

La Nature et l'homme ou : le scepticisme philosophique et sa limite

La Nature est, pour moi, la totalité des choses. Il n'y a pas de surnaturel. C'est, à mes yeux, une évidence. Mais ce n'est pas une évidence naïve : c'est une évidence qui suppose un long parcours, une évidence *advenue*. De ce qui est pour moi la vérité, je ne puis faire la preuve de manière à convaincre autrui. C'est pourquoi, je me dis « sceptique », mais c'est un scepticisme à *l'intention d'autrui*. Il ne signifie pas que j'aie le moindre doute quant au bien-fondé de ma position métaphysique, mais seulement que, de ce qui est pour moi la vérité, je renonce à faire la preuve pour les autres, et cela non par incapacité de trouver une telle preuve, mais parce que, par principe, dans le domaine de la métaphysique – dont l'objet est la totalité des choses en tant que Totalité –, il ne saurait y avoir de preuves. En d'autres termes, je ne doute pas *en fait* ; mais j'admets qu'*en droit*, le doute est permis et le sera toujours. Il appartient au philosophe d'être absolument fidèle à lui-même et de développer son propre regard ; et nul ne peut contester le regard de l'autre.

Autant le désaccord est inévitable en métaphysique et le scepticisme, tel que je l'entends, insurmontable, autant un accord universel ne peut manquer d'avoir lieu dans le domaine pur de la morale, où règnent les notions de devoir et d'impératif catégorique. Mais si l'on replace l'homme dans le cours incertain de la

Nature, où il y a lieu de craindre l'avenir, les impératifs n'ont pas le caractère d'impératifs moraux : les impératifs écologiques sont des impératifs de la prudence.

Ce sont ces points que je vais développer.

I

La métaphysique, dis-je, n'est autre chose que la philosophie elle-même, pour autant qu'elle a en vue la totalité des choses. Nous avons affaire aux autres hommes, aux animaux, au ciel, à la terre, mais de quel droit parler de la « totalité des choses », de tout ce qu'il y a ? « De quel droit » : laissons, pour le moment, cette question de côté. Analysons d'abord ce que nous entendons par l'expression « tout ce qu'il y a ». « Tout ce qu'il y a » se décompose en trois moments : « il y a », « ce qu'il y a », « tout ce qu'il y a », et ces trois moments sont dissociables : si je laisse de côté « tout », reste « ce qu'il y a », qui a un sens ; si je laisse de côté « ce », reste « il y a », qui a un sens. La pensée métaphysique initiale doit donc être, comme l'avait reconnu Parménide, la pensée du « il y a ». Si je dis « il y a... », avant même d'ajouter quoi que ce soit, je suis déjà compris. Que comprend-on ? On ne comprend pas la même chose que si je disais : « il y a eu », ou : « il y aura ». « Il y a » implique la pensée du maintenant ou du présent. Mais quelle sorte de maintenant ou de présent ? Si je dis : « il y a de beaux raisins », cela signifie : il y a maintenant de beaux raisins, mais un peu plus tôt, dans la saison d'été, il n'y en avait pas encore, un peu plus tard, dans la saison d'hiver, il n'y en aura plus. Le présent de la présence des raisins se place entre un passé et un avenir. Mais en va-t-il de même de la présence du « il y a » ? Non, car alors qu'il n'y avait pas encore de raisins, je pouvais néanmoins dire « il y a » : il me suffisait de remplacer « raisins » par autre chose. Tout de même, alors qu'il n'y aura plus de raisins, je pourrai encore dire « il y a » : il me suffira de

remplacer « raisins » par autre chose. Ainsi la présence du « il y a », c'est-à-dire du fait qu'il y ait... quelque chose, n'est pas modifiée par la différence que l'on établit entre le passé, le présent et l'avenir. Il y a un présent qui est dans le temps, entre passé et avenir, et il y a un autre présent, qui n'est pas dans le temps. Si ce qui n'est pas dans le temps est éternel, on peut dire que le présent du « il y a » est un présent éternel. Cela signifie que, de tout temps, il y a toujours eu quelque chose. S'il y avait eu un seul moment où il n'y avait rien, à tout jamais il n'y aurait rien eu, car, comme le disent les Grecs, « de rien, rien ne peut naître ». Leibniz demande : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Cette question doit être laissée à la métaphysique créationniste. En elle-même, elle est absurde, car le « rien », le « il n'y a pas », n'est « ni dicible, ni pensable » (Parménide, 8.8). Heidegger, qui entend reprendre la question de Leibniz, est amené à cette autre question : « De quelle façon y a-t-il le Néant ? » (*Questions I*, Gallimard, 1968, p. 243) — preuve qu'il ne peut penser le rien qu'en lui donnant un être. Bref, la pensée du « il y a » n'implique pas la pensée du « il n'y a pas » mais, au contraire, l'impensabilité du « il n'y a pas ». « Il y a » : cela ne peut pas ne pas être. On parle, dans la métaphysique créationniste, de « Dieu » comme de l'Être « nécessaire », c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas être. On voit que ce qui est nécessaire et dont le contraire ne peut même pas être pensé, ce n'est pas un être, fût-il l'Être suprême, mais l'être, le fait qu'il y ait.

Lorsque je dis « il y a », je crée une attente : on s'attend que je dise ce qu'il y a : « il y a du pain », « il y a du brouillard », « il y a une conférence »... : ce qu'il y a est multiple. Que les êtres constituent une multiplicité, c'est une donnée immédiate de l'expérience. Certains êtres ont été, mais ne sont plus ; d'autres seront, mais ne sont pas encore. Et il y a ceux qui présentement sont. Il est clair que parler de *tous* les êtres qui présentement sont, de « *tout* ce qu'il y a » a un sens. Et de même que « il y a » est valable de tout temps, « tout ce qu'il y a » est valable de tout

temps. Que peut-on dire de la totalité de ce qu'il y a ? Peu de choses pour le moment, sinon qu'il s'agit d'une totalité infinie. Si elle était finie, en effet, il y aurait un extérieur de cette totalité, un extérieur où ce qu'il y aurait ne serait pas rien : mais dès lors que cela ne serait pas rien, cela entrerait dans la totalité. Certes, l'on peut dire que ce qu'il y a ne reste pas constant : notamment, il se diminue de ce qui meurt, s'augmente de ce qui naît. Mais ce processus de déperdition et d'accroissement est intérieur à la totalité.

