y orienter, de l'habiter d'une certaine manière.

Relation non nominaliste, donc, où prévaut non la volonté souveraine dans ses buts, mais ce qui la lie à ce qui l'entoure et à quoi elle doit s'ajuster pour s'exercer, à savoir aux attentes de comportement que chacun nourrit à l'égard de ce qui l'entoure et au sein duquel il agit. Croiser un inconnu, allumer son ordinateur, acheter à manger, envoyer son enfant à l'école – toutes les actions quotidiennes reposent sur des attentes de comportement dont on attend spontanément qu'elles soient honorées, et qui sont pourtant la condition indispensable de l'exercice de la volonté. La volonté elle-même dépend de quelque chose qui ne dépend pas de la volonté, voilà la grande leçon anti-nominaliste que nous livre l'expérience universelle de confiance.

Mais la relation parent-enfant pourrait bien offrir, en dehors même de l'universalité pratique des relations de confiance qui viennent d'être décrites, un puissant paradigme pour mettre en avant le caractère originnaire d'un rapport non nominaliste au monde. Alors que les nominalistes sont obsédés par les relations contractuelles, voici une relation élémentaire de portée universelle qui n'a cure du contrat. Face à la vulnérabilité du nouveau-né, l'impérieuse volonté individuelle s'efface devant plus important qu'elle. Dans l'intimité de la sphère familiale, les relations affectives excèdent

Le Second Âge de l'individu

le droit. Ce qui ne veut pas dire qu'elles ne puissent pas être le lieu d'abus ou de rapports de domination iniques, bien sûr : mais le droit n'est pas la *mesure* des relations affectives.

Il peut en être le correctif, là où le trop d'injustice prend le pas sur l'affection désertée – mais les souffrances endurées disent suffisamment que c'est là une dénaturation des attentes spontanément liées à la vie familiale. Au sein de celle-ci, même la division du travail ne suit pas la logique strictement fonctionnelle et comptable des organisations économiques ; non que, là encore, elle ne puisse être profondément injuste, mais, entre enfants et enfants, entre enfants et parents, et entre parents eux-mêmes, la gouvernance par les nombres n'est pas de mise. Certes, là encore, il y a bien des tentatives de la part du nominalisme militant de considérer l'organisation familiale elle-même comme une petite entreprise gouvernée par le choix rationnel et la maximisation des utilités (y compris dans ses comportements altruistes ou « irrationnels »), à l'image du Prix Nobel d'économie Gary Becker. Et si son livre, *A Treatise on the Family*¹ nous apprend, comme il est de règle pour un profil comme le sien, une foule d'informations originales sur l'économie de la vie familiale, on ne peut s'empêcher de penser qu'il passe de bout en bout à côté de ce qui, dans la famille, est originaire.

D'ailleurs, on peut émettre l'hypothèse que le succès de son œuvre en général (il est aussi l'un des

1. Gary Becker, *A Treatise on the Family*, 1991, non traduit en français.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

principaux théoriciens de la notion de capital humain¹) tient pour partie au fait d'avoir en apparence réussi à appliquer un cadre d'analyse strictement nominaliste à des phénomènes qui en principe y résistent ; son Prix Nobel avait ainsi des accents de triomphe, un peu comme un enfant qui peut narguer ses parents d'avoir réussi une tâche qu'ils jugeaient impossible.

Il est donc évident qu'un certain nominalisme peut s'infiltrer jusque dans l'intimité de la sphère familiale et de la transmission dont elle est le lieu. Un parent peut ainsi considérer son enfant comme une sorte de capital qu'il doit faire fructifier, et l'éducation qu'il lui offre comme un élargissement des opportunités que son enfant pourra saisir. Il peut même considérer que son enfant doit lui-même se considérer comme un capital, et qu'il est par conséquent moralement tenu de saisir les opportunités dans lesquelles lui, le parent, a investi. Quand bien même ces analyses possèdent une part de vérité – elles sont un point de vue sur

1. « Becker définit le capital humain comme un stock de ressources productives incorporées aux individus eux-mêmes, constitué d'éléments aussi divers que le niveau d'éducation, de formation et d'expérience professionnelle, l'état de santé ou la connaissance du système économique. Toute forme d'activité susceptible d'affecter ce stock (poursuivre ses études, se soigner, etc.) est définie comme un investissement. » Cet excellent résumé, tiré des fiches de lecture de l'*Encyclopædia Universalis* (consultation en ligne : <https://univ.scholarvox.com/catalog/book/docid/88890304?searchterm=A%20Treatise%20on%20the%20Family>), illustre parfaitement l'effet réversif de l'individualisme : partant de la notion d'individu libre, la théorie s'achève dans une aliénation complète au système productiviste, seul horizon de sens qui lui est offert, et dans une apologie de celui-ci, puisque la thèse ultime est que « les inégalités de salaires reflètent les productivités différentes des salariés » (*idem*).

Le Second Âge de l'individu

l'éducation, et le point de vue économique n'est pas moins légitime qu'un autre –, peut-on vraiment dire qu'elles saisissent le sens du phénomène de l'éducation ? Ne perd-on pas plus qu'on ne gagne à décrire le don de soi de l'acte de transmission comme un investissement à faire fructifier ?

La pensée nominaliste a certes réussi à faire voler des avions, mais elle veut réduire le monde à un aéroport, voilà le problème. Ses lieutenants veulent étendre leur analyse économique, qui est une analyse économiste, à l'ensemble des comportements humains, au prétexte que toute action a un coût, et que ce coût peut être calculé. Ce faisant, ils tentent de coloniser un ensemble d'expériences qui, malgré leurs efforts, conservent obstinément les traces d'un rapport non nominaliste au monde. La confiance dans laquelle nous séjournons, les relations parents-enfants, l'éducation font partie de ces zones qui, même si elles risquent à leur tour d'être ensevelies sous les assauts de la pensée calculante, n'en représentent pas moins des régions d'expérience vivante dont chaque individu peut éprouver, dans le vécu qu'il en a ou en a eu, qu'elles démentent à chaque instant la camisole de force nominaliste qu'on veut leur faire endosser.

Il revient à la philosophie de mettre en valeur et d'explicitier le sens des expériences qui refusent l'asservissement. L'épreuve qualitative du monde reste et restera l'apanage des sujets vivants – sauf à devenir des robots. Qu'on pense ici aux expériences de confiance, d'empathie, de face à face, d'amour, de communication authentique, de confrontation réelle, de transmission, de solidarité spontanée, aux expériences

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

d'admiration pour ce qui nous dépasse, d'émerveillement devant le non quotidien, d'abandon à la beauté qui nous saisit, mais aussi aux expériences du corps vivant, du corps dansant, du corps sentant... Ce sont là des expériences irrécusables, et irrécusablement qualitatives, qui échappent par conséquent à la raison nominaliste, calculatrice par essence. L'individu y est saisi, au-delà ou en deçà de toute volonté autonome. C'est par conséquent dans ces îlots d'expériences quotidiennes non encore colonisées, expériences vécues de transcendance du soi que les acteurs peuvent trouver eux-mêmes les ressources oppositionnelles capables d'alimenter leur pensée imaginative, pensée critique qui témoigne encore qu'un autre monde est possible.

L'épreuve qualitative du monde, qui a été méthodiquement occultée par l'émergence du nominalisme, et qui est aujourd'hui systématiquement écartée par l'ontologie implicite du numérique, recèle, pour peu qu'on y porte une juste attention, l'image vivante d'une relation possiblement non aliénée à ce qui nous entoure. Toutes ces expériences vécues conservent les traces d'un rapport non nominaliste au monde ; traces inapparentes, comme diluées dans l'océan de l'esprit nominaliste qui nous gouverne, mais que pour cette raison même la philosophie, science du sens de l'expérience, est en charge de préserver et d'exhiber comme autant de pépites où se réfugie l'esprit authentiquement humain.

Le Second Âge de l'individu

Du sens de la transcendance à l'intelligence des limites

Rappeler les traces d'un rapport non nominaliste au monde telles qu'elles peuvent s'éprouver dans l'expérience quotidienne n'a pas la valeur nostalgique d'un rappel d'un passé désormais enfoui ; ni la valeur réconfortante, qui peut devenir lénifiante, que tout n'est somme toute pas perdu ; et encore moins la valeur édifiante d'un discours moralisateur. Ce geste a une valeur dessillante, qui doit ouvrir les yeux sur la richesse occultée de nos expériences quotidiennes, un peu comme si l'on entrait dans une chambre qu'on n'aurait connue jusqu'alors qu'à travers un trou de serrure. Ce dessillement a toutefois une éminente valeur pratique, qui est d'offrir aux acteurs des ressources de motivation pour réinterpréter leur identité éthique, et modifier leurs actions concrètes en conséquence.

C'est là une lourde tâche assurément, car ces ressources de motivation doivent être bien puissantes pour être capables de réorienter l'identité éthique des individus si profondément ancrée dans le nominalisme, mais c'est néanmoins la seule voie raisonnablement envisageable : faire en sorte que ce soient les individus qui trouvent en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur propre expérience, les ressources motivationnelles leur permettant de s'orienter vers un autre monde possible. Pris en eux-mêmes, les arguments sont, je l'ai dit, de peu de force ; et la satisfaction du philosophe de pouvoir dire un jour « je vous l'avais bien dit » risque d'arriver trop tard, outre qu'elle est bien vaine.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

L'enjeu est donc de taille, et il consiste à ne pas simplement présenter le nécessaire changement de paradigme éthique comme une option dont le philosophe est intellectuellement convaincu, mais à contribuer à la conviction des acteurs eux-mêmes en leur exhibant les ressources motivationnelles qui, de leur point de vue même, devrait les inciter à ce changement. C'est à cela que sert de rendre manifestes les traces encore vivantes d'un rapport non nominaliste au monde : à montrer – forme profane de la réminiscence platonicienne – que ce rapport non nominaliste est là, présent à chacun de nous, mais oublié, occulté, négligé, enseveli par des siècles de nominalisme triomphant et officialisé par l'éthique des droits. Chacun peut trouver dans ces expériences la forme concrète, parce que vécue, d'une autre manière d'habiter le monde que d'y voir le terrain de jeu de sa volonté souveraine.

Exprimée en termes plus techniques, la démarche de philosophie critique consiste à montrer que les acteurs peuvent trouver en eux-mêmes les ressources de contrefactualité permettant d'envisager la transformation de leur identité éthique. C'est en mettant au jour la richesse immanente des strates enfouies de leur propre expérience qu'ils peuvent trouver la force de motivation nécessaire pour vouloir le faire. Autrement dit, c'est dans l'immanence de leur propre expérience qu'ils peuvent retrouver le sens de la transcendance qui décroïsonne le cockpit dans lequel le nominalisme les tient enfermés. C'est pourquoi la restitution des traces d'un rapport non nominaliste au monde a la valeur d'un dessillement à finalité pratique : c'est en prenant pour guide leur propre rapport au monde

Le Second Âge de l'individu

qu'ils verront que surmonter le nominalisme n'est pas juste un vœu pieux de philosophe, mais une possibilité réelle inscrite dans l'expérience humaine elle-même, telle que chacun peut la vivre en son nom propre.

Je tiens donc que retrouver ce sens de la transcendance de l'intérieur même de l'expérience est la condition mentale indispensable pour affronter ces immenses défis systémiques que fait peser sur le monde la crise écologique et climatique, et sur les esprits l'emprise du numérique. Le salut doit passer par la transformation de l'identité éthique, que chacun ne peut entreprendre qu'à partir de lui-même.

Mais pourquoi parler ici de « sens de la transcendance », et de quelle manière devrait-il représenter une voie de salut ? « Transcender » veut dire : dépasser, aller au-delà. Ce que nous apprennent les exemples de relation non nominaliste au monde, c'est précisément que la volonté dépend intrinsèquement de quelque chose qui ne dépend pas d'elle, qui est au-delà d'elle, qui la transcende, donc, et que l'affirmation hautaine de sa souveraineté tend à occulter, alors qu'elle devrait y puiser une leçon d'humilité.

Ce qu'avaient brutalement refusé les nominalistes, c'était la vision métaphysique antique d'une dépendance à l'égard des essences (le bien suprême comme la réalisation de la perfection de l'homme, par exemple), d'une « obligation exemplaire antérieure aux choses¹ », comme le dit Hans Blumenberg après Sartre qui, comme on le sait, défendait la priorité – chez l'homme seul – de l'existence sur l'essence, précisément. Mais en rejetant (pour

1. Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, op. cit.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

des raisons logiques et théologiques) cette métaphysique des essences ou des universaux, le nominalisme a progressivement basculé dans une autre métaphysique, celle de l'individu doté d'une volonté souveraine. Et devant les succès éclatants de cette nouvelle vision des choses, il a façonné la représentation du monde et des personnes à son image, faisant de son efficacité un critère de vérité.

Mais les essences conçues sur le mode métaphysique ne sont pas la seule chose qui rende dépendante la volonté ! Il ne suffit pas de les liquider pour faire de celle-ci l'organe d'une liberté absolue, c'est-à-dire affranchie de toute dépendance à l'égard de ce qui n'est pas elle ou pas en elle. Comme j'ai essayé de le montrer, sa dépendance la plus générale est à l'égard des attentes de comportement qu'elle ne maîtrise pas, et qui pourtant conditionnent la moindre de ses actions dans le monde. Mais au-delà même de cette structure inévitable de l'action humaine, chacun fait l'épreuve de ces moments de transcendance – petite transcendance, modeste transcendance du quotidien, pas la grande transcendance divine – où la volonté est happée par plus grande qu'elle, moments que sans doute l'esprit nominaliste de notre temps a tendance à marginaliser, mais qu'il s'agit justement de remettre au cœur de l'expérience humaine et de son sens. Le geste de dessillement du regard qu'opère ici la philosophie critique doit rendre sensible à la fois à la valeur intrinsèque de ces moments de transcendance au point de vue de la richesse de l'expérience humaine, et à leur possible force motivante pour surmonter concrètement l'étroitesse de l'identité éthique dans laquelle nous enferment le nominalisme et son éthique des droits.

