



CLASSIQUES
GARNIER

MÉNISSIER (Thierry), « La crise du progressisme et l'apport de la culture sceptique dans le débat démocratique », *Éthique, politique, religions*, n° 5, 2014 – 2, *Scepticismes en politique*, p. 97-118

DOI : [10.15122/isbn.978-2-8124-3358-0.p.0097](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-3358-0.p.0097)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2014. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

MÉNISSIER (Thierry), « La crise du progressisme et l'apport de la culture sceptique dans le débat démocratique »

RÉSUMÉ – Dans le contexte actuel de crise des idéologies progressistes, nous voulons établir que le scepticisme, malgré certaines limites liées à sa radicalité, peut jouer un rôle dans la démocratie contemporaine en tant que culture propice à l'éducation du jugement des citoyens. Une telle hypothèse permet de commencer à construire la figure du "citoyen sceptique", qui offre certaines ressources pour rendre davantage démocratiques les choix scientifiques, techniques et industriels.

MOTS-CLÉS – progressisme, technique, scepticisme, citoyenneté, démocratie

ABSTRACT – In the current context of crisis of the modern ideology of progress, it is shown that scepticism, despite some limitations in its radicalism, can play a role in contemporary democracy inasmuch as it fosters a culture conducive to educating the judgment of citizens. One can thus posit the figure of the "skeptical citizen", understood as someone capable of participating in democratic decisions regarding scientific, technological and industrial issues.

KEYWORDS – progressivism, technology, scepticism, citizenship, democracy

LA CRISE DU PROGRESSISME ET L'APPORT DE LA CULTURE SCEPTIQUE DANS LE DÉBAT DÉMOCRATIQUE

Le futur est moins objet de connaissance que mode de connaissance. Un rapport positif à l'inconnu. Qui nous éveille, nous inter-esse à l'inconnu. Au fond, le futur est plus excitant que l'imaginaire : il est aussi ouvert que lui, mais en plus, il sera. Il participe du réel et de sa densité existentielle¹.

Il y a plus de cinquante ans que la pensée progressiste est définitivement entrée en crise, tandis que la science et la technologie, ses ressorts, continuent de dominer notre représentation de l'action efficace, et que la figure de l'expert, héritée de ce paradigme, règne sur la vie publique. S'esquisse de ce fait un paradoxe : alors que leurs apports semblent fondamentaux pour le mode de vie occidental, science et technologie ne parviennent plus à constituer un horizon crédible pour nos sociétés. Particulièrement, si elles sont les sources quasiment exclusives de la légitimité rationnelle, elles apparaissent aveugles quant aux fins que nous devons poursuivre. Comment sortir de cette situation ? Dans cette contribution, nous nous donnons deux objectifs. Nous voulons d'une part examiner comment, en dépit de certaines limites, le scepticisme, envisagé sur le plan de la théorie politique, offre certaines ressources compte tenu de notre situation actuelle en regard du modèle progressiste de la modernité. De l'autre, on se propose de réfléchir à la manière dont ce recours, loin d'incliner au conservatisme, fournit les éléments

1 Georges Amar, *Aimer le futur. La prospective, une poétique de l'inconnu*, Paris, Éditions FYP, 2013, p. 83.

d'un rationalisme prudentiel adapté une forme nouvelle de citoyenneté, laquelle permet d'appréhender les changements et les innovations dont se nourrit aujourd'hui notre histoire.

QUE RECOUVRE LA CRISE DU PROGRESSISME ?

« Modernité », « modernisme » ou encore « esprit moderne », ces termes peuvent être entendus à partir de la volonté de comprendre rationnellement la nature et d'exploiter ses ressources. La modernité – à partir du XVII^e et surtout du mouvement des Lumières du siècle suivant – sanctionne une volonté de « savoir pour prévoir, prévoir afin de pouvoir », selon la devise des Saint-Simoniens et d'Auguste Comte. Or, modernes, nous le sommes devenus grâce à la découverte du principe qui est au cœur de la démarche scientifique, celle du rapport de causalité, à savoir le fait que les causes observables engendrent des effets prévisibles¹. L'approche déterministe de la nature nous a fait échapper aux fatalités et aux malédictions du monde antique. Dans ce contexte, les idées de progrès et de progressisme ont joué un rôle fondamental et ont lentement émergé à partir d'une réflexion approfondie sur l'historicité, menée par des auteurs importants et variés (parmi lesquels Bossuet et Montesquieu, Vico, Kant, Herder, Hegel, *etc.*). Contemporains et concurrents d'autres modèles théoriques, celui du progrès s'est imposé en conférant un rôle fondamental à la connaissance scientifique dans la marche de la société². La notion de progrès a ainsi réuni des projets théoriques très divers autour de l'idée complexe qui désigne en premier lieu le mouvement continu d'accroissement de la connaissance, selon un schéma cumulatif et linéaire, mouvement continu dont on attend qu'il transforme la société en mieux, qu'il améliore les commodités qu'elle offre, mais aussi – dans certaines versions philosophiques du modèle – qu'il accomplisse les potentialités de l'homme, qu'il réalise la condition humaine. Ainsi,

1 Voir les contributions réunies dans Luc Foisneau (dir.), *La Découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, PUF, 2001.

2 Voir Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004 ; Frédéric Rouvillois, *L'Invention du progrès. 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

Pascal figure-t-il parmi les précurseurs du modèle progressiste, lorsque dans la *Préface au Traité du vide*, il affirme que, grâce aux progrès de la connaissance scientifique, l'humanité travaille pour ainsi dire indéfiniment à son propre achèvement anthropologique, tandis que Kant en a fourni une variante évoquant l'idée d'une amélioration morale¹.