Ainsi, les notions de « il y a » et de « totalité infinie » valent de tout temps. Et l'on peut dire aussi que, de tout temps, il y a... ce qu'il y a. Mais *quoi* ? Bien des choses sont moins fugitives que les nuages qui passent, moins éphémères que les insectes qui ne vivent qu'un jour, mais animaux et plantes ne vivent qu'un petit nombre de saisons, ou d'années, ou de décennies, ou de siècles, et non seulement les paysages mais le relief même de la Terre se modifie, et notre planète est mortelle, et le soleil, les étoiles aussi. Alors, qu'est-ce qui ne change pas ? « Tout change », dit Héraclite. Cependant, il doit bien admettre que cette loi même du changement est éternelle. De plus, ce changement n'est pas inconsistance pure, puisqu'il est générateur d'êtres capables de vivre, de subsister. Cela suppose qu'il y ait non seulement la loi générale du changement universel, mais des lois particulières : lois de structure, lois d'évolution. Le changement n'est pas inconsistance pure, flux astructure : il enveloppe une cohérence, un ordre universel. Cet « ordre » (κόσμος) est l'ordre-du-monde, est le monde (κόσμος) : « Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il a toujours été, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure » (fr. 30 DK).

Il ne semble pas, toutefois, que l'on puisse s'en tenir à la thèse héraclitéenne, reprise par les Platoniciens, de la pérennité du monde. Elle a été contestée, sans doute parce qu'elle manque d'évidence. Le fragment 19 du Poème de Parménide semble

bien signifier que ce monde, qui est fait tout entier de choses mortelles, a lui aussi commencé et est voué à périr. Ainsi argumentera Lucrèce, avec les Épicuriens (cf. *De rerum natura*, V, 235-246). Anaximandre, et plus tard les Atomistes admettent la pluralité de mondes innombrables naissant et périssant. Si toutefois l'on considérait le monde comme une forme à contenu variable, on pourrait en rester à la conception d'Héraclite, n'était la difficulté suivante. Le monde est, en tout état de cause, une structure. D'un autre côté, avons-nous vu, la totalité de ce qu'il y a est infinie. Or, une totalité structurée ne peut être pensée que comme nécessairement finie : tel est le monde, inégal, par conséquent, à la totalité de ce qu'il y a, au Tout infini.

La notion qui, en revanche, s'accorde parfaitement avec l'idée d'infinité, c'est la notion de « Nature ». Nous dirons que ce qu'il y a, que toujours il y a eu, que toujours il y aura, c'est la Nature, aussi ancienne que le temps, qui d'ailleurs n'est pas « dans » le temps pas plus que « dans » l'espace, mais dont le temps et l'espace sont des aspects. La Nature : voilà ce qui sera toujours là – « là », c'est-à-dire dans l'Ouvert de la présence. Ce qui nous est présent et qui s'offre à notre regard, que ce soit les fleurs du jardin, les arbres de la forêt, la mer et le ciel, les étoiles ou même, pour l'astronome, les arcanes de l'univers, tout cela se donne sur le fond de ce qui paraît inépuisablement riche en présences, en manifestations possibles : la Nature. Mais ici deux questions se posent : 1 / De quel droit parler de la Nature comme « infinie », comme un « Tout infini » (Hölderlin) ? L'infini n'est-il pas au-delà de toute expérience possible ? 2 / De quel droit égaler la Nature et « tout ce qu'il y a » ? Qu'en est-il, alors, du « sur-naturel » ?

Il convient d'adopter ici la pure attitude naturelle du philosophe, et donc de retrouver la naïveté initiale des Grecs, par conséquent non pas de *douter* si Dieu existe ou non, si l'âme est immortelle ou non, mais de laisser de côté, délibérément, ces objets culturels issus du judéo-christianisme comme dénués de

sens – dénués de sens *philosophique*, puisque, précisément, ne prenant sens que par une Révélation non philosophique. On nous dira que de grandes philosophies font une place, même une place essentielle, aux notions clés de la religion monothéiste. Oui. Aussi voyons-nous en elles moins d'authentiques philosophies que des idéologies, où la raison s'est mise au service d'une foi pré-donnée. Martial Gueroult, dans son admirable *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (écrite entre 1933 et 1938, publiée en 1979), a expliqué ce qui fait qu'un système n'a pas un intérêt seulement historique, mais garde encore, pour nous et toujours, un intérêt et une valeur proprement philosophiques. Chaque philosophie, dans la mesure où elle définit elle-même son *réel*, ne relève que d'elle-même et enveloppe ainsi une certaine sorte de vérité. Gueroult met ainsi les diverses philosophies sur le même plan, voit en elles des philosophies authentiques à titre égal. C'est cela même que nous ne pouvons admettre. Les philosophies qui se sont instaurées dans la dépendance de la Révélation judéo-chrétienne, ou islamiste, nous paraissent essentiellement impures, et comme des sortes d'éclectismes où ni la religion ni la raison n'y trouvent leur compte : la religion parce qu'à partir du moment où l'on parle de « preuves » de Dieu, on fait le lit de l'athéisme – les « preuves » étant toujours contestables –, la raison parce qu'elle n'y est pas autonome à l'égard de la tradition.