Le Second Âge de l'individu

Ce sens de la transcendance retrouvé doit déboucher – c'est là le point crucial de toute cette stratégie – sur une nouvelle intelligence des limites. Sans doute ce passage du sens de la transcendance à celui des limites représente-t-il un apparent paradoxe, mais il se dissout très vite dès lors que l'on comprend que le cœur du nominalisme moderne, et qui fut son déclencheur, est précisément constitué, comme nous l'avons vu, par cette idée d'une volonté il-limitée, ce qui veut dire avant tout une volonté qui, à l'image de celle de Dieu, ne se laisse limiter par rien qui lui soit naturellement et antérieurement donné. C'est là sa liberté : même lorsque quelque chose se présente comme le meilleur (grâce au travail de la raison, par exemple), elle a la capacité de ne pas le vouloir. « Je fais ce que je veux », telle est l'expression la plus commune de la conception de la liberté qui en résulte¹.

Or, une fois admise « cette conception de la volonté comme indépendante de toute détermination objective et finale² », c'est alors pour cette volonté une pente toute naturelle que de se laisser refermer sur elle-même. Elle peut vouloir ce qu'elle veut, en quelque sorte, et pour peu qu'elle satisfasse aux règles du contrat social

1. Dans son maître livre déjà cité *Généalogie de la liberté*, Olivier Boulnois part de « la définition la plus courante » de la liberté comme « le pouvoir de faire ce que nous voulons » pour en déconstruire patiemment les trois concepts centraux – pouvoir, vouloir, agir – et les thèses qu'ils présupposent implicitement. C'est sur le fond de cette architecture qu'il établit leur généalogie, restituant patiemment la rupture que le volontarisme moderne opère par rapport à l'éthique d'Aristote.

2. André de Muralt, *L'Unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, op. cit., p. 57.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

telles que consignées dans l'éthique des droits, toute fin posée apparaît comme légitime. Rien ne transcende la volonté, elle se contente de sécréter ses buts comme les yeux sécrètent les larmes. Et puisque rien ne la transcende, rien en principe ne la limite. En principe : car c'est là une représentation, bien sûr, pas la réalité – car la volonté dépend, notamment, d'attentes de comportement qui ne dépendent pas d'elle –, une représentation inadéquate mais efficace de son fonctionnement.

Le principe libidinal de commodité, qui a trouvé dans la société de consommation puis dans l'extension du capitalisme numérique un milieu inespérément favorable d'excroissance, a achevé de couper la volonté individuelle de sa transcendance, en lui offrant jour après jour des objets de satisfaction immédiate. La prévalence, socialement organisée (voyez la place de la publicité dans nos existences quotidiennes), du principe de commodité a eu pour effet collatéral d'écraser la différence à laquelle tenait fermement toute la philosophie traditionnelle, des Stoïciens à Kant et au-delà, entre désir et volonté. Car, dans ce contexte organisé comme un système de satisfaction des individus, peu importe désormais que le moteur de l'action soit le désir ou la volonté. Seule importe l'action produite et la satisfaction personnelle qui en résulte. C'est pour cette raison qu'on peut parler ici, dans une expression qui aurait paru incompréhensible aux putschistes volontaristes du XIV^e siècle, de « nominalisme libidinal » : celui-ci consiste à rendre indifférente la distinction entre désir et volonté – seul compte pour l'individu biberonné à l'éthique des droits, nous l'avons vu, que son action lui paraisse sienne.

Le Second Âge de l'individu

Tel est donc l'effet majeur du nominalisme libidinal triomphant : araser toute transcendance de la volonté, désormais indistinguable du désir, et la refermer sur ses propres satisfactions auxquelles ne doit être opposée aucune limite. Or, c'est justement d'une nouvelle intelligence des limites dont nous avons urgemment besoin pour affronter les grands défis planétaires – c'est-à-dire précisément de ce dont le sujet libidinal ne veut pas. Le sens des limites retrouvé doit passer par un sens de la transcendance retrouvé – telle est la condition du dépassement de l'éthique des droits rigidifiée en mode de vie. Comment faire ?

B. LES NOUVELLES VOIES DE L'ÉTHIQUE ET DE LA POLITIQUE

D'un commun d'agrégation à un commun de conviction

Surmonter la raison nominaliste et l'éthique des droits qui la traduit, cela ne veut pas dire faire l'apologie du monde que le nominalisme avait lui-même surmonté. On ne peut revenir en arrière. C'est l'erreur que commettent nombre de critiques, même sagaces, du nominalisme¹, qui sur un mode nostalgique en

1. Michel Villey (*La Formation de la pensée juridique moderne*, *op. cit.*) et André de Muralt (*L'Unité de la philosophie politique...*, *op. cit.*) notamment.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

profitent pour tenter de remettre à l'honneur des figures de pensée prémodernes, en réactivant les notions de « cause finale », de « fins essentielles » ou d'« ordre naturel ». Il faut en prendre son parti : le nominalisme est passé par là, et nous ne pouvons pas sauter par-dessus sept siècles d'histoire culturelle et politique qui ont forgé notre identité éthique. Nous devons penser à partir de ce que nous sommes – c'est d'ailleurs toujours ce que nous faisons, car la condition humaine est une condition contextuelle, quelle que soit par ailleurs sa capacité à la transcender, ce qui la rend humaine, précisément. Le nominalisme moral et politique doit être dépassé, certes, mais sans perdre ses acquis fondamentaux, qui sont l'égal respect des personnes dans leur intégrité physique, psychique et mentale, et la valorisation de la pluralité qui résulte de ce respect, source de richesse et d'épanouissement de l'expérience humaine elle-même.

Les impasses auxquelles mènent l'éthique des droits et son effet réversif ne tiennent pas aux principes mêmes qui la gouvernent, mais à la place qu'ils occupent dans l'architecture normative des démocraties libérales : ils en constituent l'étage ultime, celui au-delà duquel aucun but commun ne peut être imposé. Il y a certes des finalités communes possibles, mais ce sont en réalité des finalités agrégées résultant de l'accumulation des actions individuelles, telles l'augmentation de la croissance ou du PIB, ou encore « l'inversion de la courbe du chômage¹ ». Les événements mondiaux

1. Selon l'expression fameuse de François Hollande, alors président de la République. L'expression est au demeurant mal formée,

Le Second Âge de l'individu

où l'on croit recréer du commun, tels une Coupe du monde de football ou les Jeux olympiques, ne sont eux aussi communs qu'au sens de l'agrégation, qui se chiffre en milliards de téléspectateurs¹. Le commun n'est ici que la somme des unités.

Mais la réalisation d'un objectif comme la réduction des émissions de carbone – qui est aussi un but commun au sens de l'agrégation – est déjà notoirement plus compliquée, car dans ce cas, la simple sommation des actions individuelles ne peut produire l'effet escompté que si chacun y met réellement du sien et impose des *limites* à ses *propres* comportements, ce que l'individu libidinal est bien moins disposé à faire ; raison pour laquelle les autorités politiques (en Europe particulièrement) agissent par l'entremise de normes imposées aux entreprises ou, plus indirectement encore, par l'élaboration de standards internationaux relatifs à la production de biens plus écologiques via des organismes de normalisation ad hoc.

Cette manière de faire a l'avantage de ne pas interférer directement dans la sphère d'action des individus (respect de l'éthique des droits), puisqu'on n'agit

car une courbe est une courbe, et on ne peut l'inverser. Ce qu'on peut inverser, c'est le *sens* de sa variation (voir à ce propos Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Stock, 2016, p. 10). La fascination nominaliste pour le quantitatif alimente jusqu'au fétichisme des courbes.

1. Il est vrai que ce genre d'événements sportifs peut donner lieu à des émotions collectives qui peuvent être rangées parmi les expériences non nominalistes de soi, telles que décrites plus haut. L'individu y éprouve en effet quelque chose qui le dépasse. Mais ce ne sont évidemment pas ces émotions qu'évaluent les mesures d'audience, seuls indicateurs de la popularité de ces événements.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

que sur les normes techniques des produits qu'on met à leur disposition, pas sur leur liberté. Ainsi, des normes antipollution fixent aux constructeurs automobiles des limites maximales d'émission sans toucher à leur liberté de circuler en voiture. Le « commun » d'agrégation passe ici par une régulation générale des standards de fabrication des biens, de manière à obtenir un effet global conforme à des objectifs chiffrés. Le commun n'est qu'une conséquence mécanique résultant d'une modification technique des moyens. Ici aussi, le commun n'est au final que l'agrégation d'actions individuelles.

Or, c'est d'une tout autre notion de commun dont nous avons besoin, et il faut même dire : c'est à une tout autre notion de commun que nous sommes acculés. Ce commun nominaliste qui n'est que la sommation d'unités isolées est un commun de carnaval, qui masque tous les enjeux véritables tout en laissant le système intact. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas non plus d'un commun de sommation simplement induit par une manipulation des moyens, c'est d'un commun de conviction capable d'orienter l'action de chacune et chacun « de l'intérieur », pour ainsi dire ; d'un commun qui ne soit pas l'effet mécanique de décisions réglementaires, mais qui fournisse aux acteurs la force de motivation pour agir dans le sens d'un but partagé ; d'un commun qui ne résulte pas d'une planification bureaucratique des moyens, mais qui soit porté par la volonté vivante d'une fin désirée. Il faut que l'individu libidinal soit porté par un but plus élevé que lui, il faut qu'il perce par le haut son cockpit nominaliste.

Le Second Âge de l'individu

J'ai suffisamment expliqué pourquoi cette tâche apparaît aujourd'hui comme infiniment complexe. Toutes les forces sociales, économiques, politiques concourent à renforcer l'individu libidinal, pour renforcer le système : l'éthique des droits le justifie, le numérique l'accomplit, l'individu y tient. Pourtant, malgré ces forces rugissantes, nous n'avons pas le choix. Si ce ne sont pas les lanceurs d'alerte qui nous convaincront, c'est la réalité qui nous y contraindra. Il faut ouvrir cette voie, et la tenir pour résolument possible. Le philosophe doit fermement s'en tenir à cette conviction héritée de Kant, que l'impossibilité de réaliser un idéal ne dit rien contre cet idéal lui-même, mais contre les conditions empiriques qui rendent sa réalisation impossible.

Les trois piliers du dépassement de l'éthique des droits

Élaborer un commun de conviction et faire en sorte que chacun consente à se laisser guider par lui suppose donc la réalisation d'un certain nombre de conditions empiriques dont nous pouvons maintenant énoncer les principes directeurs. Elles concernent a) la motivation que chacune et chacun doit trouver à réorienter l'agir, motivation pour laquelle la simple prise de conscience individuelle et collective ne suffit pas, même si elle en constitue une condition nécessaire. Elle concerne b) également l'éducation, qui par son travail sur l'esprit assure le renouvellement symbolique de la société et permet donc à l'esprit de se former de nouveaux idéaux.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

Il faut y ajouter c) le cadre institutionnel qui fournit les conditions politiques et juridiques de la reproduction matérielle de la société et permet donc à celle-ci de valider et stabiliser sa réorientation vers un autre modèle de coexistence. L'ensemble de ces conditions forme le contexte d'une possible éthique de l'esprit, éthique non métaphysique dépassant mais ne reniant pas les acquis de l'éthique des droits qu'il s'agit toutefois d'ordonner à plus grande qu'elle. L'enjeu est de dépasser l'éthique de l'individu dans laquelle – au cours de son premier âge, nominaliste – il s'est laissé enfermer, par une éthique de l'esprit qui l'ouvre à un deuxième, capable de renouveler son rapport à soi, aux autres et au monde.

a) La motivation

Toute action humaine a besoin, pour s'accomplir effectivement, d'une motivation. Celle-ci est ce qui meut l'agent à agir comme il le fait ; la motivation est ce qui pousse effectivement à l'action. Mais ici, il faut bien distinguer les concepts : la motivation n'est pas la même chose que le jugement qui fait apparaître une chose bonne ou mauvaise, jugement qui censément précède l'action. Un jugement est une opération intellectuelle débouchant sur une certaine évaluation (« ceci est meilleur, plus juste, plus adéquat, que cela »), mais cette évaluation n'est pas en elle-même une motivation à agir ; elle n'a pas en tant que telle la puissance de déclencher une action. Le jugement n'est pas intrinsèquement lié à l'action, même s'il en constitue la base pour ainsi dire cognitive. C'est pour cela qu'on peut savoir ou être convaincu qu'une action

Le Second Âge de l'individu

est bonne, et malgré tout ne pas l'accomplir. Les philosophes appellent cela la faiblesse de la volonté, mais c'est peut-être la faiblesse du désir.

Quoi qu'il en soit, c'est pour confondre la motivation et le jugement que les philosophies de la prise de conscience – celles qui se contentent d'en appeler à devenir conscient des phénomènes, et à changer en conséquence notre représentation du monde – restent d'une manière générale désespérément vaines et impuissantes. Jamais un simple jugement ou une représentation ne changeront le monde, jamais une prise de conscience ne suffira à le faire. Celles et ceux qui comptent implicitement sur un passage automatique de la conscientisation à l'acte, ou de la théorie à la pratique, commettent une importante erreur de catégorie, politiquement lourde de conséquences.

Car, en elle-même, la prise de conscience est délestée du poids de l'action : elle consiste en effet essentiellement en un acte d'intellection, même si cette intellection s'opère à l'occasion d'un événement sensible ou émotionnel. Par exemple, nos grandes villes nous offrent à chaque instant le spectacle d'une détresse que nous connaissons donc, que nous déplorons même et qui nous émeut, et que le plus souvent nous oublions tout aussi vite. De même, les rapports répétés du GIEC ont assurément la puissance de faire prendre conscience de la catastrophe qui s'annonce, mais on sait bien qu'il y a loin de la coupe aux lèvres, de la prise de conscience à l'engagement, tant chez les particuliers que chez les États.