Le progressisme désigne quant à lui l'idéologie morale, sociale et politique qui s'est affirmée à partir d'un tel modèle de compréhension de l'avancée des connaissances scientifiques pour la société et pour l'humanité. Cette idéologie a fourni au XIX^e siècle une puissante dynamique pour des auteurs tels que Saint-Simon et ses disciples (Auguste Comte en particulier), dont la pensée a eu sur la société dont ils étaient contemporains des effets à la fois concrets, profonds et impossibles à délimiter précisément. Contemporains de la reconstruction intellectuelle qui s'imposait après la Révolution, l'Empire et la Restauration, ces penseurs d'une part ont achevé de construire la représentation de l'histoire liée à l'idée de progrès, et de l'autre ils ont placé leurs espoirs pour l'humanité dans le développement industriel de la société. Saint-Simon écrivait en 1814 que l'âge d'or ne se situe nullement « au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps » mais qu'il « est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour ; c'est à nous de leur en frayer la route² ». Et les saint-simoniens attendaient de l'industrialisation de la production non seulement qu'elle fournisse à la société un surcroît de commodités, mais encore qu'elle réorganise l'ordre social, qu'elle dote la société d'une base rationnelle, qu'elle connecte méthodiquement et massivement les connaissances scientifiques et la société afin de régler les problèmes concrets rencontrés par l'humanité, et qu'elle rende l'homme heureux dans une société enfin juste. Selon le projet de l'auteur du *Catéchisme des industriels*, la sacralisation de la science permet une « industrialisation du politique » et une « politisation de l'industrie », ce qui a comme effet d'instituer à la fois le culte et la morale de la « religion industrielle³ ». Telle est de nos

1 Un des problèmes internes rencontrés par la thématique du progrès consiste d'ailleurs à accommoder ces deux perspectives ; voir à ce sujet Norberto Bobbio, « Progrès scientifique et progrès moral », in *Cités*, n° 7-2001, p. 119-136.

2 Cité par Christophe Prochasson, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 114.

3 Selon les termes employés par Pierre Musso, *La Religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006.

jours encore, et bien qu'elle s'exprime sous une forme amoindrie voire dégradée, la position épistémologique de référence des programmes pédagogiques dispensés dans les écoles d'ingénieurs. Bien sûr, parler du « progressisme » comme s'il s'agissait d'une doctrine constituée ou d'une idéologie de référence pose problème, notamment parce que les relations entre science, technologie et industrie sont complexes. De surcroît, les acteurs de ces trois dimensions étant irréductibles les uns aux autres, leurs interactions réelles ne peuvent se réduire à un schéma simple. Cependant, parmi d'autres facteurs sociaux et politiques, leurs rapports dans le monde qui a émergé à partir de la révolution industrielle ont contribué à constituer la trame des sociétés occidentales, aujourd'hui sociétés de haute technologie.

Or, dans ces sociétés, une telle construction mentale ne correspond plus, et cela de manière de plus en plus évidente, ni à la réalité de l'économie telle qu'elle est vécue, ni aux espoirs qu'elles sont aujourd'hui en capacité de mettre dans la science et dans la technologie. L'industrie perd chaque jour davantage son rôle d'institution sociale sous l'effet de sa propre financiarisation et le marketing de la consommation semble de plus en plus en difficulté pour maintenir à lui seul la dynamique de la croissance. La crise du progressisme engendre, au sein des sociétés occidentales, un certain désenchantement. Il paraît important d'entreprendre la généalogie d'un tel déclin. S'il est difficile de déterminer exactement à quel moment ce processus a débuté, deux moments semblent décisifs : celui où les découvertes scientifiques et les inventions techniques furent explicitement utilisées en vue d'un usage qui ne préserve pas les populations mais les détruit ou les précarise ; et celui où le soupçon a émergé que ces découvertes et ces inventions échappaient en partie, concernant les applications qu'on pouvait en faire, à une maîtrise pleine et entière. Afin d'illustrer la seconde catégorie, plusieurs exemples contemporains de catastrophe technologique ou d'accidents dus à l'impondérable viennent à l'esprit : l'accident de l'usine chimique de Seveso en 1976, le naufrage de l'Amoco Cadiz en 1978, et l'accident de la centrale nucléaire de Three Mile Island en 1979. Pour illustrer la première, certains événements de la période contemporaine font également date et ont valeur de symboles, touchant la réflexion sur la guerre : l'attaque au gaz employé par les Allemands à Ypres à partir du 22 avril 1915, lorsque l'Armée allemande utilisa pour la première fois des gaz de combat toxiques à

grande échelle sur le Front de l'Ouest ; le déchaînement du feu nucléaire par les Américains sur les deux villes du Japon en 1945. Afin de prendre la mesure de ces deux exemples pour comprendre notre époque, il est permis de mobiliser une ancienne catégorie que bien des auteurs modernes avait combattue et cru avoir périmée ou conjurée, à savoir le tragique ; certes, il faut parler d'un tragique d'un nouveau genre, car il ne correspond nullement au tragique des Anciens, par lequel les Dieux exprimaient aux hommes le dérisoire et l'absurdité de leur condition.

En effet, ces exemples ne signifient pas seulement que les instigateurs de ces actes guerriers ont fait quelque chose de très grave, ou même d'extrêmement meurtrier ; ils expriment de surcroît la grande difficulté devant laquelle on se trouve aujourd'hui encore pour démêler ce qui relève des responsabilités distinctes des scientifiques, des ingénieurs, des industriels et également des représentants politiques censés encadrer et orienter leur action dans le cadre d'États de droit. Ainsi, lorsqu'on évoque le million de morts provoquées par les six mois de la bataille de Verdun en 1916, ou le premier jour de l'offensive alliée dans la Somme qui vit 60 000 Britanniques tués en 24 heures : ces événements paraissent reposer sur un type d'action qui est disproportionné avec l'humanité, et cela doublement : disproportionné tant avec les fins qu'elle peut raisonnablement se donner qu'avec le sentiment qu'elle peut avoir d'elle-même. L'officier général qui a eu l'excellente idée d'un point de vue tactique de lancer 150 tonnes de chlore dans l'air sur les troupes ennemies, a permis de tuer d'un coup ou presque 5 000 hommes et d'en blesser gravement 10 000 autres. Sans trop exposer la vie de ses propres hommes ; c'est donc un joli coup, militairement parlant. Dans le même ordre d'idée s'inscrit le rapport entre l'opération des deux avions porteurs de la bombe et le nombre de morts, de blessés et de mutilés à venir (Hiroshima : un seul largage, 75 000 morts sur le coup, 50 000 dans les deux semaines suivantes, pour un total imprécis d'environ 250 000). Le problème est ailleurs : à Ypres, l'air naturel que l'on ne peut pas ne pas respirer est brutalement vicié ; à Hiroshima et à Nagasaki tout à coup l'air s'embrase, un effroyable chaos des éléments survient, et ensuite, même longtemps après, les lésions internes lointaines consécutives à la très grande exposition aux radiations pervertissent le génome de la population. Ici et là, on a le sentiment qu'il se produit un type de phénomène où l'action conjuguée de la science, de la technologie,

de l'industrie et de la politique fait paradoxalement exploser le cadre rationnel du jugement, dont on attend pourtant qu'il soit capable de nous guider, voire de nous permettre d'évaluer la dimension tragique des événements.