Gueroult a été victime de son immense admiration, de sa fascination pour les systèmes, notamment ceux élaborés par les grands Cartésiens, les Kantiens. Il les voit comme des totalités inexpugnables, des Idées closes sur elles-mêmes, autosuffisantes et sans extérieur, car tout ce qui leur serait extérieur s'y trouve pensé. À la notion de système faux, Gueroult en substitue une autre : celle de système « inconsistant » (p. 154). Qu'est-ce qui fait la « consistance » d'un système ? C'est d'être sous-tendu par une nécessité interne, une « nécessité communicable à tous par la démonstration » (*ibid.*). Si une telle nécessité, qui n'est alors

qu'une prétendue nécessité, n'est pas communicable, on n'a affaire qu'à une « fiction imaginative ». Gueroult se trompe. Car, en métaphysique, il n'y a pas de « démonstrations », il n'y a que des arguments. Qu'est-ce qu'une « démonstration » qui ne *prouve* pas ? Si les arguments dont se bâtissent les systèmes étaient de vraies démonstrations, les auteurs de systèmes ne convaincraient pas seulement leurs disciples, mais tous ceux qui prêteraient l'oreille à leurs raisons. Ce n'est pas le cas.

Martial Gueroult se veut historien de la philosophie, et son propos est de sauver toutes les philosophies – du moins toutes les philosophies « consistantes ». Mon propos n'est pas de « sauver » les philosophies, mais seulement de les juger, et de choisir celles qui me paraissent se rapprocher le plus de la vérité – de LA vérité qui, pour ceux qui m'écoutent, n'est peut-être que MA vérité. De là vient l'espèce de purification logico-philosophique que je fais subir aux philosophies, écartant celles qui ont une double origine, philosophique et religieuse, et ne s'enracinent pas dans la seule expérience philosophique.

J'ai dit cette expérience « naturelle », excluant donc tout surnaturel. Cette expérience peut aussi être dite « métaphysique ». Pourquoi ? Toute expérience humaine vulgaire, et aussi bien toute expérience scientifique, est expérience du fini : de ceci ou de cela, non d'autre chose à côté. Le marin en mer fait l'expérience de la tempête. Ce peut être une très forte tempête : elle n'en est pas moins finie, car on peut en concevoir une plus forte. Un jeune homme, une jeune fille font l'expérience de l'amour. « Infini » ? C'est à voir. Il y aurait toujours une limite où l'un exigerait trop. Biologistes, entomologistes, chimistes, physiciens, astrophysiciens, psychologues, etc., observent ou expérimentent : l'objet de leur intérêt savant est chaque fois bien défini, bien ciblé, nullement infini. Mais qui dit « fini » dit délimitation dans un ensemble qui peut être, à son tour, fini. N'y a-t-il que des finis ? La totalité de ce qu'il y a, puisqu'il n'y a rien d'autre, est, disions-nous, nécessairement infinie. Mais ce n'est là

encore qu'une réflexion d'ordre conceptuel. L'infini nous est-il, d'une certaine façon, donné ? Y a-t-il une expérience de l'infini ?

L'attitude contemplative naturelle nous met en présence de la Nature : non pas seulement de tel ou tel phénomène ou aspect, de ceci ou cela sur le fond de la Nature, mais de ce fond lui-même, comme horizon de tous les horizons. Pourquoi parler d'expérience « métaphysique » ? Dans « métaphysique », il y a le mot φύσις, « nature », et le mot μετά, « à la suite de », « après ». L'expérience de la Nature comme horizon de tous les horizons est « métaphysique », parce que son objet étant la Nature comme totalité, l'expérience qu'on en a se place en quelque sorte au-delà ou au-dessus. Une telle expérience est purement pensante, non sensible : la Nature, dans sa globalité, ne s'offre pas aux sens. Les sens nous rendent manifeste tel ou tel aspect, puis tel autre et ainsi de suite, indéfiniment. Mais il s'agit là d'un infini potentiel, qui repose sur le fond d'un infini actuel. Que la Nature n'ait pas de limites est une évidence pour l'esprit, car qu'y aurait-il au-delà de ces limites sinon la Nature elle-même ? Mais une telle infinité en acte nous est également donnée dans l'expérience *sui generis* dont je parle. Nous demandions : « De quel droit parler de la Nature comme infinie ? » Réponse : du droit que nous donne une telle expérience, non purement physique, méta-physique, car manifestant la Nature comme Totalité et, dès lors qu'il n'y a pas de sur-naturel, totalité de ce qu'il y a.

Une telle expérience de la Nature, comme immensité englobant toutes choses, ne peut, chez tout homme, venir à la pensée claire et à l'expression, étant souvent refoulée par la pression des objets culturels, notamment les idées corrélatives de « monde » et de « Dieu ». « Je me suis cherché moi-même », dit Héraclite : il faut revenir à l'attitude naturelle et à l'étonnement initial devant le fait de la Nature et son offrande, son effusion sans limites. Une telle expérience de l'Infini, comme ultime horizon, vient à l'expression chez les penseurs et les poètes. Ainsi chez Lucrèce, saisi de vertige devant l'*omne immensum*, chez Gior-

dano Bruno ; et encore, à titre d'exemple, chez Spinoza, Pascal, Rimbaud, Van Gogh. Il est bien clair que la définition 6 du premier livre de l'*Éthique* : « J'entends par Dieu [c'est-à-dire la Nature] un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie », que cette définition, dis-je, quel que soit l'habillage scolastique, traduit une expérience foncière et irrécusable, quasi mystique, de la Nature comme infinie, « infiniment infinie ». L'expérience de la Nature chez Pascal, comme « sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part », c'est-à-dire comme ce qui défie toute géométrie, est une expérience métaphysique : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'entourent [...]. » Mais où que s'arrête notre vue, « que l'imagination passe outre ; elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions, au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses » (fr. 72 Br.). L'infini potentiel cherche en vain à s'égaliser à l'infini actuel. La Nature est là comme « grandeur infinie donnée », ainsi que Kant le dit de l'espace. Expérience « métaphysique », puisque n'étant pas expérience de ceci ou cela dans la Nature, mais de la Nature « entière ». *Le Bateau ivre*, de Rimbaud, traduit, chez le poète, l'appel de la Nature, horizon de tous les horizons, de la Nature immense mais finalement trop immense, trop exorbitante à l'individu, de sorte que l'expérience poético-métaphysique de la Nature est aussi expérience, par l'individu, de sa finitude et de son impuissance devant l'infini et l'éternel. « La nature entière » – l'expression pascalienne se retrouve chez Van Gogh : « La nature entière semble parler », dit-il (lettre 248). Quel langage ? La peinture, la musique et la Nature se rejoignent : « Il y a dans la couleur d'un Dupré quelque chose d'une merveilleuse sym-