Si donc la prise de conscience est un moment indispensable au changement, il est loin d'en constituer une

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

condition suffisante. Il en est une condition préalable, une sorte de fonds représentationnel auquel la motivation peut s'alimenter, si toutefois celle-ci advient, ce que la prise de conscience ne garantit pas. Prise de conscience, intellection, représentation, jugement n'apportent pas dans leurs bagages leur propre force motivationnelle. Preuve en est que nous pouvons être bien convaincus que le climat se dérègle à grande échelle sous l'effet de l'activité humaine, et simultanément rationaliser notre inaction en affirmant de bonne foi qu'à cette échelle précisément un changement de comportement individuel ne changera rien, ou que les Chinois et les grandes entreprises n'ont qu'à commencer elles-mêmes, ou que c'est au gouvernement de prendre des mesures, etc. On peut aussi, plus brutalement, nier le dérèglement lui-même, et ne pas croire les experts, les images, les témoignages. Innombrables sont les stratégies qui justifient l'exception faite à soi-même.

C'est que le fond de l'affaire est libidinal. Pour se résoudre à l'action, l'esprit a besoin d'être incité à l'action ; il a besoin de quelque chose qui le pousse, c'est-à-dire le motive. Quelque chose qu'il désire, et qui par conséquent le *meuve*. Nul déterminisme là-dedans : de la même manière que je peux avoir très faim et ne pas me précipiter sur le buffet des convives pour ne pas apparaître comme un glouton, un objet libidinal peut toujours être surcoupé par un autre, qui apporte un autre type de satisfaction. Mais, nul matérialisme là-dedans non plus : un objet libidinal n'est pas forcément un objet matériel, loin s'en faut : une idée, un idéal, un sentiment, une conviction, une

Le Second Âge de l'individu

manière d'être peuvent tout autant être des objets libidinaux que la fraise pour l'enfant. Résoudre une équation mathématique ou écrire un traité sur la vertu non seulement peuvent être des objets libidinaux, mais le sont pour celles et ceux qui le font.

La connaissance peut être un objet désirable, comme faire de la varappe. Du point de vue de leur force d'attraction sur l'esprit, les objets intellectuels n'ont pas à être sévèrement distingués des objets sensibles, malgré ce qu'une très longue tradition de philosophie intellectualiste a perduré à enseigner. Quant à la question de savoir si l'action est mue par l'intellect ou par le désir, elle perd de sa pertinence dès lors que l'on admet que quel que soit le moteur de mon action, ce moteur peut être dit libidinal, puisqu'il la meut. Ce qui est de la plus haute importance en revanche, c'est qu'aucun objet libidinal ne déclenche causalement une action, même si une action est toujours déclenchée par un objet libidinal.

Traduisons : pour qu'une prise de conscience débouche sur l'action, il faut qu'elle devienne un objet libidinal pour l'esprit. Il faut qu'elle devienne en quelque manière désirable, c'est-à-dire capable de déclencher et d'orienter une action. C'est à cette seule condition que la prise de conscience peut devenir motivation à l'agir : qu'elle se transforme en objet libidinal. « Motivation » est en réalité un autre nom pour désigner l'objet libidinal en général, donc ce qui meut véritablement l'action – ce qui une fois encore donne la mesure de l'infinie variété des objets qui peuvent possiblement endosser cette fonction : l'amour de l'ordre, le souci de sa réputation, l'application au

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

travail bien fait, la réduction de l'angoisse existentielle, tout aussi bien qu'une nouvelle montre, un livre prometteur ou un bon vin peuvent être les déclencheurs d'une action correspondante. Tout peut devenir objet libidinal, selon la complexion spécifique de chacun.

Mais pour ce qui nous concerne ici, le point central est de souligner que pour un sujet capable de parler et d'agir, aucun objet n'est par lui-même et directement libidinal ; aucun ne déclenche automatiquement une action. Et donc pas non plus la prise de conscience d'une situation injuste ou alarmante. Une action se déclenche bien sous l'effet d'un moteur libidinal, mais cet effet n'est jamais mécanique ou nécessaire, causal au sens de l'efficience (parlant ici du point de vue d'une théorie de la motivation et de l'action humaines, il faut mettre tout à fait à part les cas d'agir réflexe et les actions involontaires telles que digérer ou rêver). Certes, sous l'effet des routines et habitudes, des dispositions acquises et stabilisées, des manières de faire et des styles de vie, certains objets libidinaux deviennent en quelque sorte automatiquement désirables, et poussent donc à déclencher quasi mécaniquement l'action correspondante, ce qui est l'idéal du marketing.

Les objets libidinaux agissent alors comme s'ils le faisaient selon une causalité naturelle. C'est d'ailleurs sur cette capacité à routiniser nos comportements que compte le capitalisme numérique pour automatiser nos habitudes de consommation ; le principe de commodité tout entier repose sur cette disposition fondamentalement libidinale de l'esprit humain. Mais cette circonstance n'affecte pas le cœur de l'argument :

Le Second Âge de l'individu

que des comportements puissent ainsi être routinisés, qu'on puisse rendre une motivation automatique ou quasi automatique est bien plutôt la preuve qu'aucun objet libidinal ne l'est par nature, qu'il faut au contraire s'appliquer à le rendre tel. C'est ainsi que le contexte culturel capitaliste, par exemple, peut rendre « naturellement désirable » des objets comme la bonne réputation, l'argent, la réussite professionnelle ; ou que des dispositifs techniques ad hoc, comme la publicité ou les cookies, s'évertuent à rendre certains objets libidinaux, ce dont par ailleurs le neuromarketing est devenu la science. Une science dédiée à la libidinalité : voilà ce qu'il a fallu pour savoir comment créer, former, influencer ou manipuler le désir. Le but : faire naître, de toutes pièces s'il le faut, une motivation à agir – preuve que la motivation n'est jamais naturellement donnée, et que si on peut la modeler, c'est qu'elle est toujours modelable en quelque manière.

Il faut toutefois se rendre compte à quel point cette thèse de la non-naturalité de la motivation est une bonne nouvelle. Car c'est elle et elle seule qui permet d'envisager l'avenir avec quelque optimisme. Pourquoi ? Parce que cette thèse veut dire que contrairement à ce que suggère la manière naturaliste dont le bulldozer numérique traite le désir et la libidinalité constitutive de l'esprit humain en général, le désir est façonnable, cultivable, modifiable ; on peut le former, l'informer, le transformer ; le différer, le sublimer, le réinterpréter. Il n'est pas la manifestation causale de la physiologie de l'esprit (même s'il en dépend, évidemment), ni le pur symptôme de processus chimiques sous-jacents, comme la fièvre est le symptôme d'une infection.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

Si le capitalisme en général et le capitalisme numérique en particulier s'appliquent tant à manipuler le désir, c'est qu'ils peuvent le faire. Le désir n'existe pas sur le mode de la pierre qui tombe, mais est malléable au contraire, sensible au contexte et réceptif à ce qui peut l'affecter. Il y a une réceptivité du désir, et c'est cette disposition logée au tréfonds de l'esprit humain qui permet de nourrir un certain optimisme de la volonté et d'envisager l'avenir avec quelque espoir, notamment pour ce qui concerne le dépassement des impasses dans lesquelles nous a enfermés l'éthique des droits. Cet espoir a un nom : l'éducation.

b) L'éducation

J'appelle éducation non pas seulement, au sens étroit, les dispositifs pédagogiques de formation qui constituent traditionnellement l'institution scolaire, mais bien plus généralement le milieu contextuel qui concourt à faire de l'esprit ce qu'il est. L'école n'est que l'un des dispositifs de culture de l'esprit, et elle-même s'insère dans un ensemble éducatif plus global dont elle reflète à sa manière les tendances dominantes. Ainsi par exemple, la volonté d'adapter toujours davantage, à tous les niveaux d'étude, les apprentissages scolaires aux attentes du monde économique reflète la place éminente qu'a prise d'une manière générale dans nos vies sociales la reproduction matérielle de la société, le faire économique que Hannah Arendt désignait de l'expression *vita activa*.

C'est ainsi qu'en dehors même des bancs d'école, on dispose originellement les individus à faire de leur

Le Second Âge de l'individu

existence un curriculum vitae, et à dérouler leur vie en fonction des lignes qu'ils pourront y inscrire ; l'école doit les y aider. Ces attentes sociales très générales façonnent très fondamentalement les esprits d'une manière spécifique, en l'occurrence à une vision fonctionnaliste du monde où chacune et chacun doit se préparer à remplir un rôle au sein d'une vaste économie de rendement. Ce bain fonctionnaliste forme donc d'emblée les esprits à s'adapter aux attentes de comportement générées par la sphère économique ; ils sont par là même éduqués à une certaine forme de rapport au monde, dont l'école ne fait que refléter les exigences. C'est pourquoi l'éducation offerte à l'école n'est que l'un des rouages de la formation des esprits, et elle est de plus en plus en symbiose avec des exigences qui ne sont *pas* celles du développement de l'esprit, mais celles imposées par la reproduction matérielle de la société.

Ainsi, j'ai largement évoqué dans la première partie de ce livre les mécanismes de l'emprise du numérique sur l'existence sociale, et ses impacts sur la vie de l'esprit. Cette emprise imprègne l'ensemble de la vie sociale dans laquelle baigne l'école elle-même. Dans ce contexte, il devrait être clair que parler du numérique à l'école ne devrait pas seulement vouloir dire « éducation *au* numérique », comme on le fait généralement dans nos systèmes scolaires. Car, même si une telle éducation au numérique développerait davantage que des habiletés à utiliser les outils numériques, en sensibilisant par exemple aux multiples biais algorithmiques reflétant des travers de programmation, elle resterait encore très éloignée des

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

enjeux anthropologiques et sociétaux que j'ai décrits en termes de vie de l'esprit.

Cette éducation à l'outil numérique est certes nécessaire, ne serait-ce que pour fournir les bases d'une intégration sociale accomplie ; mais elle trouve aussitôt sa limite dans le fait qu'elle reproduit les présupposés sur lesquels repose cette intégration, qu'il s'agit justement de remettre en question. L'éducation au numérique est dans l'état actuel des choses fonctionnellement indispensable, certes, mais c'est précisément ce fonctionnement qui doit être l'objet d'une sourcilieuse vigilance critique.

La question fondamentale de l'éducation sous toutes ses formes, scolaires ou non, est de savoir comment l'éducateur s'adresse à son éduqué. Comment le considère-t-il, en tant que quoi s'adresse-t-il à lui ? Quelles attentes a-t-il à son égard, à quoi veut-il le disposer ? Tel est le véritable noyau éthique de la formation de l'esprit, largement indépendant de la question de savoir quelle matière lui transmettre substantiellement. C'est évidemment tout autre chose – éthiquement tout autre chose – de s'adresser à quelqu'un comme, par exemple, au simple réceptacle passif d'informations transmises sur le mode autoritaire, à une intelligence qu'il faut chercher à élever en suscitant sa curiosité, ou comme à un sujet à discipliner. Ces manières d'éduquer, c'est-à-dire ces manières de s'adresser à quelqu'un, disposent à chaque fois différemment l'esprit de l'éduqué. De telles différences relationnelles caractérisent ce qu'il faut appeler la qualité éthique de l'éducation, le terme de qualité ne désignant pas ici une appréciation en

Le Second Âge de l'individu

fonction de certains standards (comme lorsque l'on dit que quelque chose est de bonne ou de mauvaise qualité), mais qualifie plutôt la nature de la relation éducative, ses propriétés (comme lorsque l'on parle des qualités propres d'une chose).

La qualité éthique désigne le cœur de la relation où se forme l'esprit, parce que c'est elle qui décide ce qui, d'une manière très générale, est attendu de l'esprit à former. Ainsi, dans l'ambiance fonctionnaliste d'aujourd'hui, il est globalement attendu de chacun qu'il s'adapte aux exigences du système, en les intériorisant. J'ai déjà montré plus haut comment le contexte de rationalisation technique qui est le nôtre entraînait une forme de machinisation de l'intelligence humaine. La « rationalité » du comportement des individus doit en effet désormais passer par une adaptation permanente au fonctionnement des machines (pour réussir une action, retirer de l'argent par exemple, je dois d'abord passer par ce que la machine attend de moi). Autrement dit, le système s'adresse ici aux individus, de manière purement fonctionnelle, comme à de simples exécutants de tâches configurées par la machine. On peut ainsi qualifier la qualité éthique de ce type de relations au système de purement opérative : l'esprit se réduit à le faire fonctionner, devenant ainsi le fonctionnaire du système.

D'un autre côté, nous avons vu comment le système, en particulier dans sa forme numérique, renversait le fonctionnalisme en se mettant à la disposition de la satisfaction des utilisateurs. C'est ce que j'ai appelé le « fonctionnalisme inversé ». Là, le système s'adresse à ses utilisateurs comme à des êtres libidinaux, désireux

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

de simplement satisfaite leurs désirs, quels qu'ils soient. La qualité éthique est ici celle de la satisfaction immédiate, grâce à ce que nous avons vu être un traitement naturaliste du désir – l'esprit y devient fonctionnaire de son propre bien-être. Le capitalisme numérique dispose ainsi les esprits à cette forme d'administration libidinale de soi.

On peut dire ainsi que schématiquement, dans le contexte technique d'aujourd'hui, la vie de l'esprit se distribue sur deux temps : d'une part, la simple intégration au système, par apprentissage de son mode d'emploi, intégration qui suppose en contrepartie la machinisation de l'intelligence. C'est ce que vise, à l'école, l'éducation au numérique. Ce premier temps constitue dans son principe une mise au pas technique, en quelque sorte, car la participation à la vie courante de la société implique désormais de savoir utiliser les machines et de se plier à leurs exigences (d'où les problèmes de « fracture numérique » pour celles et ceux qui n'y arrivent pas). Et dans un deuxième temps, cette machinisation débouche, par inversion du fonctionnalisme, sur cette forme spécifique d'individualisme qu'est l'individualisme libidinal, lequel enferme chacun dans son cockpit de satisfactions. Mise au pas technique suivie d'une domestication libidinale, le tout serti dans l'éthique des droits : on peut imaginer destin plus réjouissant pour la vie de l'esprit.