On peut d'ailleurs faire la même remarque à propos d'un troisième et terrifiant exemple, et que cela confirme l'intuition exprimée ici : l'effectuation planifiée et rationalisée de la destruction des pratiquants d'une religion (les Juifs), des adeptes d'un choix de vie (les homosexuels), des militants d'une cause adverse (les communistes) par les nazis de 1943 à 1945, fournit une matière d'une considérable importance pour notre propos. En effet, l'industrialisation de la mort qui s'est manifestée dans les camps ne signifie pas seulement que les hauts responsables nazis, en exécutant de la sorte ceux qu'ils estimaient, par doctrine ou stratégiquement, nuisibles ou dangereux pour l'Allemagne, ont utilisé de manière perverse la logique de la production industrielle et dévoyé jusqu'à l'idée de meurtre politique ; elle indique que, dans la phase de la modernité qui s'ouvre à ce moment-là, on est tout à fait capable de planifier l'extermination d'une religion, d'une ethnie, d'un genre de vie, d'une cause politique. C'est-à-dire qu'une décision rationnelle d'ordre politique, relayée par des cadres administratifs complices et corrompus, peut envisager cela sans inhibition majeure, au sein d'un grand pays de culture. Cela ne constitue en réalité qu'une série de problèmes techniques à résoudre. Il y a là un basculement de la conscience dont il est nécessaire de souligner la portée : à l'ère de la réalisation de la science-fiction, peut-on encore parler de tragique ? Pas davantage, semble-t-il, que d'utopie. Car l'utopie constitue pour la modernité le symétrique du tragique : celui-ci représente le registre inférieur ou malheureux, celle-là le pôle supérieur ou radieux.

Notre époque, héritière de ce contexte, se situe à la fois au-delà du tragique et de l'utopie, tant en elle-même que du point de vue de l'histoire, en ce sens qu'elle apparaît, et sans jouer avec les mots, tout à la fois hyper tragique et hyper utopique, post tragique et post utopique. Hyper tragique, comme s'il pesait sur elle (en reprenant la catégorie qui est le ressort du tragique classique) une sorte de nouvelle malédiction, une malédiction impossible normalement car contradictoire dans les termes qui la composent, avec ces deux monstres conceptuels : la « malédiction de la science », la « malédiction du progrès ». Mais aussi

hyper utopique, puisque l'envers de cette malédiction réside dans l'augmentation démesurée des possibles et de leur réalisation permanente. Le rapport entre l'augmentation des possibles et leurs surgissements parfois incongrus engendre une montée de l'incertain. Dans un tel monde, pour continuer dans l'hyperbole, ce qui paraissait improbable peut désormais être envisagé comme plus que probable, voire comme certain, parce que quoi qu'il en soit de la réalisation effective des faits, le principe d'une réalisation de l'impossible doit désormais être regardé comme certain. C'est dans cet esprit que Jean-Pierre Dupuy, voulant instituer le paradigme de la catastrophe, sous-titre son essai : « quand l'impossible devient certain¹ ».

Post tragique – comme elle est « post utopique » : si pénibles et effroyables que soient les catastrophes, elles ne peuvent pas vraiment être appréhendées dans les termes de la malédiction tragique classique, car cela voudrait dire qu'il existe une limite réelle pour les actions humaines, appréhendable par l'esprit et donnée par une évidence spontanée des choses ou par une révélation des dieux, et que cette limite se heurterait à un ordre des choses naturel ou divin ou les deux. Si tel était le cas l'histoire pourrait encore avoir un sens, même s'il échappait aux humains, eux dont la liberté responsable se montre toujours capable de conférer une signification même partielle aux actions historiques. Or, de telles constructions semblent démenties : l'histoire est devenue imprévisible sous l'effet de la conjugaison de la puissance de renouvellement fournie par les innovations scientifiques et techniques, de leur potentiel de transformation du monde, d'une part, et de leur capacité d'anéantissement de la nature ou des sociétés humaines, de l'autre. De ce point de vue notre époque est post tragique. Pour le même type de raisons, elle apparaît également maintenant postutopique, du moins du point de vue des sociétés occidentales : d'un côté, le rêve d'une amélioration des sociétés humaines en vue du bonheur est démenti par le fonctionnement courant du capitalisme financier, à la fois du fait de l'exploitation qu'il réalise des ressources naturelles et humaines, et de la captation qu'il opère de la dynamique des connaissances scientifiques. De l'autre, sous l'effet des prouesses de la technologie de plus en plus capables (si l'on y met les moyens) de percer les secrets de la matière

1 Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain*, Éditions du Seuil, 2002.