phonie [...], symphonie étonnamment calculée, et, malgré tout, simple, infiniment profonde, comme la nature elle-même » (lettre 371). Le peintre s'abîme dans et devant la Nature, et c'est là son devoir comme peintre : « Le devoir du peintre consiste à s'abîmer complètement dans la nature » (lettre 221). Pour Rimbaud, la Nature est le Poème par excellence, et il s'agit de trouver une langue à la mesure de ce Poème vivant. Pour Van Gogh, ce que dit la Nature, il s'agit, pour le peintre, de le dire à sa manière. Mais c'est à désespérer : « J'oublie tout pour la beauté extérieure des choses, que je ne sais pas rendre, car je la rends laide dans mon tableau et grossière, alors que la nature me semble parfaite » (lettre 553 a). Jean Wahl aussi parle d'une « expérience métaphysique » chez Van Gogh, mais il ne l'entend pas tout à fait comme nous (*L'expérience métaphysique*, Flammarion, 1965, p. 106 s.). Reste que Van Gogh est, comme il le disait lui-même des peintres modernes, un peintre « penseur ». Et Rimbaud est un poète penseur. On ne pense pas seulement avec des concepts ; on pense avec des métaphores. On ne pense pas seulement avec des mots ; on pense avec des couleurs.

Quoi d'étonnant alors si les premiers philosophes sont des poètes ? Et peut-être Wittgenstein a-t-il raison, disant : « La philosophie, on devrait ne l'écrire qu'en poèmes » (*Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1990, p. 38). Mais les poètes ne se réfutent pas l'un l'autre. C'est pourquoi, il ne faut pas voir, entre les philosophies antésocratiques, le même rapport qu'il y aura plus tard entre les systèmes. Elles ne sont pas mutuellement exclusives, mais plutôt complémentaires. Entre Anaximandre, Pythagore, Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore, il y a émulation plutôt qu'antagonisme, de même qu'entre Homère et Archiloque. Le fonds commun est l'expérience métaphysique de la Nature comme φύσις. Après quoi, l'un nous révèle la Nature comme infinie, l'autre comme le lieu de l'opposition et de l'unité des contraires, un autre comme ce qui toujours demeure ; d'autres y voient surtout le nombre et l'harmonie, un autre y

discerne le jeu des forces, où chacune, force d'attraction ou force de répulsion, l'emporte sur l'autre tour à tour, un autre y décèle un principe ordonnateur et régulateur du devenir¹. Autant d'Idées qui, certes, développées, peuvent s'avérer comme ayant des conséquences incompatibles. Mais on ne peut pas dire que chacun des Antésocratiques n'ait pas réellement vu, et bien vu, un certain aspect de la Nature, même s'il a parfois discutablement interprété ce qu'il a vu. Car, dans la Nature, il y a l'infinité, il y a l'opposition, il y a le nombre et l'harmonie, et la pérennité, et le devenir cyclique, le jeu des forces et les principes d'organisation et de régulation.

... Vision métaphysique, non scientifique de la Nature, n'ayant pas de quoi s'imposer avec nécessité à tous les esprits, ceux notamment hantés par le surnaturel. Car, en métaphysique, c'est-à-dire dans un discours relatif à la totalité des choses, il est impossible d'atteindre une vérité démonstrativement certaine. C'est pourquoi je me présente en sceptique, qui, quant à ce que peut être la vérité « absolue », suspend son jugement, qui, plutôt par respect d'autrui, suspend ostensiblement son jugement, mais n'en pense pas moins. L'expérience pensante de la Nature comme ce qui englobe tout, s'authentifie par son évidence. Et, sur le fond d'un scepticisme qui tient à l'impossibilité de prouver et de réfuter décisivement, j'inscris un naturalisme – qui n'est pas un matérialisme.

II

J'ai parlé de métaphysique. Abordant maintenant la morale et la politique, j'ai là le domaine où le scepticisme n'est plus de mise. La morale n'est pas affaire d'opinion. Sinon, il faudrait reconnaître à Hitler le droit d'avoir ses opinions. « Auschwitz ?

1. Cf. C. Collobert, *Aux origines de la philosophie*, Éd. Le Pommier, 1999.

Et alors ?, dirait-il, vous avez votre morale et j'ai la mienne. » « Chaque société a sa morale », disait Durkheim. Mais je parle ici de la morale universelle, celle des « droits de l'homme ». Certes, cette morale universelle n'est pas née dans une société universelle – il n'y en a pas eu jusqu'à présent –, mais dans une société particulière où s'était instaurée la tradition de l'universel. C'est évidemment la société grecque. Instauratrice de l'universalité théorique, avec la science et la philosophie, elle l'a été aussi de l'universalité pratique. Je partage l'admiration de Heidegger pour la tradition grecque. Mais son admiration est sélective. Il méconnaît, dans la notion de λόγος, la connotation de raison. De là, il ne fait pas droit à la notion d'homme comme être raisonnable, ni, par voie de conséquence, à la notion de l'égalité en droit de tous les hommes en tant qu'êtres raisonnables. Cette notion, on la devrait, selon Éric Weil, au stoïcisme (*Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, p. 96). « L'idée de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables », observe-t-il, est « à l'origine de la pensée de la vérité accessible et valable pour tous » (*ibid.*). Mais l'idée que tous les hommes sont, en droit, également capables d'accéder à la vérité, est bien antérieure au stoïcisme. « Tous les hommes, par nature (φύσει), désirent savoir », dit Aristote (*Métaphysique*, A, 1, 980 a 21) : cela suppose, chez tous, une idée de la vérité et une capacité de discerner la vérité, l'homme étant défini comme ζῷον λογικόν. Chez Platon, on voit, dans le *Ménon*, Socrate interroger un esclave et l'amener à se connaître lui-même comme ayant un accès originel à la vérité, ce qui ne serait pas concevable sans une capacité de raisonnement et de raison. « Penser est commun à tous » – à tous les hommes –, disait déjà Héraclite (fr. 113 DK). Tous les hommes ont, même s'ils n'en usent pas, le pouvoir de penser, c'est-à-dire d'aller vers la vérité, de la saisir et de la dire. Lorsque Cicéron écrit : « La raison, qui nous rend seule supérieurs aux bêtes, par laquelle nous argumentons, réfutons, discutons, concluons, est certainement commune à tous les hommes » (*Des Lois*, I, 10), il ne dit rien de

plus que ce que les penseurs grecs ont toujours su. La vocation de tout homme à l'universel, en l'occurrence à l'universalité théorique, est une évidence dès les origines de la philosophie.