Quelque schématique que puisse paraître cette présentation, elle n'en reflète pas moins, j'en suis convaincu, une tendance lourde de la vie de l'esprit sous notre modernité. Le problème n'est donc pas de trouver des exceptions et contre-exemples à ce tableau

Le Second Âge de l'individu

déprimant, suffisamment général d'ailleurs pour que chacune et chacun puisse s'en trouver excepté (on reconnaît d'ailleurs là, une fois de plus, l'une des caractéristiques du sujet nominaliste, qui est de toujours faire exception pour soi-même). L'important est bien plutôt de saisir ce qui, face à cette tendance, pourrait faire contre-tendance. Le problème peut s'énoncer ainsi : une fois admise cette situation de compression dans laquelle se trouve l'esprit, comment favoriser sa résistance ? Comment lui faire apparaître un autre désirable que l'abondance libidinale dans laquelle il baigne ? Comment faire pour le motiver à surmonter l'éthique des droits et à arracher l'esprit à ses ornières libidinales ?

Au moins cette situation fait-elle apparaître dans toute sa netteté le but qui se dessine à l'horizon de ces questions. Il s'agit désormais de desserrer la vie de l'esprit, de relâcher l'emprise que la *vita activa* moderne exerce sur lui, de décroquer son espace au-delà de l'étau libidinal dans lequel l'enferme l'effet réversif de l'éthique des droits. En d'autres termes : il faut lui réinsuffler le sens de la transcendance qui sans cela le fait ressembler à une machine désirante. C'est ici qu'intervient l'éducation prise au sens large. Éduquer l'esprit, cela veut dire le sortir de lui-même, le hisser vers ce qu'il ne connaît pas, ce qui implique identiquement de ne pas le considérer comme un organe libidinal d'adaptation au principe de réalité. L'éduquer, c'est le rendre sensible à son bien le plus précieux, la capacité de s'élever au-delà de ce qui est simplement le cas ; c'est ouvrir des possibles au lieu de s'encapsuler dans la réalité telle qu'elle est donnée ;

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

c'est se déployer avec et pour autrui, plutôt que se refermer sur soi-même.

Comment peut-on réaliser une chose aussi générale, comment l'éducation pourrait-elle contribuer à accomplir un programme aussi indéterminé, à s'orienter sur un horizon aussi indéfini ? Il ne faut pas se méprendre : ce qui est général n'est pas pour autant imprécis, ce qui est indéterminé n'est pas pour autant vague, tout aussi peu que ce qui est indéfini n'est ni confus, ni inutile. De la même manière que dans une ville inconnue l'instruction « Pour aller au stade, allez vers le nord » constitue une précieuse indication pour le touriste de passage même si elle ne décrit pas un itinéraire détaillé, et qui lui permettra notamment de se corriger si d'aventure il a pris un faux embranchement, un tel idéal régulateur représente une feuille de route qui n'a pas à livrer un mode d'emploi clef en main, mais n'en constitue pas moins un guide irremplaçable. L'indication d'une direction générale suffit à s'orienter dans le monde, quitte à se tromper à l'occasion.

Pour redonner le sens de la transcendance dans un monde où tout concourt à faire de chacun soit le fonctionnaire du système, soit le fonctionnaire de lui-même, il faut parvenir à transformer la qualité éthique de la relation que les individus entretiennent avec le monde en général. Il faut sortir de cette tenaille dont l'un des mors exerce une étreinte opérative, l'autre une étreinte libidinale. Dans cette perspective, tout ce qui concourt à ne plus simplement considérer l'individu soit comme un exécutant du système, soit comme une machine à plaisir, mais qui s'adresse à lui comme

Le Second Âge de l'individu

pouvant s'élever au-delà de ce qui est simplement le cas, contribue activement à accomplir le programme de cette nouvelle feuille de route. L'étreinte qui s'exerce sur l'esprit est celui de la factualité : factualité des attentes de comportement sociales auxquelles on lui demande de répondre, factualité de son désir auquel on répond pour lui. Or, l'esprit est une formidable puissance de contrefactualité, c'est une puissance capable de s'élever au-delà de ce qui est, d'imaginer ce qui n'est pas et de s'orienter en fonction de ce qui n'est pas encore. Encore faut-il réussir à desserrer l'étreinte qui le comprime.

Ainsi par exemple, on élève l'esprit en cultivant en lui non la valeur de performance, mais d'admiration. Admirer les grands esprits du passé, les grands créateurs et créatrices, les grands novateurs et novatrices, les grands courageux et courageuses. Expliquer leur œuvre, leurs faits et leurs gestes. Expliquer que même si l'on ne comprend pas, il y a quelque chose à comprendre, et faire aimer cette incompréhension même. Admirer est un exercice de contrefactualité qui élève l'esprit parce qu'il le hisse au-dessus de sa condition factuelle. On élève aussi l'esprit en le disposant à la curiosité et à la variété, plutôt qu'à la répétition du même ; à l'ouverture ou au décentrement, plutôt qu'à l'égologie.

On cultive le sens de la transcendance en parlant du passé, en comprenant le point de vue de l'ennemi, en se penchant sur le sort des oubliés. On développe sa puissance de contrefactualité en lui autorisant la rêverie, la flânerie, l'errance, l'ennui même ; l'imagination, la création, l'audace. En valorisant l'invention

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

plutôt que l'adaptation. On le fait aller au-delà de lui-même s'il peut déployer son Je en direction d'un Tu, au nom d'un Il pour réaliser un Nous¹. Ce déploiement pronominal émancipe l'esprit, et le dispose à des valeurs relationnelles d'ouverture qui tranchent sur l'individualisme de l'affirmation de soi. Ouvrir l'esprit, c'est aussi le disposer au respect plus qu'à la maîtrise, à l'observation plus qu'à la mise sous contrôle. L'éduquer, c'est dépasser le primat de la volonté du moi, c'est apprendre à former son désir plutôt qu'enseigner à le satisfaire, c'est rendre désirable un commun vraiment commun, c'est élargir l'esprit plutôt que de le rétrécir.

On voit une fois encore pourquoi l'éducation est bien plus qu'une tâche dévolue à l'école. Chacune et chacun, à chaque étage de la société, dans tous les épisodes de sa vie sociale, peut contribuer à sa façon et en quelque manière à ce qu'un commun de conviction devienne possible. Ouvrir au sens de la transcendance ne doit pas être une spécialité, c'est une attitude, un type de disposition dans la relation au monde, une certaine qualité éthique de cette relation que chacun et chacune peut aider à construire. L'esprit peut y être disposé, ce à quoi il faut le prédisposer : telle est la tâche de l'éducation.

1. Je me réfère ici à cet extraordinaire texte de jeunesse où Marx aperçoit, dans une sorte de fulgurance philosophique, ce que serait un travail authentiquement libéré. Voir K. Marx, *Œuvres, Économie II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 33. Je le cite intégralement et le commente dans un article paru dans *Les Temps modernes*, 2017/5, n° 696 : Mark Hunyadi, « Le travail chez Marx : éthique du perspectivisme ».

Le Second Âge de l'individu

C'est dans cette perspective éducative au sens large qu'il faut lire toutes les initiatives individuelles, locales, parcellaires qui se font jour dans le monde entier pour promouvoir, chacune à son échelle, des styles de vie alternatifs, une autre façon de se rapporter aux autres, à soi-même, au monde économique et social. Elles témoignent – preuve par l'acte en quelque sorte – de la motivation des personnes pour agir en vue d'un autre monde possible, et c'est un témoignage précieux. Mais surtout, toutes ces initiatives ont une valeur exemplaire, au sens où elles donnent l'exemple à celles et ceux qui les vivent et les voient qu'un autre rapport au monde est possible, et en cela précisément elles ont une valeur éminemment éducative.

Qu'ils concernent les comportements économiques (partage, cycles courts, communs), la carrière professionnelle (faire primer le sens), la mobilité (renoncer à la voiture) ou la consommation (frugalité), la valeur de ces choix, en dehors de la satisfaction existentielle qu'ils peuvent apporter, ne se mesure pas à leur efficacité politique, mais à leur exemplarité. On ne changera certes pas le système à coup d'initiatives individuelles éparses : mais on montre par là à son entourage et à celles et ceux qui veulent bien le voir que d'autres voies sont possibles. Les exemples agissent par contagion, et en cela, quelle que soit par ailleurs leur faiblesse politique, ils ont une haute valeur morale.

Au demeurant, cette exigence d'une nouvelle éthique émancipatrice résout le problème classique de l'éducation des éducateurs. Car nous ne partons pas d'une table rase où seule une avant-garde instruite pourrait prendre le flambeau de l'ère qui s'annonce ;

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

nous ne sommes pas dans la situation d'une nouvelle technologie qui ne pourrait être d'abord enseignée que par ses quelques rares concepteurs. Il s'agit plutôt de déployer ce qui était là dès toujours, mais qui se trouve comprimé, réprimé, étouffé, contourné, dévalorisé, écarté, mais qui est encore là et le restera, tant que nous ne serons pas des robots. Les initiatives telles que celles qui viennent d'être évoquées maintiennent cette flamme vivante.

Il n'est pas question non plus, à l'image des utopies naïves, d'instaurer sans médiation un monde idéal dont on ne peut rêver que par contraste avec ce dont manque le nôtre, monde d'amour, de paix, de fraternité, ou de justice. Il s'agit juste de laisser se déployer l'esprit selon des modalités qui lui appartiennent *à lui*, et pas selon celles du système qu'il doit actuellement servir. S'il parvenait à cela, s'il parvenait à raccorder l'esprit avec lui-même, il y a fort à parier qu'il pourrait alors s'ouvrir à de tout autres voies que celles que la modernité récente lui a imposées sans réplique possible. Tel est l'espoir mis en l'éducation : faire parvenir l'individu à son deuxième âge, en modifiant son critère d'émancipation.

c) L'institution

Prise de conscience, motivation, éducation : ce sont là des conditions pratiques indispensables si l'on veut pouvoir sortir des rails sur lesquels nous maintenons l'éthique des droits et les mécanismes fatals auxquels elle participe sans pouvoir les enrayer. Elles se réalisent déjà, progressivement, partiellement, isolément :

Le Second Âge de l'individu

les initiatives qui vont dans ce sens, certes éparses mais néanmoins nombreuses qui se manifestent un peu partout sur la planète, sont le signe tangible d'une volonté concrète de changement. Elles restent discrètes mais sont une force irrécusable, comme le pouls qui témoigne d'un corps en vie. Mais aucune d'elles ne pourra cependant se traduire durablement dans la réalité ni constituer un réel changement d'orientation systémique si l'on n'en garantit pas politiquement et institutionnellement la réalisation. Certes, les initiatives alternatives sont aujourd'hui tolérées, parfois même encouragées, mais elles le sont sur le mode zoologique : à chacun sa niche (comme les Amish), vous pouvez même enrichir le zoo d'autres espèces exotiques, mais ne touchez pas au système dans son ensemble. C'est le principe même du fonctionnement l'éthique des droits. Il vous tolère, tolérez-le. C'est ainsi que chaque petite cage dissidente contribue objectivement au maintien du système dans son ensemble.

S'il faut pouvoir sortir de cette fragmentation zoologique qui au final favorise l'étreinte du système, il faut que chacun puisse sortir de sa niche et avoir une vue d'ensemble de son zoo et du territoire qui l'abrite. Et y agir en conséquence. Il faut donc parvenir à hisser les énergies locales parcellaires à la hauteur d'un commun de conviction et les traduire par une coordination d'action d'ensemble. Or, comme nous l'avons suffisamment noté, l'éthique des droits ne nous équipe pas pour cela. Nous ne sommes moralement, politiquement et institutionnellement pas équipés pour adopter durablement une telle prise de perspective globale ni pour engager les actions qui devraient en découler.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

C'est pourquoi une mise à jour institutionnelle de l'organigramme politique des États démocratiques modernes s'avère être une nécessité structurelle. Il ne s'agit pas seulement d'une option préférable pour que les choses puissent aller mieux : c'est une nécessité sans laquelle notre roue de hamster continuera inexorablement de tourner. Car tant qu'on reste dans le cadre de l'éthique des droits, tant que celle-ci reste l'étage le plus élevé de notre architecture normative, il sera structurellement impossible d'orienter l'agir en fonction d'un commun de conviction, c'est-à-dire en fonction de buts globaux pourtant rendus nécessaires par les effets systémiques de l'individualisme lui-même. Non seulement l'éthique des droits ne le permet pas, mais elle l'interdit. Il faut donc hisser la nouvelle politique qui s'annonce à la hauteur institutionnelle du commun de conviction.

Ici encore, le numérique et le recours invasif à l'intelligence artificielle qui l'accompagne offrent un excellent exemple de l'impuissance institutionnelle de l'éthique des droits. Certes, au niveau de l'Union européenne particulièrement, les textes législatifs ne manquent pas, qui veulent réguler les usages du numérique (mais aussi de la robotisation et de l'automatisation). Ces évolutions suscitent en effet un formidable foisonnement de préoccupations dites « éthiques », engendrant dans leur sillage un nombre incalculable de commissions, comités, règlements, recommandations, chartes et autres guides de bonnes pratiques.

En réalité, au-delà des professions de foi purement déclaratives sur les supposés bienfaits apportés par ces technologies (et qui, en tant que professions de foi,

Le Second Âge de l'individu

n'ont rien d'éthique : ce sont des croyances idéologiques), les préoccupations éthiques liées à ces technologies se concentrent quasi exclusivement sur le respect des règles concurrentielles du marché, sur la nocivité potentielle de tel ou tel dispositif et surtout, pour les appareils connectés, sur la sécurité des données et la protection de la vie privée. Elles sont donc entièrement gouvernées par la logique individualiste du tort (en quoi il faut comprendre aussi le tort marchand), pilier central, comme nous l'avons vu, de l'éthique des droits.