(qu'elle soit inerte, vivante ou intelligente) il n'existe aujourd'hui, du moins en principe, plus aucune des limites qui permettraient à la pensée utopique de se fonder : virtuellement au moins, la technique est capable de réaliser l'impossible, elle contribue chaque jour à réduire ce qui semblait impossible, ce qui veut dire que le possible devient plus proche du réel, la barrière s'amenuise, il est quasiment réel. Si l'utopie ne représente plus un horizon, c'est peut-être que les sociétés de haute technologie sont entrées dans l'horizon qui a longtemps été celui de la modernité, situation étrange et perturbante qui nous fait perdre notre azimut. Ainsi la crise du progressisme nous confronte de manière renouvelée à la forme d'angoisse que le développement scientifique, technique et industriel promettait d'apaiser, l'angoisse devant le futur. Cette crise rend en effet particulièrement saillant le « hiatus » entre le passé et le futur¹ et nous confronte à un sentiment pénible de vertige. Ainsi que le remarque avec finesse le physicien Étienne Klein, il existe même un certain paradoxe dans notre rapport au progrès : « Nous prétendons ne plus y croire, mais nous tenons encore à lui farouchement, même si ce n'est plus que de façon négative, c'est-à-dire en proportion de l'effroi que nous inspire l'idée qu'il puisse s'interrompre² ». Aussi, compte tenu de la situation actuelle, la question se pose avec une certaine urgence de savoir qui est et qui doit être aux commandes des manettes de l'histoire scientifique, technique et industrielle, ces vecteurs de proportion entre le possible et le réel ? Car qu'y a-t-il après le dépassement conjugué du tragique et de l'utopie ? L'absurde et la folie ? Le dérisoire et le nihilisme ? Une démission collective et un grand éclat de rire ? Dans ce contexte précis, l'usage d'un scepticisme dans le cadre démocratique apparaît d'un certain secours et il s'agit maintenant d'examiner en quoi.

1 Au sens où Hannah Arendt désignait un tel espace vide en évoquant « The Gap Between Past and Future », dans sa préface à *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 1968, Londres, Penguin Books, 2006, trad. M. C. Brossollet et H. Pons, in Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972.

2 Étienne Klein, *Galilée et les Indiens, Allons-nous liquider la science ?*, Paris, Flammarion, 2008, p. 93.

LE SCEPTICISME COMME PHILOSOPHIE NÉCESSAIRE
POUR NOTRE TEMPS, AVANTAGES ET LIMITES

Il importe d'abord de définir génériquement ce que nous entendons par scepticisme. En premier lieu, peut être identifiée comme sceptique une démarche intellectuelle reposant sur la triple volonté de restituer la diversité des phénomènes, de considérer ces derniers dans leur singularité irréductible, enfin de les comprendre à partir de la pluralité et de la variété des causes qui les ont produits. Par suite, est sceptique l'attitude qui se méfie *a priori* tant des généralités que des déterminations causales étroites ou univoques, et qui dénonce même l'esprit de généralisation et le réductionnisme causal. Dans ces deux tendances résident en effet pour un sceptique les ressorts du dogmatisme. Aussi, le fameux doute sceptique constitue-t-il le revers d'une exigence méthodologique de minutie ; la qualité première de l'esprit sceptique est l'acribie et de là découle sa revendication permanente demandant à la raison de ne jamais arrêter le mouvement de ses recherches.

En second lieu, est sceptique une démarche pratique soucieuse d'assumer la variété de l'expérience vécue : on reconnaît le sceptique à ce que, pour lui-même, il ne s'interdit rien par principe, et aucune opinion qu'il peut avoir, ni aucune option qu'il peut prendre, si elles lui paraissent adaptées à la situation, ne lui semblent indignes d'intérêt. Il lui paraît même opportun de les « essayer », selon le terme consacré par Montaigne. La conséquence logique d'une telle disposition personnelle est la tolérance envers les opinions des autres, même les plus dérangeantes. Ainsi est-ce pour des raisons de cohérence interne que le scepticisme s'est historiquement trouvé lié à la construction du modèle de société de la démocratie libérale, à partir du XVI^e siècle dans l'Europe déchirée par les Guerres de religion. Catherine Larrère rappelle qu'au XVII^e siècle, par sa revendication de la liberté des opinions privées, le scepticisme a apporté une contribution originale à la constitution du paradigme de l'individualisme libéral, parallèlement aux deux courants majeurs que sont la théorie du droit naturel et l'humanisme civique¹. Cette reven-

1 Catherine Larrère, « Scepticisme et politique », *Revue de Synthèse*, 4^e série, n° 2-3, avril-septembre 1998, p. 271-292, p. 279.

dication concerne l'espace intérieur, mais également la possibilité de « conférer » ainsi que le demandait Montaigne, à savoir développer les capacités de partage d'opinions variées voire contradictoires dans le but de faire progresser la connaissance commune¹. Ainsi le scepticisme joint-il la liberté de la conscience à la tolérance envers les opinions diverses.

En troisième lieu, et pour tout cela, est sceptique une attitude capable d'endosser la responsabilité de la suspension du jugement (*epochè*). Comme l'écrit Sextus Empiricus, « La suspension est l'état de la pensée où nous ne nions ni n'affirmons rien² ». S'il ne s'interdit rien, si aucune opinion n'est a priori condamnable, sous l'effet du scrupule qui est le sien dans l'observation des phénomènes, le sceptique est contraint par obligation isosthénique de reconnaître que la disjonction exclusive entre deux options rend le choix entre elles totalement impossible.

Un tel état d'esprit se trouve aujourd'hui conforté, sur le plan politique, par la situation des démocraties contemporaines, sociétés ou « régimes » (de vie, de mœurs) dans lesquelles domine un contexte de pluralisme. Ce terme de pluralisme, revendiqué par la tradition du libéralisme³, recouvre la variété des conceptions du bien, et il constitue à la fois une réalité et une valeur adoptée par principe ; avec ce thème, le libéralisme politique a littéralement conquis l'esprit des démocraties contemporaines car l'évidence intuitive s'est répandue qu'est démocratique la société capable de garantir à chacun l'expression de sa singularité et par suite de donner à chacun la possibilité de vivre en fonction de la conception du bien qu'il partage avec la communauté qui est la sienne. Or, sur le plan de la théorie politique, le scepticisme semble une des seules théories philosophiques susceptible de supporter une telle injonction au respect de la pluralité des choix de vie et de la variété des options existentielles, idéologiques et spirituelles. Dans l'esprit qui l'anime, il se situe en effet aux antipodes du platonisme déplorant le caractère

1 Montaigne, *Essais*, III, 8, « De l'art de conférer » ; voir à propos de l'épistémologie particulière de la « conférence » chez Montaigne, Bernard Sève, *Montaigne. Des Règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 221-252 ; et Suzel Mayer, « La conférence, un exercice spirituel ? », dans Pierre Magnard et Thierry Gontier (dir.), *Montaigne*, Paris, Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2010, p. 80-105.

2 *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 10.