Mais il y a le droit et le fait. Longtemps, l'inégalité de fait entre les hommes – inégalité en intelligence, en détermination, en énergie, en capacité de commander, en force d'âme, en beauté physique ou morale, bref en valeur – a pesé davantage, dans l'esprit des philosophes et des poètes, que cette égalité de droit qui nous fait dire que tout homme en vaut un autre. L'accent mis sur l'inégalité de fait conduit à une vision aristocratique de la société et de l'État. « Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur (ἄριστος) », dit Héraclite (fr. 38, Conche = 49 DK). De là une hiérarchie qui, pour Héraclite, semble être celle-ci : le philosophe, l'homme d'État, le guerrier, la multitude. Il vaut mieux faire confiance à un homme d'État qui, tel Bias ou Hermodore, a en vue l'intérêt universel (de tous les Ioniens, de tous les Éphésiens), qu'à dix mille citoyens dont chacun ne juge et ne vote qu'en fonction de ses intérêts particuliers. « Avoir trop de chefs ne vaut rien : qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi », avait déjà dit Ulysse, dans Homère (*Iliade*, 2. 204-205). La formule sera souvent répétée. La Boétie la rappelle au début du *Contr'Un*. L'on sait que, pour les Platoniciens, le meilleur gouvernement est, en droit, la monarchie, même si, compte tenu de la corruptibilité de l'autorité monarchique, le gouvernement le plus souhaitable en fait est l'oligarchie, la démocratie étant toutefois, de tous les mauvais gouvernements, le moins mauvais. À côté de l'inégalité entre les individus d'un même peuple, où il est souhaitable de privilégier les meilleurs, ce qui conduit, à la limite, à accepter et à justifier l'esclavage, il y a l'inégalité entre les peuples et les cultures. À l'époque grecque classique, les philosophes ne mettent pas au même rang Grecs et Barbares, concitoyens et étrangers. Platon (*Rép.*, V, 469 bc) et Aristote (*Pol.*, I, 6, 1255 a 21-31) voudraient que, par la guerre, les Grecs ne réduisent point d'autres Grecs en servitude, mais seulement des

Barbares. Aristote conseille à Alexandre de se conduire avec les Hellènes en « chef » et en « guide » (ἡγεμών), mais, avec les Barbares, en « despote » (δεσπότης), c'est-à-dire en maître absolu¹. Il n'est pas jusqu'à Épicure pour qui ce n'est pas « dans n'importe quel peuple » que l'on a chance de devenir « sage » (σοφός, DL, X, 117). Il vaut mieux être grec.

Les choses changèrent lorsque l'expédition d'Alexandre eut révélé aux Grecs qu'il y avait des sages aux Indes, dont Calanos, qui, comme on sait, impressionna particulièrement Pyrrhon. Visant les Cyniques, Aristote parle de ceux pour qui « la domination du maître est contre nature, car c'est seulement en vertu de la loi (νόμος) que l'un est esclave et l'autre libre; qui ne diffèrent en rien par nature (φύσει) » (*Polit.*, I, 3, 1253 b 20). Pour les Stoïciens, il n'y a pas d'êtres qui soient « aussi semblables, aussi égaux » que les hommes entre eux (Cicéron, *Des Lois*, I, 10, 29). Il n'y a pas à mettre d'un côté les Grecs, de l'autre les Barbares, d'un côté nos concitoyens, de l'autre les étrangers : « Un homme, du seul fait qu'il est homme, ne peut être regardé comme un étranger par un autre homme » (Cic., *De fin.*, III, 19, 63). Tous les hommes sont citoyens de la Cité du monde. Alexandre rêve d'un État universel, et Zénon définit la République universelle dans son traité, *Peri politeias*. Il n'y aurait plus ces séparations que sont les frontières des États, mais une seule humanité appartenant à la même cité. Les peuples seraient comme des « troupeaux qui se nourrissent avec un droit égal dans un pâturage commun » (Plut., *De Alex. fort.*, I, 6, 329 ab). Dans la Cité du monde régneraient « l'amitié, la liberté et la concorde » (φιλία καὶ ἐλευθερία καὶ ὁμονοία, Athénée, XIII, 561 d).

L'humanité est, aujourd'hui, en un moment critique de son histoire, où il lui appartient, plus que jamais, d'essayer de réaliser, sinon le rêve zénonien de fraternité universelle, en tout cas

l'État, ou quasi-État¹ universel, ou, si l'on veut, « mondial », comme dit Éric Weil, et de plus – mais cela est encore beaucoup plus difficile – un État universel où régnerait la justice.

Le point de départ est nécessairement l'absoluité de la morale – je parle de la morale universelle, par différence avec les morales particulières, relatives aux diverses sociétés. Est-il nécessaire de fonder, c'est-à-dire de démontrer, la morale universelle, alors qu'existe un consensus général sur les droits universels de l'homme ? Mais, précisément, ce consensus n'est que « général », ce qui signifie que la morale des droits de l'homme a des adversaires bien réels, lesquels peuvent toujours nous opposer que ladite morale des droits de l'homme n'est que *notre* morale : pourquoi ne leur serait-il pas permis de préférer *la leur* ? Fonder la morale, la justifier, signifie leur rendre ce choix impossible.