Que ce soient le Règlement général sur la protection des données (RGPD, texte normatif européen majeur, entré en vigueur en 2018), les textes comme le DGA¹, le DMA² ou le DSA³, ou que ce soient les chartes (certes bien plus évasives) des grandes entreprises

1. Data Governance Act, dont l'objectif est de « libérer le potentiel économique et sociétal des données et des technologies telles que l'intelligence artificielle ». Il s'agit en gros de faciliter l'accès, le partage et l'exploitation des données entre les États membres de l'Union, pour créer un marché unique de la donnée (mais pas de réguler les services, les contenus ou les conditions d'accès au marché). Le DGA est publié au *Journal officiel* de l'UE le 3 juin 2022 et il entrera en vigueur en septembre 2023. Voir : <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2022/868/oj>.

2. Digital Market Act, qui entend organiser la lutte contre les pratiques déloyales des grandes plateformes à l'encontre des entreprises qui proposent des services par leur intermédiaire. Le DMA est publié au *Journal officiel* de l'UE le 12 octobre 2022 et il entrera en vigueur en avril 2023. Voir : <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2022/1925/oj>.

3. Digital Services Act, qui veut réguler la fourniture de services en ligne et la surveillance de leur *contenu*. Le DSA est publié au *Journal officiel* de l'UE le 27 octobre 2022 et il entrera en vigueur dès la mi-juin 2023. Voir : <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2022/2065/oj>.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

publiques ou privées, tous ces textes tournent quasi exclusivement autour de la protection de l'intégrité de la personne et de sa vie privée, ainsi que de l'exercice de ses libertés, dans le cadre du modèle du marché. L'éthique des droits règne en maître absolu au royaume normatif des nouvelles technologies.

Ce type de régulation peut certes servir à protéger contre la fraude et la malhonnêteté, mais évidemment pas contre la colonisation de l'esprit par le marché... En l'occurrence, puisqu'il vise précisément à favoriser et fluidifier les mécanismes marchands tous azimuts, il aurait plutôt tendance à l'accentuer. L'Europe ne voit manifestement aucun inconvénient aux règnes conjoints du tout-numérique et du tout-marché, pour autant que les deux soient scrupuleusement blanchis par l'éthique des droits. Le seul projet politique qui la guide en ce domaine est la création d'un marché unique qui soit conforme à l'éthique du marché, c'est-à-dire aux exigences d'une juste et libre concurrence, sans distorsion d'information.

On notera au passage que cette « stratégie européenne pour les données » est toujours déclarée, selon cette indécrottable langue de bois désormais consubstantielle fonctionnement de l'Union, « conforme aux valeurs et aux droits fondamentaux européens¹ ». Or, le marché ne fait pas partie des valeurs fondamentales

1. Déclaration de Margrethe Vestager, vice-présidente exécutive pour une Europe adaptée à l'ère du numérique : « Nous voulons donner aux entreprises et aux citoyens les outils qui leur permettront de conserver le contrôle des données, et instaurer la confiance en veillant à ce que le traitement des données soit conforme aux valeurs et aux droits fondamentaux européens », communiqué de presse du

Le Second Âge de l'individu

européennes. Le marché doit certes les respecter, comme tout autre pratique ou institution, mais il ne figure pas au nombre des valeurs européennes telles qu'affirmées dans l'article 2 du traité de l'Union¹. La réduction implicite mais tenue pour évidente de la politique du numérique à une politique de marché court-circuite donc à la racine tout débat sur un modèle alternatif du numérique. Telle est l'Europe du numérique. Même l'éthique des droits sait être plus exigeante en matière démocratique !

Quoi qu'il en soit, dans sa fièvre régulatrice et législatrice, l'Europe a bien senti qu'il fallait faire quelque chose, même au regard de la logique marchande, pour cadrer les géants mondiaux du numérique et leurs pratiques dignes du Grand Ouest, et qu'il fallait le faire au niveau institutionnel le plus haut qui soit. Mais voici le problème : même si l'Europe dispose de certains moyens législatifs pour le faire, elle ne dispose pas des principes éthiques et philosophiques qui lui permettraient d'asseoir une authentique politique du numérique, au-delà de la

25 novembre 2020. Voir sur le site de la Commission : https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/fr/IP_20_2102.

1. « L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes », version consolidée du traité sur l'Union européenne (https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/teu_2016/art_2/oj). On constate au demeurant que ce texte fondateur peut valoir comme le parangon politique de la Petite éthique.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

police du marché. Elle reste structurellement, intellectuellement et politiquement cantonnée à l'éthique des droits, et ne régule par conséquent que ce qu'elle peut réguler : les transactions marchandes, précisément parce que celles-ci sont gouvernées par les principes de l'individualisme libéral.

C'est ce plafonnement à l'étage des droits et libertés individuels qu'il s'agit de décloisonner. L'impuissance de l'éthique des droits et de la pensée libérale en général rend indispensable une refonte sinon de l'organigramme, du moins des principes qui alimentent l'organigramme de nos sociétés démocratiques, sous-équipées face aux problèmes systémiques numériques, climatiques ou écologiques qui dépassent par nature leur rayon d'action. Cette mise à jour institutionnelle est une nécessité conceptuelle, car aucun agir individuel, même agrégé, ne parviendra à contenir ou infléchir ces évolutions massives. Il doit être évident pour tout le monde qu'on ne résoudra pas ces problèmes systémiques en ajoutant l'un ou l'autre droit individuel à la liste de ceux qui existent déjà.

Ce qu'il faut continûment garder en tête, c'est que l'ensemble de ces phénomènes – colonisation numérique, changement climatique, perturbations écologiques – dérouleraient leurs conséquences implacables alors même qu'on respecterait intégralement les principes de l'éthique des droits. Comme j'ai essayé de le montrer, ces phénomènes sont plutôt à comprendre comme l'effet systémique engendré par l'éthique des droits elle-même. D'où la nécessité d'un aggiornamento institutionnel qui secondariserait cette dernière, pour permettre de penser et d'agir, y compris

Le Second Âge de l'individu

et surtout politiquement, à l'horizon commun du type d'humanité, de monde et de société que nous voulons.

C'est une question épineuse de savoir si la sortie de l'éthique des droits nécessiterait une réorientation institutionnelle par rapport à ce qui existe déjà, ou une nouvelle institution à créer de toutes pièces. « Réorientation institutionnelle », cela voudrait dire reprendre en gros le système institutionnel tel qu'il existe, y compris au niveau transnational, et reformuler les principes individualistes qui l'alimentent en direction d'un bien commun ou de conviction clairement affiché. Une nouvelle institution, cela voudrait dire inventer, également au niveau transnational, un organe spécifiquement dédié à la défense de ce bien commun, une sorte d'ONU du bien commun, mais qui n'en reproduirait pas la logique diplomatique paralysante.

Bien d'autres voies existent, qui pourraient s'inspirer par exemple, quant à leur rayon d'action à tout le moins, des comités de bioéthique locaux, nationaux et internationaux, tantôt fédérés, tantôt indépendants, qui ont été créés un peu partout dans le monde dès les années 1980. En réalité, la question technique et politique du design institutionnel, pour décisive qu'elle soit eu égard à l'organisation future de notre monde commun, est dans l'état actuel des choses secondaire par rapport à la volonté même d'opérer une transformation institutionnelle. C'est d'abord cette volonté, dont j'ai montré qu'elle devait se présenter sous la forme du désirable, qu'il s'agit d'établir. Telle est l'urgence véritable, qu'on ne doit ni minimiser ni reporter sous prétexte que la réorganisation envisagée est irréalisable, ou à tout le moins trop compliquée.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

En tout état de cause, au regard de ce qui précède, la mise à jour institutionnelle devra constamment garder présents à l'esprit les trois principes directeurs suivants, qui en fixent l'orientation générale :

1) D'un point de vue fonctionnel, la nécessité d'une telle mise à jour résulte de la mainmise factuelle, rendue possible par l'économie d'accumulation, que des acteurs géants exercent sur les ressources de l'esprit d'une part, sur les ressources planétaires de l'autre. Il est matériellement impossible de réguler l'action des GAFAM ou d'autres multinationales tentaculaires si l'on ne se hisse à la hauteur de leur capacité d'action. Or, une telle hauteur ne peut être atteinte qu'en organisant publiquement l'action collective et les règles qui la gouvernent – tel est précisément ce qu'on appelle une institution. Par quel autre moyen pourrait-on y parvenir durablement ? Par conséquent, quelles que soient les difficultés qu'on puisse opposer à sa réalisation, seule une puissance institutionnelle peut avoir le pouvoir de réguler ces acteurs en tant qu'acteurs globaux. On ne peut s'en remettre ici à la bonne volonté supposée des individus. Tabler sur le changement de leur comportement est une base bien trop fragile et incertaine pour faire face aux défis d'aujourd'hui ; parce que même si les particuliers, pris chacun individuellement, étaient idéalement prêts et motivés au changement vertueux, il faudrait encore assurer un cadre normatif suffisamment contraignant pour garantir que les acteurs les plus puissants s'y plient aussi – exactement comme on le fait aujourd'hui pour les règles du marché, qui est lui-même, on

Le Second Âge de l'individu

l'oublie trop souvent, une institution, et des plus puissantes (avec ses autorités, ses règles, ses hiérarchies, ses organes de régulation et ses tribunaux, ses contrôleurs spécialisés).

Pour devenir collectif ou commun, l'agir ne peut pas compter sur la bienheureuse rencontre chez tous de leurs vertus personnelles (tempérance, frugalité), il doit être organisé : telle est la nécessité conceptuelle qui rejoint la nécessité fonctionnelle d'un niveau institutionnel de régulation. Premier principe donc : il faut instaurer une capacité institutionnelle qui puisse fixer durablement aux acteurs un nouveau cadre d'orientation de leur action.

2) Ce nouveau cadre doit imposer une nouvelle architecture normative, dont l'éthique des droits reste un étage capital, certes, mais pas le dernier. L'éthique des droits elle-même doit être ordonnée à plus important qu'elle, à savoir le commun de conviction qui sache à chaque fois protéger les ressources de l'esprit et celles de la planète, pour qu'une vie humaine désirable reste tout simplement possible. Cet abandon de l'éthique des droits comme critère ultime de l'orientation d'action est le pas à la fois mental et politique le plus décisif et le plus lourd, puisqu'il remet en question l'un des acquis majeurs de l'individualisme nominaliste moderne, tel qu'il s'incarne soit dans la branche plus rationaliste de la tradition du contrat social (de Rousseau à Rawls), soit dans celle plus empiriste de l'ordre spontané (de Ferguson, Smith et Hume à Hayek). Ce n'est donc pas rien, ni réellement, ni symboliquement ; mais cette sortie hors de l'individualisme

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

volontariste, lequel ordonne tout à la liberté de la volonté et qui symétriquement lui fait ressentir toute limitation comme une contrainte, est indispensable. Là encore, elle est d'une part indispensable fonctionnellement, car il faut enrayer ce que l'effet réversif de l'éthique des droits nous fait subir comme un destin, à savoir un mode de vie implacable qui ruine l'esprit et la planète ; et elle l'est conceptuellement, car il est impossible de faire émerger un commun de conviction dans le cadre étroit du cockpit individualiste. Deuxième principe donc : la puissance institutionnelle nouvelle doit permettre une politique s'exerçant, lorsque cela est requis, au nom d'un commun de conviction, ce qui suppose la sortie hors du cadre étroit de l'éthique des droits.

3) En conséquence, tout doit être fait pour favoriser à la fois l'émergence et la stabilisation de tels communs de conviction, à chaque fois que cela est requis par l'ampleur des buts eux-mêmes (telle la régulation écologique, climatique, numérique, et celle de tous les effets systémiques qui échappent au rayon d'action de l'éthique des droits). C'est le troisième principe. Comme le disait Hans Jonas dans un contexte légèrement différent, « la technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir¹ ». L'ampleur des buts commande

1. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. de Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990 (en allemand : 1979), p. 24. Le contexte est

Le Second Âge de l'individu

la nécessité d'institutions politiques mises à jour, permettant l'action collective au nom de communs de conviction, et non simplement d'agrégation.

Une politique du commun, c'est bien davantage qu'une politique participative : car il ne s'agit pas seulement d'intégrer les acteurs, conformément aux droits démocratiques individuels dont ils sont dotés, aux discussions qui les concernent, mais de modifier en profondeur les critères de la régulation politique, en cessant de lire toutes les décisions politiques à travers le prisme des droits et libertés individuels. Et si tel commun de conviction qui se dégage enfrenait certains droits individuels, comptons sur l'intelligence des lésés pour comprendre le primat du commun sur l'affirmation des pouvoirs individuels, comme le faisait en son temps Rousseau avec son concept de volonté générale. L'individualisme volontariste n'est pas l'inéluctable destin de l'individualisme, pas plus que le destin d'un individu n'est de répéter ce qu'ont fait ses parents. L'éducation doit permettre à l'individu

légèrement différent, parce que Jonas se focalisait sur les technologies permettant la destruction biologique de l'humanité, et sur la nécessité d'une nouvelle politique (axée sur la responsabilité en un sens nouveau) permettant d'éviter cette fatale conséquence. Son approche ne considère donc pas la technique dans ses effets mentaux et comportementaux – ce sont pourtant eux qui, dans l'état actuel des choses, rendent hautement problématique l'instauration du « principe responsabilité » qu'il appelle de ses vœux. Son approche est plus métaphysique que politique, et plus morale que mentale. Cela étant, Jonas est certainement à mettre au tout premier rang de ceux qui ont lancé l'alerte sur l'étroitesse de l'éthique des droits, que cependant il n'a à ma connaissance pas appelée ainsi, préférant opposer « l'éthique ancienne » à la « nouvelle éthique de la responsabilité ».

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

de s'élever au-dessus de son individualisme, la réalité l'y oblige.

Ainsi, en 2022, face à l'urgence, on n'hésitait plus à parler, au niveau gouvernemental s'entend, de « sobriété¹ », doublée d'une politique de frugalité, il est vrai incitée par un contexte de guerre². Si ce vocabulaire et les mesures afférentes ne marquent pas une sortie *de facto* hors de l'éthique individualiste des droits à proprement parler, ils la prennent néanmoins complètement à rebrousse-poil ; et l'individu nominaliste, s'il peut s'y résoudre sous le poids des circonstances, ne peut les éprouver que sur le mode de la contrainte, des restrictions et de la culpabilisation, parenthèse imposée avant un retour à l'ordre normal des choses.