3 Cf. Charles Larmore, « Du libéralisme politique », in *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993 ; Ronald Dworkin, « Le libéralisme », in André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

« bigarré » de la démocratie, manteau d'Arlequin chatoyant mais également trompeur patchwork de points de vue¹. D'ailleurs, apparu au moment de l'ouverture de la civilisation grecque à son « grand Autre », lorsqu'Alexandre tourna la Grèce vers l'altérité asiatique, réaffirmé lors de la construction intellectuelle et politique de l'Europe, le scepticisme ne représente certes pas par hasard une doctrine viable dans le contexte du monde pluriel d'aujourd'hui, ouvert sous l'effet de la globalisation économique.

De plus, la mise à distance établie par le scepticisme entre la pensée propre du sujet et les appartenances diverses s'avère très intéressante dans notre monde où, précisément, les appartenances au sein d'une même personne ne sont pas seulement diverses, mais aussi variées à un point autrefois inenvisageables. Le scepticisme correspond bien à l'identité des personnes à l'époque des croyances « polythéistes » et de la « guerre des Dieux », pour employer les expressions de Weber².

Il est toujours nécessaire (autant que difficile) d'établir que, dans un tel système d'organisation, la reconnaissance de la variété n'implique pas nécessairement le relativisme généralisé, et par suite l'anéantissement de toute hiérarchie de valeurs aussi bien que la ruine de toute forme de vérité. La démocratie ainsi envisagée se trouve en tout cas victime du même type de limite, voire passible du même risque de contradictions que le scepticisme, ruinant le fondement ou le ressort même du choix réfléchi et de l'arbitrage argumenté : la démocratie, ce régime ingouvernable et contradictoire, apparaît aussi instable que le jugement sceptique, refusant l'univocité néfaste aux nuances de la réalité. Afin de contourner ce genre de difficultés, il semble tentant de préconiser un recours au scepticisme comme « méthode négative » qui consiste non pas à entreprendre de justifier raisonnablement certaines valeurs ou principes au nom de leur portée démocratiques, mais à demander aux extrémistes minoritaires et aux promoteurs du type de pensée féodale de faire la

1 Cf. Platon, *La République*, VIII, 557 c.

2 Cf. Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » in *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund, Paris, UGE, 1963, p. 114 : la vie « ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre ». Voir également Pierre Bouretz, « Entre scepticisme et nihilisme : Max Weber et la "guerre des dieux" », in Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998, notamment p. 63.

preuve que leurs propositions ne sont pas contraires à l'intérêt général¹. Cependant, il est possible d'orienter différemment la réflexion, en se penchant sur le rapport que nos sociétés entretiennent avec la science et avec ce qui reste du progressisme.

Mais avant cela, relever certaines limites du scepticisme s'avère important pour notre propos. Par exemple, l'observation de ce qui constitue pour lui la règle des règles, à savoir suivre les lois et coutumes établies, apparaît, particulièrement dans le cas de la détermination des choix scientifiques, techniques et industriels, littéralement impossible : on est souvent confronté à des solutions qu'aucun usage avéré ni aucune prévision claire ne peuvent garantir. Alors qu'il se montrait réservé vis-à-vis des réformes et des changements², le scepticisme apparaît en grandes difficultés devant la façon dont souvent les innovations, dans un schéma qui dément la planification progressiste, surgissent d'une manière désordonnée, sans aucun respect des prévisions possibles sur les plans scientifiques, techniques et industriels. De plus, il est légitimement permis de douter de son efficacité face à l'incertitude générale de notre époque. Et, compte tenu du rôle qu'y tient l'*époque*, quelle pertinence peut aujourd'hui être celle du scepticisme en tant que doctrine du jugement ? N'entretient-il pas avec les dogmatismes une relation en miroir (relation dans laquelle il se trouverait emprisonné) ? Et s'il est irremplaçable en ce qu'il somme ces derniers d'apporter la preuve de leurs allégations, n'est-il pas décevant si on lui demande davantage ?

1 Nous avons tenté d'exposer un tel modèle dans une autre contribution : voir Thierry Méniissier, *La Liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, PUG, 2011, chapitre III : « Quelle théorie normative pour la république aujourd'hui ? »

2 Voir Montaigne, *Essais*, I, 22, dans l'édition de 1595 sous la direction de J. Céard, Paris, L.G.F., 2001, p. 182 : « De la coutume, et de ne changer aisément une loi reçue » : « Il y a grand doute, s'il se peut trouver si évident profit au changement d'une loi reçue telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer : d'autant qu'une police, c'est comme un bâtiment de diverses pièces jointes ensemble d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en ébranler une que tout le corps s'en sente ».

CONSTITUER LA POSTURE DU CITOYEN SCEPTIQUE

Afin de sortir de ces difficultés, il semble d'abord pertinent de distinguer entre scepticisme philosophique et politique. Si, notamment dans sa version la plus radicale, le premier peut paraître inadapté aux problèmes actuels, le second aborde les seules questions relatives au vivre ensemble. Les points communs entre l'un et l'autre sont qu'ils affrontent ce qu'il apparaît tentant de nommer, en reprenant Clément Rosset, l'idiotie du réel¹ – à savoir, le double fait que celui-ci est rarement conforme aux projections que nous en faisons, et que la communauté humaine est irrécyclable. Ainsi profilé, le scepticisme politique assume la revendication des existences séparées qui caractérise nos sociétés pluralistes. Cela posé, comment l'entendre justement comme théorie *politique* ? Pour mieux le définir, on peut dresser la série de questions auxquelles doit répondre la tentative de constituer la position d'un scepticisme politique utile pour notre époque :

- Quels consensus peuvent exister dans une société pluraliste, et sur quoi ?
- Si, pour une telle société, il n'y a pas de morale partagée possible (du fait de l'impossibilité de s'entendre sur les conceptions du bien), quelle éthique sociale régulatrice ?
- Quelles valeurs sont acceptables, tolérables, inacceptables dans l'espace démocratique ?
- Quelles limites pour les libertés privées ? Voire, dans une optique davantage républicaine, quel régime public pour les mœurs ?
- Quelles orientations collectives en matière scientifique, technique et industrielle ?
- Quelles procédures de décision adopter pour ces orientations ?