Je dirai, plus précisément : 1 / De quel droit juger les criminels, nazis ou autres (pourquoi pas celui qui a ordonné la destruction de Dresde ?), si l'on ne fonde pas le droit de juger, si notre morale n'est pas fondée en droit ? 2 / De quel droit éduquer les enfants dans le respect des lois morales ou enseigner la morale, sinon à partir de principes bien fondés ? 3 / Comment rétablir le consensus, aujourd'hui absent sur des sujets comme l'avortement, sinon à partir d'une réflexion fondatrice ? 4 / De quel droit parler d'un « progrès moral », si aucune morale n'est mieux fondée qu'une autre ? 5 / Dès lors que la morale des droits de l'homme est en voie de devenir la morale effective de l'humanité, il convient, pour rendre impossible tout retour en arrière, de justifier en droit cette universalité de fait.

La morale ne peut se fonder sur une religion ou une métaphysique, lesquelles, étant toujours particulières, ne peuvent fonder quelque chose d'universel. Ce qui est requis, pour fonder la morale, n'est d'ailleurs aucune croyance pré-donnée, ni aucune spéculation d'aucune sorte. J'entends fonder la morale. Vous

1. Ulrich Wilcken, *Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1952, p. 218.

1. « Quasi-État », puisque n'ayant pas de politique extérieure.

conteste cela. Eh bien ! cela me suffit : je n'ai besoin que de votre contestation. Kant a bien vu l'essence catégorique de l'impératif moral. Mais lorsqu'il écrit les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il ne tient pas compte d'une chose : c'est qu'il s'adresse à quelqu'un. Le lecteur n'intervient pas comme interlocuteur. Au contraire, j'entends fonder la morale sur le simple fait que celui qui conteste que l'on ait à fonder la morale accepte de dialoguer avec moi¹. La morale se fonde sur le fait même du dialogue, plus précisément sur le fait que tout homme, dans le dialogue, saisisse son interlocuteur comme son égal. Sur l'universalité dialogique, dialectique, se fonde l'universalité pratique. C'est ce qu'avait bien vu Socrate, et qui se fit jour pleinement dans la seconde descendance de Socrate, cynique, épicurienne, stoïcienne – la première étant platonicienne. Si je dialogue avec toi, je te reconnais comme mon égal, ce qui veut dire capable de vérité, exactement comme moi, donc libre. Si je m'adresse à toi en interrogeant, discutant, argumentant, critiquant, répliquant, c'est que je présuppose que tu peux entendre mes raisons, donc que ton jugement est libre pour la vérité, non aliéné à des causes. Le dialogue s'effectue en raison et en liberté, sur le fond de notre égalité fondamentale en tant qu'êtres humains. Socrate, en interrogeant l'esclave, dans le *Ménon*, le révèle capable de vérité, et libre ; il révèle et libère la liberté dans l'esclave. Alors, « pourquoi parler encore d'esclaves » diront les Cyniques, les Épicuriens, les Stoïciens. Il n'y a, il ne doit y avoir que des hommes libres dans la Cité humaine.

Dès lors vient le rêve de Zénon et, aujourd'hui, le temps est venu, disais-je, d'œuvrer plus que jamais à sa réalisation. Mais ce n'est qu'un « rêve », direz-vous. « Il faudrait un gouvernement mondial », est-il arrivé à de Gaulle de dire². De Gaulle était-il un rêveur ?

1. Cf. *Le fondement de la morale*, Villers-sur-Mer, 1982 ; rééd., Paris, PUF, 1993.

2. Pierre-Louis Blanc, *De Gaulle au soir de sa vie*, Paris, Fayard, 1990, p. 26.

Quelle est la signification politique de la morale ?

Là-dessus, je ne puis dire mieux qu'Éric Weil : lorsqu'elle est orientée par la morale, la politique « a affaire à l'action universelle, laquelle, tout en étant, de par son origine empirique, action d'un individu ou d'un groupe, ne vise pas l'individu ou le groupe en tant que tel, mais la totalité du genre humain » (*L.c.*, p. 11).

La morale fait obligation à l'homme d'État d'avoir en vue la réalisation d'un État universel, c'est-à-dire d'un État sans politique extérieure, où tout homme verrait respectés ce que l'on nomme les « droits de l'homme », qui se ramènent au droit, pour chacun, de réaliser ses meilleures possibilités, de s'accomplir lui-même, c'est-à-dire de vivre une vie qu'à la mort il puisse être heureux d'avoir vécue.

Les principaux de ces droits sont les suivants :

1 / Le droit d'être laissé en vie et de vivre sans crainte. Épicure a justement insisté sur l'importance de l'absence de crainte pour le bonheur.

2 / Le droit à la sécurité sociale universelle : celle-ci existe en France ; elle doit exister dans le monde entier.

3 / Le droit à la satisfaction des désirs naturels, au sens d'Épicure, mais avec la correction de Montaigne : c'est-à-dire non seulement la faim, la soif, le désir de vêtement et d'abri, les désirs amoureux, ludiques et esthétiques, mais les désirs unanimement considérés comme « naturels » dans un état donné de la civilisation.

4 / Le droit à la parole : le droit de s'exprimer librement et de se faire entendre par la voix, par l'image ou par l'écrit – cela, dans le respect d'autrui. Corollaire : le droit au dialogue – le droit de ne pas se voir refusé le dialogue.

5 / Le droit à l'égalité des chances sociales. Mais il faut accepter la conséquence : il y a des inégalités naturelles ; les chances étant socialement égales, émergeront et s'imposeront, dans les domaines de la politique, des affaires, de la science, de la culture,

les individualités les plus brillantes et les plus favorisées par la nature, formant une nouvelle aristocratie – mais ouverte et sans privilèges.

L'obligation morale de contribuer à la réalisation d'une société où tous les hommes seraient « hommes » à titre égal, et seraient non plus les citoyens d'un État particulier, mais concitoyens dans ce qui serait à peine un État, puisque la compétition qui est entre les États particuliers aurait disparu, une telle obligation fait que, en attendant, homme d'État ou individu particulier, l'un aussi bien que l'autre, sont pris dans la contradiction.