À un individu auquel manque l'intelligence des limites, celles-ci apparaissent comme une prison ; à celui qui cultive le sens de la transcendance, elles apparaissent comme sa condition. De plus, dans le contexte normatif qui est encore le nôtre, c'est-à-dire celui de l'éthique des droits, ces mesures semi-autoritaires ne peuvent en rien être considérées comme l'expression d'un commun de conviction : il s'agit plutôt de la conviction d'experts, dictée par des considérations stratégiques, qui s'impose ou se superpose à celle de chaque individu particulier – manteau de plomb endossé à contrecœur.

1. En mai 2022, la nouvelle Première ministre Élisabeth Borne a été nommée à la tête de la « planification écologique », un concept néo-ancien qui faisait partie à la fois du programme présidentiel et de celui du leader de la gauche pendant la campagne.

2. L'invasion de l'Ukraine par les Russes le 24 février 2022.

Le Second Âge de l'individu

Le fait philosophiquement significatif est que ces mesures restrictives prises au niveau politique et qui concernent chaque individu n'ont, de fait, pas été prises au nom de l'éthique des droits, qui ne saurait elle-même les justifier. Elles ont été imposées par des circonstances objectives auxquelles le sujet nominaliste ne peut se plier qu'à son corps défendant. Il y a désormais un déphasage criant entre les conditions objectives de l'existence telles qu'elles s'imposent à l'humanité, l'architecture normative des institutions dont nous disposons, et la mentalité des individus.

Les conditions de l'existence exigent des mesures globales et limitatives, les institutions sont coincées dans l'éthique des droits, alors que les individus sont façonnés depuis des siècles à la défense de leurs droits et libertés individuels, et agissent en conséquence. Or, seuls les humains pourront modifier les conditions de leur existence, grâce à des institutions adéquates. Mais retrouver cette harmonie nécessite plus qu'un changement d'attitude individuelle, plus que des corrections institutionnelles, et bien davantage que des dispositions protectrices parcellaires – cela nécessite un véritable changement de paradigme mental, une nouvelle intelligence de la volonté. C'est cette nouvelle intelligence qui caractérise le deuxième âge de l'individu : par opposition à son âge nominaliste, appelons-le son âge *réaliste*, celui qui cultive un savoir des limites.

Si l'on veut donc – comme on le doit – resynchroniser ces différents niveaux constitutifs de notre vivre ensemble sur Terre, alors il faut passer par une éthique de l'esprit qui puisse déboucher harmonieusement, et non pas autoritairement, sur une politique

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

du commun. L'éducation de l'esprit n'est pas le but, mais la condition d'une politique du commun. Celle-ci pourra émerger sans heurts dès lors que les esprits y seront préparés, disposés, éduqués. Ce n'est ni le dieu de Heidegger (« Seulement un dieu peut encore nous sauver », disait-il avec emphase¹), ni la technologie prométhéenne qui nous sauvera, encore moins les lumières des experts en service commandé. C'est l'esprit humain lui-même, dès lors qu'il n'est pas paralysé par son asservissement à la reproduction du système, ou hypnotisé par ses satisfactions libidinales. C'est à l'esprit qu'il faut s'adresser, c'est l'esprit qu'il faut éduquer, c'est l'esprit qu'il faut restituer à sa vie et à sa téléologie propres. De là découlera tout le reste, et seulement de là – c'est ce que je nomme le pari sur l'esprit.

L'esprit, bien commun de l'humanité

L'esprit est un bien précieux, mais vulnérable. Il peut être élevé par l'éducation, ou rabougri par l'automatisation. Il peut être captif des autres ou de lui-même, asservi ou épanoui. Toujours immergé dans un contexte, il s'y adapte mais garde en permanence la capacité de le transcender ; produit de ce qui le façonne, il peut le façonner en retour, capable qu'il est de tisser du nouveau avec le tissu dont il est tissé.

1. Dans « Martin Heidegger interrogé par le *Spiegel* » ; voir M. Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, trad. de Jean Launay, Paris, Gallimard, 1995, p. 260.

Le Second Âge de l'individu

Il se modèle selon la manière dont on s'adresse à lui, et peut s'ajuster aux attentes qui lui viennent de son monde environnant, des autres et des institutions. Sujet aux addictions, il est aussi l'acteur de ses libérations. C'est sa perméabilité qui le rend vulnérable – il faudrait même parler de sa spongieuse : tel une éponge, il s'imbibe de ce qui l'environne, avec cette différence qu'il ne retient et ne rejette qu'une fraction de ce qu'il absorbe. Il est malléable, influençable, fragile, c'est pourquoi il peut tout à la fois s'avilir ou se sublimer.

Plongé dans la factualité de ce qui est, il est aussi éminemment puissance de contrefactualité : il est doté de cette capacité supérieure de générer du nouveau, de créer du changement, de faire exister ce qui n'existe pas, d'orienter son action en fonction d'un monde idéal que lui seul peut concevoir, monde de valeurs, de représentations, d'idéaux qui n'ont d'être que par sa force d'engendrement. Ce n'est pas une mince puissance que celle-là ! L'esprit, visage de Janus, a toujours été pris entre son adhérence à la réalité dont il dépend et son aspiration à s'en détacher, car telle est sa condition. Condition partagée entre la terre et le ciel, le réel et l'idéal, le factuel et le contrefactuel, l'effectif et le possible, le déjà-là et le pas encore. Mais aujourd'hui, c'est cette condition même qui est menacée, non par une simple domination qui, comme tout rapport de force, pourrait toujours être renversée, mais par l'emprise tout à fait inédite et imprévisible que la technologie exerce sur le fonctionnement de l'esprit lui-même.

Et elle est menacée sur ce point précis de son fonctionnement, précieux entre tous, où il se rend capable

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

de se détacher de la réalité dans laquelle il est plongé pour en désirer une différente, pour s'élever vers un autre possible. Comme pour un avion en phase de roulage dont l'instant de décollage serait à chaque fois repoussé jusqu'à finalement rendre son élévation matériellement impossible. Tel est l'impact sur les esprits du numérique devenu médiation obligée au monde : il les empêche de décoller. Il les plaque au tarmac en obtenant leur auto-adhésion, leur distribuant suffisamment de satisfactions au sol pour qu'ils ne regardent plus vers le ciel, et surtout n'aspirent plus à y aller.

Ce clouage par satisfaction, cette nouvelle forme de servitude volontaire déborde largement le seul usage capitaliste du numérique, ou « capitalisme de surveillance ». Car même là où les données ne sont pas extraites pour traquer les comportements, pas stockées, pas revendues, le numérique installe un système de satisfaction qui colle à chacun comme une seconde peau. La nouvelle forme de valorisation capitaliste par les données comportementales ne fait qu'exploiter quelque chose qu'elle n'a pas créé, mais qui est déjà là, à savoir le caractère libidinal de la technologie numérique en tant que telle, capitaliste ou non : elle est pratique, elle est confortable, elle est utile et fluide, au point d'apparaître spontanément à son utilisateur comme un prolongement psychique de lui-même¹.

1. C'est d'ailleurs là à mon sens la limite des analyses de Zuboff. Ne s'en tenant qu'au décryptage de cette nouvelle forme de *création de valeur* qu'est le capitalisme de surveillance, elle occulte les effets anthropologiques et sociétaux du numérique *même non marchand*, ses effets sur la vie de l'esprit en tant qu'il devient médiation avec le monde. C'est pourquoi elle peut parler, si ce n'est avec admiration,

Le Second Âge de l'individu

L'abondance des satisfactions libidinales rend à ses yeux inutile la recherche d'alternatives. Le numérique le comble. C'est là son magnétisme, c'est là son maléfice : le plaisir de l'esprit est aussi son poison.

L'esprit a besoin de respirer. Il est à la source de toute vie authentiquement humaine ; c'est lui qui en trace les contours, pas la biologie de son corps. Si on l'étouffe, c'est la vie humaine qui s'étrangle. Il est la condition de tout ce qu'il y a d'humain sur terre. C'est pourquoi il doit être préservé. Plus que l'individu et ses libertés d'action, c'est son esprit et sa capacité de respirer qui doivent être protégés. Car comme les ressources terrestres, il est aujourd'hui menacé. Menacé par la présence d'une technique invasive qui, par ses réussites mêmes, parvient à s'infiltrer au cœur de la relation que l'esprit entretient avec le monde, et s'y impose. C'est pourquoi toute critique du numérique qui passerait sous silence ces effets mentaux (qui ne se résument pas à des effets psychiques) manquerait l'essentiel.

Car tout ce qui peut effectivement alerter dans le numérique – la substitution des écrans à une vie sociale conversationnelle¹, la déshumanisation de pans entiers de la vie sociale², la standardisation des com-

du moins avec une pointe d'envie, de la législation européenne, dont j'ai montré cependant qu'elle ne fait que réguler le marché avec les faibles moyens de l'éthique des droits, perpétuant le système numérique en tant que tel.

1. Par exemple : Sherry Turkle, *Seuls ensemble*, trad. de Claire Richard, Paris, L'Échappée, 2015 ; Pierre-Antoine Chardel, *L'Empire du signal. De l'écrit aux écrans*, Paris, CNRS, 2020.

2. Par exemple : Serge Abiteboul et Gilles Dowek, *Le Temps des algorithmes*, Paris, Le Pommier, 2017.

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

portements et leur contrôle permanent¹, l'emprise sur l'attention², la perte de sens et de liberté³, l'illusion de contrôle du réel à travers les algorithmes⁴, la confusion du réel et de l'artificiel⁵, du vrai et du faux⁶, sans compter ses effets sur la vie privée et le nouveau rapport à l'intimité⁷ – tout cela découle de l'emprise mentale que permet le numérique, qui est en ce sens la première technologie colonisatrice de l'esprit. C'est une technologie du rapport au monde – et c'est en cela surtout qu'elle est absolument inédite dans l'histoire de l'humanité.

L'esprit est donc menacé par cette puissance colonisatrice, comme les ressources terrestres par les forces d'appropriation. Ces deux phénomènes destructeurs ont leur source commune, j'ai essayé de le montrer, dans le volontarisme de l'individualisme issu de la révolution nominaliste du XIV^e siècle, individualisme patiemment consolidé à travers les siècles par les

1. Par exemple : Éric Sadin, *La Vie algorithmique. Critique de la raison numérique*, Paris, L'Échappée, 2015.

2. Par exemple : Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Seuil, 2014.

3. Par exemple : Byung-Chul Han, *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*, trad. de Matthieu Dumont, Arles, Actes Sud, 2015.

4. Par exemple : Cathy O'Neil, *Algorithmes. La Bombe à retardement*, trad. de Sébastien Marty, préface de Cédric Villani, Paris, Les Arènes, 2018.

5. Par exemple : Serge Tisseron, *Vivre dans les nouveaux mondes virtuels*, Paris, Dunod, 2022 ; Frédéric Tordo, *Le Moi-Cyborg. Psychoanalyse et neurosciences de l'homme connecté*, préface de Serge Tisseron, Paris, Dunod, 2019.

6. Par exemple : Gérald Bronner, *Apocalypse cognitive*, Paris, Puf, 2021.

7. Par exemple : Serge Tisseron, *L'Intimité surexposée*, Paris, Ramsay, 2001.

Le Second Âge de l'individu

acquis progressifs de l'éthique des droits. Celle-ci se retourne donc désormais contre l'esprit qui l'a fait naître : puissance d'émancipation et d'épanouissement face aux forces qui étouffaient l'individu, l'individualisme volontariste est devenu force d'aliénation du monde des ressources naturelles qui fait vivre les humains, et du monde de l'esprit qui les fait grandir.

De la même manière que l'écosystème est condition de la vie biologique, le milieu dans lequel baigne l'esprit conditionne sa vie spirituelle. L'esprit a son écosystème à lui. Il faut donc le protéger. Et puisqu'il constitue le patrimoine le plus précieux de notre espèce, il serait loin d'être absurde de déclarer l'esprit patrimoine commun de l'humanité, comme on l'a fait récemment pour les grands fonds marins.

En l'occurrence, la question de l'exploitation des ressources maritimes qui se trouvent hors de la juridiction des États pourrait offrir, sur certains points cruciaux, un modèle pour une « éthique et politique de l'esprit ». Il s'agit là d'une question de droit complexe et évolutive, mais elle a connu ces derniers temps des avancées significatives et instructives. Il existe en effet depuis 1982 une nouvelle Convention des Nations unies sur le droit de la mer¹ qui régit les espaces maritimes, laquelle appelle « Zone » les fonds marins sous mille mètres de profondeur² situés au-delà des

1. Dite « convention de Montego Bay ».

2. Soit là où la lumière du soleil ne pénètre plus, donnant lieu à des formes de vie très différentes et mal connues. La pression y est plus de cent fois plus élevée qu'à la surface. Elle augmente linéairement avec la profondeur (à 6 000 mètres de profondeur, la pression est six cents fois plus grande qu'à la surface). Pour des informations

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

limites de toute juridiction nationale (mais la Zone n'englobe pas la colonne d'eau qui la recouvre¹). La Zone représente une surface d'environ 320 millions de kilomètres carrés, soit près de six cents fois celle de la France, 63 % de la surface de la Terre² ! Le problème est de savoir qui et à quelles conditions peut avoir accès, et pour faire quoi, à ces fonds qui échappent à toute législation existante. La question est devenue politiquement plus pressante dès qu'on s'est rendu compte que la Zone regorgeait de ressources métalliques rares, indispensables à la fabrication de nos appareils numériques, tels le cobalt.

Or, selon le principe directeur de la Convention de 1982, « la Zone et ses ressources sont le patrimoine commun de l'humanité³ » et tant l'exploration que

multiples et détaillées sur ces régions encore très mal connues, voir le document publié en 2022 par la Fondation de la mer sur les grands fonds marins : <https://www.fondationdelamer.org/les-grands-fonds-marins>. Voir aussi : Pierre-Marie Sarradin, Jozée Sarrazin et François H. Lallier, « Les impacts environnementaux de l'exploitation minière des fonds marins : un état des lieux des connaissances », *Annales des Mines. Responsabilité et environnement*, 2017, vol. 85, n° 1, p. 30-34.