Les deux dernières questions de la série renvoient à ce qu'on pourrait appeler l'éthique publique de la science et de la technique. Attachons-nous y quelque peu : compte tenu du soupçon évoqué plus haut à ce

1 Clément Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

propos, la question est de savoir quelles propositions originales seraient celles du scepticisme, et de déterminer ce qu'elles valent.

Livrées à l'incertitude et conscientes des dangers multiples qui les guettent, nos sociétés manifestent un fort désir de réassurance quant aux choix qu'elles opèrent, aux procédures qu'elles adoptent, et même aux fondements de ces procédures ou aux principes qui les motivent¹. Dans ce contexte, il pourrait sembler que le scepticisme dise quelque chose d'insoutenable en suggérant qu'il n'y a jamais eu et qu'il ne peut y avoir aucune certitude, ni en ce qui concerne le fondement des choix, ni pour les perspectives que nous ouvrent nos orientations scientifiques et techniques, ni en matière de rectitude des valeurs éthiques. Il y a à ce propos pour la démocratie une vraie dissonance sceptique, dissonance que soulignait un auteur comme Richard Rorty avec la figure de « l'ironiste libéral », dans un mouvement qui l'avait conduit à abandonner pour la philosophie toute ambition normative au profit du relativisme².

Tout autrement, grâce à l'usage de « l'art de conférer » tel que l'envisageait Montaigne, entendu comme la capacité, méthodiquement développée, d'entendre les opinions les plus variées afin de faire progresser la connaissance commune, le scepticisme nous semble en mesure de jouer un rôle dans l'instauration de la forme de civilité correspondant aux procédures que nous devons déterminer pour calmer l'inquiétude ; il est susceptible d'apporter sa contribution à la culture dont a besoin notre époque de désenchantement. A cet égard, il apparaît capable de contrer les formes du dogmatisme qui préside à certains choix techniques et industriels, ces orientations dont le pouvoir technocratique a tendance à valoriser « l'acceptabilité » aux dépens d'un consentement démocratique nourri par la réflexion critique des citoyens. Or, à ce titre, le scepticisme apparaît même particulièrement bien placé pour donner l'espoir aux citoyens de reprendre la main en matière de choix publics : sa valeur dans le débat politique d'aujourd'hui se décèle dans son apport à la pédagogie du jugement³. Par exemple, une assemblée de citoyens formés au scepticisme ou adoptant une méthodologie sceptique,

1 Voir Michel Callon, Pierre Lascoumes & Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

2 Cf. Richard Rorty, « La contingence d'une communauté libérale » in *Contingence, ironie et solidarité* [1989], trad. P. E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 76-85.

3 Voir à ce propos Marc Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2011 ; et Biancamaria Fontana, *Montaigne's Politics. Authority and Governance in*

comment se prononcerait-elle sur telle ou telle orientation sensible et prometteuse de notre temps, telles que la culture des cellules souches et clonage reproductif, le puçage RFID, l'utilisation industrielle des nanoparticules, ou encore la convergence NBIC ? Que ferait une assemblée de citoyens sceptiques face aux questions de l'avenir scientifique, technique et industriel – en situation d'évaluation de ce qu'on nommait autrefois le progrès ? Comment, en particulier, concevoir la manière dont l'œil sceptique s'immisce dans la relation entre le décideur politique d'une part, et, de l'autre l'expert ou le conseiller, ces deux figures d'autorité héritées de la modernité scientifique et politique ? Le scepticisme, considéré comme la culture philosophique du citoyen démocratique, donne l'espoir de juguler le risque de dérive épistémocratique engendré par l'importance désormais énorme de l'avis des experts dans la décision publique¹.

Pour nourrir cette réflexion à l'aide d'un exemple, les récentes expérimentations socio-politiques en termes d'évaluations technologiques participatives (ETP) semblent fournir une version renouvelée et compatible avec la démocratie moderne de la « conférence » au sens de Montaigne² : redonnant à des citoyens qui se forment un rôle d'instruction de la décision publique, les ETP représentent un type d'exercice favorisant la reconstitution du jugement collectif par le biais de la pluralisation des options discutées – dans un esprit proche de la manière dont les sceptiques ont toujours confronté les opinions. Les « compromis » qui s'élaborent dans les ETP peuvent de plus avoir une valeur normative³.

Il convient d'ajouter une remarque qui ouvre à une dimension particulière en ceci qu'elle met en perspective un tel effort de réappropriation du jugement : du point de vue sceptique, ni la maîtrise des processus

the Essais, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008, chap. VI : « Learning from experience », p. 122-140.

- 1 Pour une réflexion sur les risques que l'épistémocratie fait courir à la démocratie David Estlund, *L'Autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Yves Meinard, Paris, Hermann, 2012.
- 2 Voir à propos des ETP, Bernard Reber, *La Démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, Québec, Presses Universitaires Laval, 2011.
- 3 Sur la formation de « compromis normatifs » dans le cadre des ETP, voir cette analyse appuyée sur l'expérience des États Généraux de la bioéthique (2009) : Caroline Guibet-Lafaye et Emmanuel Picavet, « Valeurs et élaboration de compromis d'après l'expérience des États généraux de la bioéthique », *Archives de philosophie du droit*, tome 53, 2010, p. 366-381.