D'abord, l'homme d'État. Comme homme, il est lié par les « droits de l'homme », l'obligation de contribuer à la réalisation d'une société humaine universelle, où serait bannie la violence entre États – entendant par « violence » l'usage moralement illégitime de la force. Mais cependant, l'État particulier où l'homme d'État a le pouvoir de décision n'existe qu'autant qu'il a la force d'exister, donc de tenir en respect ses voisins par la démonstration de sa capacité de violence, la menace et la dissuasion. L'homme d'État est dans son rôle en veillant de préférence aux intérêts de l'État particulier dont il est le chef plutôt qu'aux intérêts des autres États, et donc en préférant le bien-être de ses concitoyens à celui des autres hommes – pourtant tout aussi humains. Il y a contradiction entre la préférence nationale et l'exigence morale d'universalité. L'homme d'État est pris dans cette contradiction : contradiction, en lui, entre l'homme et le politique. On peut dire que les États particuliers, quelle que soit leur inégalité de puissance, devraient se traiter en égaux. Cela est possible formellement, au niveau des usages diplomatiques, ou autres. Mais, dans les faits, chaque État cherche son avantage, fût-ce aux dépens des autres. Telle est du moins la tendance, que seul le génie d'un homme d'État exceptionnel peut parfois contrarier. Thucydide dénonçait la *πλεονεξία*, le désir d'avoir plus que les autres, comme responsable de l'impérialisme athénien et du malheur d'Athènes. Mais quel État est exempt du désir

d'avoir plus, fût-ce au détriment des autres ? Quel État victorieux, au faite de sa victoire, a su garder la mesure ? Certes pas l'Allemagne, en 1871. L'idéal est une société sans violence. En attendant, la compétition entre États, ou associations d'États, est inévitable et ne va pas sans quelque violence. Mais il y a violence et violence. La violence de la monnaie est sans doute préférable à la violence de l'embargo, qui est préférable à la violence de la guerre.

La guerre est la pire violence. Elle est, aujourd'hui, une survivance des âges barbares. Mais la guerre, dira-t-on, peut être un moindre mal. Non ! C'est là une erreur. La guerre, du moins à notre époque (car je laisse de côté les combats de l'*Iliade*), est le mal le plus grand. Cela parce qu'elle ne va pas sans le massacre d'innocents, d'enfants, et la souffrance, le martyre des enfants est un mal absolu. La guerre ne va jamais sans un usage moralement illégitime, et à vrai dire criminel, de la force. Elle est particulièrement injustifiable à notre époque, où le dialogue est toujours possible (ce n'est plus l'époque d'Hitler). Les décideurs de la guerre disent : « Le dialogue n'était plus possible. » Ils disent que le dialogue n'était plus possible, et ils ont mis fin au dialogue, parce qu'ils se savaient, ou se croyaient, les plus forts. Certes, il peut arriver qu'un homme d'État soit conduit à accepter la guerre, le mal le plus grand, sous peine de périr lui-même et son État. Alors, il aura fait le sacrifice de sa conscience, puisqu'il se trouvera amené à accepter des massacres d'innocents, voire à les ordonner : Dresde, Hiroshima. Un tel être n'est pas enviable. Certes, victorieux, il est porté aux nues. Il a tous les honneurs que l'on peut souhaiter. Mais les honneurs ne sont que du vent. Selon Montaigne, il faut éviter de se trouver dans la situation d'avoir à commettre le mal, et donc se tenir à l'écart de la grande politique.

Un homme d'État doit travailler à ce qu'existe un jour une société sans violence, tout en sauvegardant les intérêts de son État. Comment le peut-il ? En étant, autant que possible, un

homme de paix et œuvrant aux conditions de la paix. S'il use, par exemple, du droit moral d'ingérence, du droit de s'ingérer dans les affaires des autres, que ce soit seulement par la persuasion et le dialogue — assortis de générosité ; s'il use de violence, il perd tout droit. Certes, le capitalisme, qui est la forme économique dominante aujourd'hui, porte en lui l'impérialisme, puisque, comme Marx l'avait indiqué, il appartient au marché de devoir s'agrandir sans cesse, et ce qui en découle a été analysé par Rosa Luxemburg et par Lénine, de sorte que les hommes d'État des pays riches sont entraînés à une politique impérialiste. Mais que cela ne soit pas inévitable, ou, en tout cas, que la forme brutale puisse être évitée, c'est ce que le général de Gaulle a montré par sa politique de décolonisation.

Tournons-nous, maintenant, du côté de l'individu. Lui aussi est pris dans la contradiction, puisque, d'une part, il a à être loyal envers son État, qui peut être en guerre et qui est en paix comme pouvant être en guerre, et que, d'autre part, il a, en vertu d'une exigence morale, à être l'adversaire de l'usage moralement illégitime de la force, donc de la guerre. J'entends par « pacifiste » celui qui refuse l'usage illégitime de la force, qui donc refuse de prendre part à une guerre quelconque. « Il est possible de rejeter toute violence, dit Éric Weil ; mais celui qui prend cette décision, et la prend sérieusement, sort par là du champ de la politique » (*op. cit.*, p. 232). Oui : excepté que l'État ne le laissera pas sortir comme il voudrait du « champ de la politique » : s'il refuse son devoir militaire, il ira en prison. Weil a pourtant raison, de deux façons : 1 / D'abord, on peut se demander si, dans une démocratie comme la nôtre, où le citoyen ne décide pas mais délègue son pouvoir de décision, le pacifiste ne doit pas s'abstenir de voter, puisque, votant, il court le risque de donner son suffrage à un représentant qui, avec les autres membres du Parlement et le gouvernement, décidera la guerre. Alors, il regrettera son choix, se sentira responsable ; mais il sera trop tard. 2 / En second lieu, le pacifiste sort du