1. Je dois beaucoup de ces indications sur les grands fonds marins aux travaux et présentations de Sabrina Slimani, membre de la cellule juridique de l'Ifremer, et Chloé Desmots, chargée de mission à l'Ifremer et membre du comité éthique commun de l'INRAE-CIRAD-Ifremer-IRD. Elles n'ont évidemment aucune responsabilité dans la proposition que je fais ici.

2. Par exemple, la mer Méditerranée comporte près de 60 % de grands fonds marins, et globalement 88 % du plancher océanique appartient à la Zone (<https://www.fondationdelamer.org/wp-content/uploads/2022/06/Les-Grands-Fonds-Marins.pdf>, p. 11-16).

3. Article 125 de la Convention des Nations unies sur le droit de la mer (<https://treaties.un.org/doc/Publication/MTDSG/Volume%20II/Chapter%20XXI/XXI-6.fr.pdf>). Cette convention développe en réalité

Le Second Âge de l'individu

l'exploitation de la Zone se feront « dans l'intérêt de l'humanité tout entière, indépendamment de la situation géographique des États¹ ». Cela ne veut pas dire que toute activité y est interdite, notons-le bien, mais que toute activité menée dans la Zone doit être organisée, menée et contrôlée par un organe international compétent, en l'occurrence l'AIFM, l'Autorité internationale des fonds marins², créée en 1994, qui, dans cet organigramme, agit donc dans l'intérêt de l'humanité tout entière. Ainsi, toute exploration et exploitation de la Zone doit faire l'objet d'un contrat entre l'AIFM et le demandeur, et satisfaire des conditions dûment définies.

En tout état de cause, elles doivent se faire de manière à favoriser le développement harmonieux de l'économie et du commerce mondiaux, et à promouvoir la coopération internationale ; quant aux éventuels bénéfices retirés de ces initiatives, ils doivent satisfaire un principe de partage, notamment sous forme d'un versement de redevances aux pays en développement. En outre, il a été créé un Fonds d'indemnisation environnementale (art. 55) dont le but est à la fois de financer et mettre en œuvre « toutes les mesures nécessaires pour prévenir, limiter ou réparer tout dommage occasionné dans la Zone », de promouvoir des travaux de recherche sur les méthodes

les principes contenus dans une résolution de 1972, où l'Assemblée générale des Nations unies déclarait solennellement que « la zone du fonds des mers et des océans, ainsi que de leur sous-sol, au-delà des limites de la juridiction nationale et les ressources de cette zone sont le patrimoine commun de l'humanité ».

1. Article 140.

2. En anglais, International Seabed Authority (ISA).

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

permettant de réduire la détérioration ou l'altération de la Zone, de mettre en place des programmes d'éducation et de formation relatifs à la protection du milieu marin, et de restaurer et réhabiliter la Zone lorsque cela s'avère nécessaire.

Fait remarquable, mais qui ici semble naturel puisque l'on parle de zones situées en dehors de la souveraineté des États et de leurs mers territoriales : l'ensemble de ces dispositions est placé sous le signe d'une approche globaliste, comme le montre l'un des premiers considérants de la Convention qui affirme que « les problèmes des espaces marins sont étroitement liés entre eux et doivent être envisagés dans leur ensemble ». Autrement dit, là où la logique souverainiste des États (qui est l'équivalent de l'éthique volontariste des individus) n'est plus en vigueur, ce qui s'impose, c'est la logique de la chose même et de sa nature – en l'occurrence, celle des grands fonds marins. C'est au nom de la chose que s'édicte le droit, et non plus au nom des droits que l'on peut exercer sur la chose. Pour la Zone, les juristes ont changé de lunettes : dans ces régions où n'existe plus le droit légitimement reconnu d'imposer sa volonté exclusive, la régulation se fait en fonction de la nature de la chose elle-même.

Ce changement d'optique semble certes aller de soi, précisément parce que l'objet considéré échappe aux juridictions nationales ; mais cet aller-de-soi est en réalité porteur d'une grande leçon, d'une leçon romaine pourrait-on dire, car c'est précisément le droit romain qui fondait ses lois sur la nature de la chose plus que sur les pouvoirs de l'individu. Là où l'individu

Le Second Âge de l'individu

et l'affirmation de sa volonté s'effacent, un espace émerge pour considérer la chose elle-même, dans ce qu'elle requiert, en l'occurrence pour sa préservation. C'est une question de priorité normative : ce qui commande d'abord, c'est la nature de la chose, à quoi les droits individuels sont ensuite conformés.

Voici un autre fait remarquable, essentiel dans la perspective d'un dépassement de l'éthique des droits vers une éthique de l'esprit : c'est que par cette législation maritime, aucun droit individuel ne se trouve lésé. Remarquons bien en effet qu'une seule chose se trouve en réalité interdite par ces dispositions internationales, c'est l'appropriation exclusive d'un bien qui se ferait au détriment de la chose et sans devoir rendre de compte à personne. Ni l'exploration, ni même l'exploitation ne sont bannies – elles sont en principe ouvertes à tous à égalité des chances (respectant ainsi un principe fondamental de l'éthique des droits !), mais soumises à de sévères conditions contrôlées et mises en œuvre par une institution universellement reconnue. Ici, parce qu'il est déclaré patrimoine commun de l'humanité, le bien considéré est respecté et les droits individuels sont équitablement assurés, grâce à une institution qui agit au nom de l'intérêt de l'humanité.

Voici donc un modèle pour dépasser l'individualisme nominaliste de l'éthique des droits : déclarer l'esprit patrimoine commun de l'humanité, veiller à sa préservation par une institution ad hoc, et ajuster l'éthique des droits à ce bien le plus précieux. L'horizon de ce « Conseil de la protection de l'esprit » – appelons ainsi ce cousin de l'Autorité des fonds marins – serait de veiller aux seules conditions de

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

l'épanouissement de l'esprit, c'est-à-dire à l'écosystème dans lequel il se meut. Dans un contexte de modes de vie de plus en plus asservissants, dans un univers où les technologies de l'esprit (intelligence artificielle, clouage libidinal par le numérique, dépendance généralisée à la technique) se substituent toujours davantage à une relation naturelle avec le monde, la vie même de l'esprit devient un enjeu majeur pour l'humanité.

Je ne parle même pas ici de ces phénomènes psychiques que sont les addictions, des comportements asociaux ou des distorsions cognitives dont on commence seulement à mesurer l'ampleur, mais qui ne sont que les effets visibles d'évolutions de fond. Je désigne l'emprise même de ces technologies, qui, modifiant planétairement l'écosystème de l'esprit, modifient en chacun de nous le rapport au monde, à soi et aux autres, comme on peut le voir à travers ce que j'ai appelé le fonctionnalisme inversé, dont l'horizon ultime est l'automatisation de l'esprit et de la société.

Comme pour les fonds marins, il s'agit donc de changer de priorité normative, en donnant préséance aux conditions d'épanouissement de l'objet plutôt qu'aux droits subjectifs de ceux qui ont pouvoir sur cet objet, lequel n'est ici rien de moins que l'esprit humain. On doit pouvoir contrôler ce qu'on fait de l'esprit humain. Il n'est tout simplement pas acceptable que l'écosystème de l'esprit soit livré à la merci de quelques géants privés du numérique, qui du coup, par l'étendue planétaire de leur influence, se trouvent en position de façonner l'avenir de la nature humaine.

Il n'est pas normal – non pas en regard des droits individuels, mais en regard de la vie de l'esprit – que

Le Second Âge de l'individu

sur toute la Terre les individus soient traités comme des automates libidinaux, pouvant s'abandonner au traitement naturaliste de leur désir parce que la technique les y incite en permanence. Il n'est pas normal que le *business model* des réseaux sociaux soit ainsi fait que plus on y ment, plus on y provoque, plus cela rapporte de l'argent à leur propriétaire, parce que la viralité vaut bien plus que la vérité. Il n'est pas normal de laisser faire ces technologues de l'esprit, au prétexte qu'ils peuvent rendre ce système conforme à nos idéaux individualistes – ce qui ne fait plutôt que rendre éclatante l'insuffisance congénitale de l'éthique des droits à enrayer la colonisation de l'esprit. Il n'est surtout pas normal de trouver tout cela normal simplement parce que nous sommes éblouis par tout ce qu'on peut faire faire à nos petites puces de silicium.

Rien de tout cela n'est anecdotique. Le repli de l'esprit sur lui-même, amorcé par l'éthique des droits et décuplé par le numérique, a d'ores et déjà des effets sociétaux majeurs, par exemple sur la vie démocratique. Ainsi, celle-ci repose, en son principe même, sur le fait que personne ne dispose d'un accès privilégié à la vérité, et que par conséquent la meilleure solution est l'entente – ce que mettent en scène tous les Parlements des États démocratiques, précisément. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà évoqué, qu'un des acquis majeurs de la modernité politique est la volonté de résoudre les conflits symboliquement, plutôt que par les armes. Seulement voilà : la résolution symbolique des conflits suppose d'être d'accord de s'accorder, c'est-à-dire de coopérer à la recherche de la vérité, avec un petit *v*. Or, s'est progressivement

Surmonter les impasses de l'éthique des droits

imposée sous nos yeux, à bas bruit, une conviction d'une tout autre nature, selon laquelle ce qui compte, ce n'est plus tant la recherche de la vérité que l'affirmation de soi.

L'identité plutôt que la vérité. Crier haut et fort ce que l'on est, clamer ce que l'on veut, penser ce qu'on pense et le faire savoir, voilà la grande affaire. Polarisation entre communautés irréductibles, fragmentation des revendications, populismes et fake news s'alimentent à ce même primat de l'identité sur la vérité : ne compte que ce qui me renforce dans mes convictions. Ce qui, au-delà de toutes leurs différences, réunit ces forces divergentes, c'est précisément cette attitude, inspirée d'un nominalisme diffus, de brutale affirmation de soi qui refuse toute transcendance à soi-même : je veux ou je désire quelque chose parce que je suis ce que je suis, point barre. J'adhère à une info non en fonction de sa vérité présumée, mais parce qu'elle me plaît et flatte ce que je pense, sucre pour mon cerveau. Et tout dans l'écosystème encourage cette relation naturaliste à son propre désir. Chacun considère son désir ou sa volonté comme un fait brut qui cherche sa satisfaction comme la pierre tombe vers le bas. Voilà qui tue l'esprit de toute entente démocratique possible.

On ne résoudra pas ces problèmes, je le répète, en accordant des droits individuels supplémentaires ou en consolidant ceux qui existent déjà. On le fera en veillant à la qualité de l'écosystème de l'esprit. Veiller à la préservation de l'écosystème de l'esprit, cela veut dire s'assurer que celui-ci puisse respirer, se former, s'éduquer, apprendre (des autres !), envisager

Le Second Âge de l'individu

des possibles, vivre des scénarios alternatifs, desserrer l'étreinte de ce qui s'impose sur le mode du fait accompli. Cela veut dire accorder de l'espace à la formation du désir, pour ne pas l'aplatir sur le besoin : non pas ignorer la part libidinale de notre être, mais permettre à l'esprit de la former et la transformer, d'élaborer et de sublimer le désir plutôt que de prendre techniquement en charge son exécution immédiate. Veiller à la préservation de l'écosystème de l'esprit, cela ne veut pas dire surveiller les contenus ou la teneur de ce qui l'alimente, mais veiller aux conditions de son épanouissement, c'est-à-dire à ce qui simplement rend possible sa formation, pour éviter l'emprise exclusive d'un mode de fonctionnement sur un autre – comme on l'a fait pour les fonds marins.

Voilà ce que devrait permettre une politique de l'esprit considéré comme patrimoine commun de l'humanité : envisager toutes nos initiatives, toutes nos décisions à prendre non pas à travers le prisme exclusif des droits et libertés individuels, mais à travers celui de l'écologie de l'esprit. Pour surmonter l'éthique des droits qui nous enserme dans un système qui finit par détruire la planète et l'esprit, il faut changer le critère de l'émancipation : non plus se complaire dans la jouissance de nos libertés aveugles, mais favoriser l'épanouissement de l'esprit, quitte à limiter ces petites libertés. Limiter : voilà le mot que les individus imbibés de nominalisme ont tant de mal à entendre, parce que élevés dans le mythe de la souveraineté de la volonté, ils ne comprennent pas qu'ouvrir l'esprit à plus important que soi ne le rabaisse pas, mais l'élève.

CONCLUSION

Le pari sur l'esprit

Mais comment, dira-t-on, une politique de l'esprit résoudra-t-elle nos problèmes écologiques, climatiques ? Comment, en prenant la relève de la Petite éthique, une éthique de l'esprit nous aidera-t-elle à sortir des impasses planétaires dans lesquelles nous nous sommes fourvoyés ? Qu'une politique et une éthique de l'esprit, si on pouvait leur donner quelque consistance, puissent préserver l'esprit lui-même, face par exemple à sa colonisation numérique, on peut à la rigueur le comprendre. Mais comment une écologie de l'esprit peut-elle nous faire avancer sur l'écologie tout court ?

C'est qu'il ne s'agit pas seulement de remplacer l'éthique des droits par une autre, ni simplement de substituer à la politique libérale une politique moins libérale. Il s'agit de s'attaquer à la source de ce qui constitue les impasses d'aujourd'hui, à savoir la compréhension individualiste de soi, issue du nominalisme, comme d'un sujet souverain dans ses désirs et sa volonté, exécutant ceux-ci librement dans sa sphère d'action garantie par l'éthique des droits et tous les droits subjectifs afférents. Cette compréhension de soi n'est pas qu'une idée ou une représentation, elle a des

Le Second Âge de l'individu

effets bien réels – sur soi d'abord et sur le rapport au monde, à l'autorité, aux autres, mais sur la société et le type d'organisation sociale aussi, car il faut des règles et des mécanismes qui soient conformes à cette compréhension de soi qui est celle de tous les membres de la société.