scientifiques et techniques ni leur usage « moral » (c'est-à-dire en vue d'une fin moralement louable) n'ont par principe jamais été garantis par rien. Et un sceptique conséquent pourrait très bien affirmer que le progrès, cet idéal de l'esprit moderne, constitue une construction idéologique capable de faire écran à l'appréhension lucide des risques intrinsèquement impliqués par les réalisations du modernisme. Il est permis de penser que, parce qu'il veut se focaliser sur l'évaluation scrupuleuse de telle ou telle innovation, le citoyen sceptique se prononcerait en faveur de la dénonciation première et méthodique de l'idéologie progressiste ; ce qui constituerait une manière paradoxale de sauver le ressort même d'une évaluation scientifique et éthique, et de préserver le potentiel d'amélioration des sociétés humaines proposé par la science. Et en procédant de la sorte, il pourrait se trouver confronté à l'opposition plus ou moins frontale et explicite du dogmatisme scientifique, relayé par des lobbies d'opinion et à des groupes de pression qui, pour leur part, recouvrent de puissants intérêts matériels. Dans le même temps, toutefois, et cela parce que le scepticisme repose sur une méthode d'examen de la réalité, il se montrerait également capable de contrer le renouveau des superstitions ainsi que les formes originales de dogmatisme que connaît notre époque : déni de l'autorité de la science, technophobie, naturalisme radical et néo-luddisme. Dans ce contexte difficile et tendu, et parce qu'il se trouverait à la fois confronté aux pouvoirs politiques et techniques, aux autorités scientifiques et aux intérêts financiers, aux superstitions et aux lobbys militants qui les exploitent à des fins politiciennes, il se trouverait investi de la responsabilité de l'intérêt général, d'un intérêt général se décelant non dans un consensus impossible, mais dans la confrontation organisée entre toutes les formes d'intérêt (politique, technologique, privé, social, moral et spirituel), et sans réduire aucunement leurs antagonismes.

De nouvelles configurations apparaissent également, qui rendent le scepticisme politique pertinent pour notre situation. Ainsi, il est probable que le citoyen sceptique se heurte à des formes subtiles de résistance, qui ne sont plus celles induites par les dogmatismes religieux et scientifiques, mais celles issues de la crise du progressisme et du désir de réassurance manifesté par nos sociétés, tel que le dogmatisme de la précaution. Il s'avère en effet intéressant d'approfondir la relation entre le scepticisme comme ressort d'une éthique publique de la science et le recours au

principe de précaution. Ce principe, constitutionnel dans le droit public français, permet ou laisse espérer une gestion du risque technologique et scientifique. Il convient à ce propos de distinguer entre un usage dogmatique et un usage sceptique du principe de précaution : le premier correspond à une recommandation systématique de l'arrêt des essais de la technologie ou de la découverte inquiétante (une recommandation qui fonctionne de manière hyperbolique comme dans la méthode de Descartes : nous décidons de suspendre « tout ce en quoi nous pourrions imaginer le moindre doute »); et l'on peut supposer également que se retrouvent sur une telle option aussi bien les experts dont la responsabilité est engagée que certains groupes technophobes ou néo-luddites. Le second à un examen minutieux, c'est-à-dire toujours particularisé, des conditions d'utilisation et des conséquences d'usage de la technologie ou de la découverte concernées¹. On pourrait enfin souligner que, dans des contextes de choix d'une complexité redoutable, la culture sceptique permet certains ajustements importants, tels que la transformation du principe de précaution en « principe d'attention », utile et judicieux pour conférer une réalité juridique et éthique à la responsabilité de l'ensemble des parties prenantes obligées dans les innovations qui, aujourd'hui, peuvent redonner un sens à l'action sociale de la science².

1 Dans un article de 2006, Olivier Godard a évoqué en des termes proches le recours au principe de précaution : cet auteur écrit que les mesures à prendre dans l'usage du principe « doivent demeurer proportionnées en dépit du contexte d'inquiétude scientifique. Cette proportionnalité doit prendre en compte au moins quatre variables : le dommage possible anticipé, le niveau de sécurité que les autorités publiques veulent garantir, les coûts de différentes natures des mesures envisagées et la consistance du dossier scientifique à l'appui d'une hypothèse de risque. [...] Cette idée de proportionnalité n'a certes pas de traduction mécanique. Elle est délicate à manier et fait appel au jugement, au cas par cas, des responsables. [...] À travers cette idée de proportionnalité, le principe de précaution n'est certes pas transformé un critère de décision strictement défini, mais se trouve nettement écartée la confusion avec un principe maximaliste qui soumettrait l'autorisation de toute innovation à la preuve de son innocuité ou qui obligerait de renoncer systématiquement à toute activité dont il ne serait pas exclu que, dans certaines circonstances particulières, elle puisse avoir une incidence catastrophique » (O. Godard, « Le principe de précaution », *Projet*, 2006/4 n° 293, p. 39-47, p. 44).

2 Sur le « principe d'attention » voir François Ewald, « La dynamique du principe de précaution », dans François Ewald (dir.), *Aux risques d'innover. Les entreprises face au principe de précaution*, Paris, Éditions Autrement, 2009, p. 42-43.

CONCLUSION

On peut, pour achever ce parcours, envisager le cas de blocage d'une situation de détermination d'un choix en matière scientifique, technique et industrielle par isosthénie : dans une situation de ce genre, lorsqu'aucun des partis ne semble l'emporter, la sagesse sceptique recommande de ne pas prendre de décision. S'ils assument jusqu'au bout cette forme de responsabilité à laquelle les conduit la culture sceptique, les citoyens se trouvent alors en situation de « déconsentement ». Les conséquences d'une telle suspension du jugement pourraient consister en l'arrêt des crédits alloués à cette recherche, le blocage de la machine technologique et la nécessaire réorientation de la politique industrielle.

Ce qui est intéressant dans une telle situation, c'est que, lorsque le scepticisme exerce son pouvoir de sidération, cela impose que l'on imagine une autre solution. Cette situation rend manifeste le fait, compte tenu de la prudence qu'il prescrit, que le scepticisme est susceptible de conduire les citoyens à redevenir inventifs dans ce monde incertain ; en poussant ces derniers à affronter la vaste gamme des possibles, il a toute sa place dans un tel monde. Si les procédures concrètes et détaillées d'un exercice de la citoyenneté réanimé par la culture sceptique seraient à préciser, une telle hypothèse donne l'espoir d'arracher le futur qui vient tant aux dangers que lui font courir les aventuriers de tout bord qu'aux médiocrités de la technocratie¹.

Catherine Larrère suggère que le modèle proposé par le scepticisme lors de son émergence dans la société moderne offrait moins une dimension proprement politique que l'affirmation d'un pouvoir social². Sur le plan moral, elle rappelle que la viabilité du modèle sceptique qui se trouve ici dégagé est d'ailleurs sujette à caution, la question étant classiquement posée de savoir si le sceptique peut réellement vivre son scepticisme³ : politiquement, le sceptique ne peut vivre son scepticisme,

1 Voir à propos d'un tel effort Daniel Innerarity, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, trad. Serge Champeau et Eric Marquer, Paris, Flammarion-Climats, 2008.

2 Catherine Larrère, article cité.

3 Cf. Myles Burnyeat, « Can the Sceplic live his scepticism ? », in Myles Burnyeat (éd.), *The Skeptical Tradition*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990, p. 20-53.

car il est impossible d'accorder son modèle moral sous-jacent (basé sur la représentation du sage au-dessus de la foule) avec une psychologie de l'intérêt qui fait du politique un homme comme les autres. Mais sur le plan de ce que l'on identifie comme les rapports entre la science et la société, il apparaît parfaitement viable : l'art de conférer offre une éthique de la vérité qui convient à la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, car cette éthique n'est pas seulement antidogmatique, elle est également pluraliste.

Dans l'histoire intellectuelle occidentale, le scepticisme a dû lutter sur un double front : la philosophie ne s'est pas moins opposée à lui que la religion, car toujours elle a voulu s'opposer au démenti qu'il apportait aux prétentions de la raison à l'absolu. Ainsi le scepticisme peut-il à certains égards se présenter comme l'âme damnée du rationalisme moderne. C'est ce qu'avaient compris tant Descartes, voulant faire taire « les plus extravagantes suppositions des sceptiques », que Wittgenstein relevant les non-sens du scepticisme¹. Mais il y a également chez ces mêmes philosophes la reconnaissance qu'il n'existe pas de moyen absolument efficace de réfuter les arguments sceptiques relatifs à l'absence de fondement ou au caractère ambigu de la réalité. Plus on veut anéantir le scepticisme, plus on le renforce. Cela vient peut-être de ceci que la raison ne peut jamais évacuer la part de doute qu'elle recèle. Cela, le véritable esprit scientifique l'a toujours su, et, alors qu'aujourd'hui la science se trouve attaquée de toutes parts, il gagnera une saine prudence à récuser les ennemis issus de son propre camp, à savoir les prétentions du scientisme ou les abus de légitimité des décisions technocratiques, en s'appuyant sur la participation et la discipline intellectuelle des citoyens sceptiques, seules véritablement capables de contrer la montée menaçante des divers irrationalismes.

En dépit des motifs de déception fournis par notre époque – après que tant d'espairs furent mis par l'esprit moderne dans les relations entre la science, la technique et l'industrie –, le temps paraît venu de recommencer à apprendre à « aimer le futur ». Et même si cela peut sembler étrange (tant que l'on conserve une image figée de la posture intellectuelle du sceptique), le recours à la philosophie sceptique dans

1 Cf. Sandra Laugier, « Ce que le scepticisme "veut dire" », *Revue de métaphysique et de morale*, 2010/1, n° 65, p. 5-23.

les pratiques de choix démocratique peut, dans la situation où nous nous trouvons, y contribuer¹.

Thierry MÉNISSIER
Université Grenoble Alpes,
Philosophie, langages & cognition /
EA 3699

1 L'auteur remercie Fabienne Martin-Juchat pour sa relecture de la version initiale de ce texte et pour ses précieuses suggestions d'amélioration.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 1968, Londres, Penguin Books, 2006, trad. M. C. Brossollet et H. Pons, in Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972.
- BOBBIO, Norberto, « Progrès scientifique et progrès moral », *Cités*, n° 7-2001, p. 119-136.
- BOURETZ, Pierre, « Entre scepticisme et nihilisme : Max Weber et la “guerre des dieux” », in Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998.
- BURNYEAT, Myles, « Can the Sceplic live his scepticism? », in Myles Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1990, p. 20-53.
- CALLON, Michel, LASCOUMES, Pierre & BARTHE, Yannick, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain*, Éditions du Seuil, 2002.
- DWORKIN, Ronald, « Le libéralisme », in André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.
- ESTLUND, David, *L'Autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Yves Meinard, Paris, Hermann, 2012.
- EWALD, François (dir.), *Aux risques d'innover. Les entreprises face au principe de précaution*, Paris, Éditions Autrement, 2009.
- FOISNEAU, Luc (dir.), *La Découverte du principe de raison : Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Paris, PUF, 2001.
- FOGLIA, Marc, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, éditions Classiques Garnier, 2011.
- FONTANA, Biancamaria, *Montaigne's Politics. Authority and Governance in the Essais*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008.
- GODARD, Olivier, « Le principe de précaution », *Projet*, 2006/4 n° 293, p. 39-47.
- GUIBET-LAFAYE, Caroline & PICAVET, Emmanuel, « Valeurs et élaboration de compromis d'après l'expérience des États généraux de la bioéthique », *Archives de philosophie du droit*, tome 53, 2010, p. 366-381.
- INNERARITY, Daniel, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, trad. Serge Chanteau et Eric Marquer, Paris, Flammarion-Climats, 2008.
- KLEIN, Étienne, *Galilée et les Indiens, Allons-nous liquider la science ?*, Paris, Flammarion, 2008.

- LARMORE, Charles, « Du libéralisme politique », in *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.
- LARRÈRE, Catherine, « Scepticisme et politique », *Revue de synthèse*, 4^e série, n° 2-3, avril-septembre 1998, p. 271-292, p. 279.
- LAUGIER, Sandra, « Ce que le scepticisme “veut dire” », *Revue de métaphysique et de morale*, 2010/1, n° 65, p. 5-23.
- MÉNISSIER, Thierry, *La Liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la République*, Grenoble, PUG, 2011.
- MONTAIGNE, *Essais*, édition de 1595 sous la direction de J. Céard, Paris, L.G.F, 2001.
- MUSSO, Pierre, *La Religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006.
- PROCHASSON, Christophe, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005.
- REBER, Bernard, *La Démocratie génétiquement modifiée. Sociologies éthiques de l'évaluation des technologies controversées*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011.
- RORTY, Richard, « La contingence d'une communauté libérale » in *Contingence, ironie et solidarité* [1989], trad. P.E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 76-85.
- ROSSET, Clément, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- ROUVILLOIS, Frédéric, *L'Invention du progrès. 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.
- WEBER, Max, « Le métier et la vocation de savant » in *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund, Paris, UGE, 1963.