En outre, l'important recul historique dont nous disposons désormais nous a permis de dégager deux éléments dynamiques qui nous ont progressivement enfermés dans une vaste roue de hamster : d'une part, l'effet réversif de l'éthique des droits, selon lequel la défense des droits et libertés individuels se retourne en emprise du système, et d'autre part ce que j'ai appelé le « fonctionnalisme inversé », aujourd'hui dopé par le numérique, où l'individu, devenu fonctionnaire de son bien-être, attend du système qu'il remplisse la fonction qu'il lui attribue, celle de satisfaire ses désirs immédiats. Cette mécanique implacable est la trajectoire historique qu'a prise l'éthique des droits, nous menant aujourd'hui à des impasses majeures.

Une telle dynamique n'est pourtant pas un inéluctable destin. Certes, aujourd'hui, les effets systémiques qui en résultent (crise écologique et climatique, emprise du numérique) ont la dureté d'une cage d'acier. Mais c'est précisément la raison pour laquelle on ne peut plus se contenter de réparer la cage, il faut remonter aux sources de ce qui l'a fait naître. Cette source, pour le dire d'une formule trop brève, est celle de l'éminence de la volonté, qui s'est peu à peu muée en arrogance et en perte du sens de la transcendance – pas de la transcendance emphatique du sacré, mais de la transcendance quotidienne de tout ce qui ne

Conclusion

dépend pas de la volonté. D'où le refus des limites, qui est un refus de la transcendance, c'est-à-dire de ce qui transcende la volonté.

Mais cette source d'où tout découle n'a pas le caractère implacable des lois naturelles, elle n'agit pas comme une cause physique sur son effet nécessaire. Car elle relève de l'esprit, et de la façon dont il s'appréhende lui-même et comprend son rapport au monde. Or, l'esprit s'éduque. L'esprit apprend. L'esprit est ouvert, l'esprit est perméable, pour autant qu'on le laisse respirer. Un travail à la source est donc un travail sur l'esprit. C'est pourquoi il ne s'agit pas de simplement remplacer une éthique ou une politique par une éthique ou une politique corrigée, mais de s'attaquer à leur source même – et de parier que puisse en émerger une autre, pour faire naître un second âge de l'individu.

Voici à quoi ressemble ce pari sur l'esprit. L'idée en est qu'une fois supprimées les cloisons qui l'enferment sur lui-même ; une fois restitué son inépuisable potentiel de contrefactualité qui le rend apte à se distancer du réel ; une fois donc qu'auront émergé les conditions de son nouvel épanouissement – alors, retrouvant sa vraie nature qui est de respirer à l'air libre, l'esprit, pénétré de cette fraîche énergie et comme rendu à lui-même, délaissera ses vieux carcans comme on abandonne de vieilles chaussures, et s'ouvrira au monde, aux autres et à soi d'une autre manière, le regard lavé de ses brumes ancestrales. Alors pourra naître ce commun de conviction qui, dès qu'il se sera levé, fera paraître le monde ancien comme irrévocablement fané, passé, révolu.

Le Second Âge de l'individu

Le pari sur l'esprit, c'est l'idée d'un individualisme non individualiste ; d'un individualisme qui aurait surmonté la doctrine, qui s'est avérée toxique, de l'éminence de la volonté, et l'éthique des droits qui la consigne ; d'un individualisme où chacun ne vivrait plus dans sa zone auto-administrée, mais s'ouvrirait au monde en s'ouvrant à ses propres limites. C'est ce dont nous avons retrouvé les traces irrécusables dans les expériences quotidiennes de confiance, d'amour, de communication, mais aussi dans toutes les expériences corporelles de notre commerce permanent avec le monde et les autres, expériences qu'aucune camisole numérique ne parvient à réprimer.

Le second âge de l'individu est un pari sur l'esprit : le pari qu'une éducation, au sens du soin pour le milieu dans lequel il baigne et dont il se nourrit, transforme pacifiquement l'esprit au point de rendre naturelle l'émergence d'un commun de conviction où chacun se ferait l'agent des intérêts de l'humanité et du monde. La reconnaissance de l'esprit comme patrimoine commun de l'humanité serait son baptême. Le reste en découlerait, certes pas du jour au lendemain, mais petit à petit, initiative par initiative, transformation par transformation. L'esprit agit aussi par contagion : ce que tel fait, l'autre peut le refaire, un troisième s'en inspirer et se faire imiter par un quatrième – et c'est ainsi que ce qui paraissait audacieux la veille devient rapidement la norme du lendemain. Par une forme de capillarité qui lui est spécifique, l'esprit s'étend aux autres esprits, parce qu'il est perméable à ce qui l'entoure et le nourrit tout à la fois.

Conclusion

Le risque est grand aujourd'hui que ce soit une catastrophe, humaine ou naturelle, qui nous contraigne à faire ce pas décisif, ou plutôt y contraigne celles et ceux qui nous succéderont. Il est vrai que les arguments des philosophes sont de peu de poids, lorsqu'une conversion de l'esprit est exigée. Ces vigiles du concept peuvent néanmoins être entendus, et doivent, comme tout autre, faire leur part du travail. C'est aussi cela, le pari sur l'esprit.

INDEX

A

Abiteboul, S., 166
 AIFM, 170
 Alexandre (le Grand), 105
 Arendt, H., 86, 139
 Aristote, 8, 30, 34-35, 43, 54,
 60, 79, 126
 autonomie, 8, 25, 49, 71, 83,
 97

B

Beauchamp, T., 13
 Becker, G., 118-119
 Benoit, F., 63
 Berners-Lee, T., 65
 Bezos, J., 66
 bioéthique, 13, 25, 156
Black Lives Matter, 21
 Blumenberg, H., 29, 31, 124
 Borne, E., 161
 Boulnois, O., 30, 126
 Boulnoy, O., 29
 Bronner, G., 167

C

Cailliau, R., 65
 California Consumer Privacy
 Act, 72
 capitalisme de surveillance, 69,
 71, 85, 90, 165
 Cardon, D., 64
 César, 74-75
 Chardel, P.-A., 166
 Charte des droits fondamen-
 taux, 12
 Childress, J., 13
 Cicéron, 80
 Citton, Y., 167
 cobalt, 169
 colonisation de l'esprit, 153
 commun d'agrégation, 128
 commun de conviction, 128,
 131-132, 150-151, 158, 160-
 161, 179-180
 confiance, 99, 113-117, 120,
 153, 180
 contrat social, 36-37, 40, 43,
 46, 51, 57-58, 78, 89, 103,
 126, 158

Le Second Âge de l'individu

- contrefactualité, 123, 146, 164, 179
- D
- de Muralt, A., 29, 126, 128
DGA, 152
dignité, 12-14, 23, 25-26, 43, 57, 154
dilemme du prisonnier, 42
DMA, 152
double finalité des outils numériques, 68, 70-72, 91, 94
Dowek, G., 166
droits de l'homme, 9, 25-26, 45-47, 50
DSA, 152
Durkheim, E., 97, 106
- E
- Eco, U., 7
effet réversif, 27, 44-45, 49, 55-57, 62, 77, 102, 109, 119, 129, 144, 159, 178
effets systémiques, 58, 60-61, 110, 151, 159, 178
égologie, 146
entropie, 64
éthique de l'esprit, 133, 162, 172, 177
éthique minimale, 15, 21-22, 24
- F
- fake news, 175
Ferguson, A., 40, 158
Ferry, J.-M., 46
Floyd, G., 21
fonctionnalisme, 89, 92-94, 96, 142-143, 173, 178
- fonctionnalisme inversé, 89, 93-94, 96, 142, 173, 178
Fondation de la mer, 169
fonds marins, 7, 9, 168-169, 171-173, 176
Freud, S., 76, 80-81, 95
- G
- GAFAM, 157
Gates, B., 66
GIEC, 134
- H
- Habermas, J., 29, 32
Han, B.-C., 167
Hayek, F., 40, 158
Hegel, G. W. F., 109
Heidegger, M., 163
Hobbes, Th., 34, 36, 40
Hollande, F., 129
Hume, D., 40-41, 158
Hunyadi, M., 50, 106
- I
- identité éthique, 106-107, 110-111, 122-123, 125, 129
Ifop, 100
individualisme, 16, 22-23, 28, 33, 37, 41-44, 46, 50-51, 54, 58, 61, 65-66, 83, 102-103, 110, 116, 119, 143, 147, 151, 158, 160, 167, 172, 180
- J
- Jobs, S., 87
Joli, M., 52
Jonas, H., 54, 159-160

Index

K

Kant, E., 15, 33, 54, 80, 83-84,
127, 132
Kelley, W. M., 21

L

La Boétie, E., 73-77, 85
La Fontaine (fable), 42
Lafontaine, C., 101
Lallier, F. H., 169
libéralisme, 12, 14, 16, 18, 20,
22, 24, 28-29, 45-46, 50, 59,
126
libertarianisme, 16
libertariens, 17-18
libidinal, 74, 76-77, 82-84,
87-89, 91, 95, 97-98, 100,
102, 107, 111, 127-128,
130-132, 135-137, 143-144,
165, 173
libidinalité, voir libidinal
libre arbitre, 9, 33-34
Locke, J., 14, 19

M

Marcuse, H., 76-77
Marx, K., 17, 27, 46, 48, 54,
59, 69, 86, 147
médiation obligée au monde (le
numérique comme -), 86, 89,
91, 99, 165
Mill, J. St., 14-15, 19-20
minimalisme, 14, 16
modes de vie, 44, 49-50, 56,
58, 173
Musk, E., 66-67

N

Néron, 74-75
neuromarketing, 138
nominalisme, 33-35, 40, 42-43,
45, 54, 57, 60, 77, 82-83,
88-89, 100, 102, 104, 107,
112, 118-119, 121-123, 125-
128, 175-177
Nozick, R., 20
nudge, 68
numérisation, 49

O

obfuscation, 71-72
Occam, G., 43, 126
Ogien, R., 14-15, 24
O'Neil, C., 167

P

Page, L., 69
Patel, A., 69
pharmakon, 61
planification écologique, 161
Platon, 30, 35
principe de commodité, 85
principe de précaution, 53-56

Q

qualité éthique, 141-143, 145,
147

R

Rawls, J., 40, 50, 58, 158
Règle d'or, 54
relation non nominaliste au
monde, 112

Le Second Âge de l'individu

- | | |
|--|---|
| révolution nominaliste, 28-29,
31, 57, 167
Rey, O., 130
RGD, 72, 152
Robert le Pieux, 105
robinsonnade, 18
Rousseau, J.-J., 35-38, 40, 42,
68, 73, 78-79, 83, 88-89,
108-110, 158, 160 | Tocqueville, A., 19, 44, 46
Tordo,
Tordo, F., 167
Tort, P., 52, 107
tort, torts, 11
tort, torts (éthique du -), 22, 27
Trump, D., 41, 105
Turkle, S., 166
Turner, F., 62-65 |
|--|---|

S

- Sadin, E., 63, 167
 saint Augustin, 80
 saint Thomas, 30, 80
 Sarradin, P.-M., 169
 Sarrazin, J., 169
 Sartre, J.-P., 124
 Scot, D., 30, 33, 126
 sens de la transcendance, 79,
 88, 98, 101, 122-124, 126,
 128, 144-147, 161, 178

- Shklar, J., 14
 silicium, 87, 174
 Silicon Valley, 63
 Smith, A., 40, 158
 sommet de Rio, 53
 Soni, J., 63
 Stoïciens (les), 8, 80, 127
 Supiot, A., 58

T

- Taylor, Ch., 46
 Tisseron, S., 167

V

- Villey, M., 29, 43, 128
 volonté, 8-9, 25, 27, 29, 31,
 33-36, 38-42, 55, 59, 68,
 77-81, 83, 88-89, 93, 98,
 103, 107-108, 111, 114,
 117, 123-128, 131, 134, 139,
 147, 150, 156-157, 159-160,
 171-172, 174, 176-178, 180
 volonté générale, 38-40, 42, 78,
 89, 98, 160

W

- Weber, M., 46, 48
 Wiener, N., 64, 101
 Wikipédia, 67
 wokisme, 20, 22
 Wozniak, S., 63

Z

- Zone, 9, 168, 170-171
 Zuboff, Sh., 69-70, 90, 165
 Zuckerberg, M., 66

TABLE

AVANT-PROPOS	7
I. L'éthique des droits, et le mal qu'elle nous fait désormais.....	11
A. Qu'est-ce que l'éthique des droits ?	12
<i>Grandeur et petitesse de l'éthique des droits</i>	23
<i>La source philosophique méconnue de l'éthique des droits</i>	28
B. Quel est le problème avec l'éthique des droits ?....	39
<i>Le contrat anti-social</i>	39
<i>L'effet réversif de l'éthique des droits</i>	44
<i>La limite insurmontable de l'éthique des droits</i> ...	57
C. La preuve par le numérique	61
<i>L'aveuglement contextuel</i>	62
<i>La dualité structurelle des outils numériques</i>	66
<i>Une servitude volontaire ?</i>	73
<i>Le nominalisme libidinal</i>	77
<i>Le fonctionnalisme inversé</i>	89
<i>L'éthique des droits : coupable, mais pas responsable</i>	94

Le Second Âge de l'individu

II. Surmonter les impasses de l'éthique des droits.....	103
A. Le défi éthique et politique	104
<i>Se sauver de la noyade en se tirant par les cheveux</i>	104
<i>Les traces ineffaçables de la raison non nominaliste</i>	111
<i>Du sens de la transcendance à l'intelligence des limites</i>	122
B. Les nouvelles voies de l'éthique et de la politique.....	128
<i>D'un commun d'agrégation à un commun de conviction</i>	128
<i>Les trois piliers du dépassement de l'éthique des droits</i>	132
<i>L'esprit, bien commun de l'humanité</i>	163
CONCLUSION.....	177
INDEX	183

*Composition et mise en pages
Nord Compo à Villeneuve-d'Ascq*