« champ de la politique » parce qu'il n'a pas d'action politique. Il peut y avoir des mouvements pacifistes ou des gestes, mais on n'a pas d'exemple qu'un mouvement pacifiste, ou un geste de pacifiste, comme d'aller se coucher sur les rails devant un convoi, ait empêché une guerre : si ces actions paraissent jouer un rôle, c'est dans le cas où une guerre est déjà fort impopulaire. Avant 1914, les socio-démocrates de la II^e Internationale, dont certains étaient pacifistes, s'étaient juré d'empêcher la guerre : du jour au lendemain, ils votaient les crédits militaires, se ralliaient à l'« Union sacrée ». L'attitude du pacifiste est strictement individuelle, sans effet de masse possible. Si, le jour de la déclaration de guerre, il refuse la feuille de mobilisation, il peut dire que sa maxime est universalisable au sens de Kant, puisque, si chacun fait de même, l'ennemi aussi et ce sera la paix. Mais, en fait, le devoir patriotique s'imposera de part et d'autre des frontières, et non le devoir moral universel. Et l'on reprochera au pacifiste d'être kantien. « Il a les mains pures, mais il n'a pas de mains », disait Péguy. Mais le choix n'est pas entre avoir des mains ou pas de mains, mais entre avoir des mains pures ou des mains sanglantes.

On l'aura compris : l'hostilité du pacifiste à la guerre, le refus de la guerre, n'est pas refus de la peine de mort. Si l'on eût assassiné Hitler, peut-on dire que l'on eût fait un usage illégitime de la force ? Si le pacifiste condamne la guerre, toute guerre, et refuse d'y prendre part, c'est pour autant qu'elle entraîne des massacres d'innocents, notamment d'enfants. Il reproche à ceux pour qui la guerre peut être un moindre mal, de ne pas prendre en compte, avant tout, la condition, le sort des enfants. Le pacifiste peut participer à une action de résistance à l'ennemi, à la condition qu'elle ne mette pas en péril des enfants.

Sur la finalité de la politique morale, concluons avec ces mots de Marx : « Les lois élémentaires de la morale et de la justice, qui doivent gouverner les relations des individus particuliers, doivent devenir également la règle suprême des rapports entre les

peuples. »¹ C'est là l'idéal, qui ne peut se réaliser aussi longtemps qu'existent des États particuliers en opposition mutuelle, qui se réalisera autant qu'existera la société humaine universelle et le quasi-État universel, respectueux de la diversité des peuples et des cultures. En attendant, tant l'homme d'État que l'individu sont pris dans la contradiction, puisqu'ils vivent leur vie réelle dans un État particulier.

Ce que je dis là n'implique aucune métaphysique particulière, aucune foi religieuse, est compatible avec le théisme, l'athéisme, le panthéisme, le naturalisme – qui est ma position personnelle –, le matérialisme. Sur le fond du scepticisme métaphysique inévitable s'inscrit le pluralisme, après quoi le choix philosophique se détermine diversement. Mais en morale, et quant à la visée dernière de la politique, il n'y a pas de choix. L'impératif moral est un fait, et sa signification, quant à la politique, est la réalisation d'une société humaine où tous les hommes, quelles que soient leurs cultures, seraient hommes à titre égal et pourraient s'accomplir dans leurs particularités et leurs différences, cela dans le respect mutuel et la justice. Certes, Héraclite a dit : πόλεμος πάντων πατήρ, « Le Combat est le père de toutes choses » (fr. 53 DK). Mais, par πόλεμος, on peut entendre l'émulation féconde, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre.

III

Maintenant, après avoir considéré, d'un côté la Nature en elle-même, de l'autre l'homme et la société humaine, il convient de les mettre en relation. Car la visée morale de la société humaine universelle resterait une vue de l'esprit si les conditions écologiques de toute vie humaine, c'est-à-dire les conditions relatives à l'existence de l'homme dans son milieu naturel, ces-

saient un jour d'être remplies. Or, précisément, la technique, de par ses conséquences négatives sur l'environnement, met en péril l'homme lui-même. Bien des espèces vivantes ont été anéanties, notamment par suite de l'action de l'homme, mais si l'espèce humaine risque l'anéantissement, c'est par elle-même, du fait de son dérèglement, de sa démesure, liés à ce qu'est devenue la technique à l'époque moderne.

L'homme est « l'être qui tourmente la déesse auguste entre toutes, la Terre », dit le célèbre chœur de l'*Antigone* de Sophocle. La technique – harpons, pièges, filets, armes, etc. – est agressive par elle-même. Cependant, le rapport des Grecs à la nature n'était pas un rapport d'agression, car l'usage de la technique était limité, contrôlé, et du reste laissé aux classes inférieures de la société qui s'adonnaient au travail, donc nullement valorisé comme tel. Mais aujourd'hui, la technique présente trois caractères essentiellement nouveaux : 1 / D'abord, elle porte en elle-même une *πλεονεξία*, un « toujours plus », un « en avant », un « progrès » si l'on veut, mais un progrès qui semble valorisé pour lui-même, quoi qu'il en soit de ses effets – et surtout de sa réelle utilité pour le bonheur. 2 / La technique, au lieu de consister en un certain nombre de procédés, chacun ayant son domaine propre, sans liens entre eux – d'un côté le filet, de l'autre la charrue, etc. –, forme un seul système où tout se lie à tout : par exemple, lorsqu'il y a eu l'électricité, toutes les techniques particulières en ont été modifiées. 3 / Ce n'est pas l'homme qui commande à la Technique c'est la Technique qui commande la modification des activités humaines. L'apparition d'un nouvel engin, instrument, mécanisme ou procédé, oblige le travailleur à s'organiser autrement. L'homme est gouverné par l'innovation technique, plutôt que le contraire.

Or, la Technique, à l'époque moderne, quel que soit le mode de développement économique – capitaliste (comme dans les pays riches de l'Ouest), ou socialiste (comme c'était le cas en URSS) –, a des conséquences tellement néfastes pour l'envi-

1. Adresse inaugurale à l'Association internationale des travailleurs, 1864.

ronnement que l'on peut se demander si, pour les générations futures, la vie sur la Terre sera encore possible. On sait, par exemple, que se produit un effet de serre additionnel. Voici ce que cela signifie. L'activité de l'homme ne va pas sans une continuelle dépense d'énergie. Or, la thermodynamique nous apprend que les formes nobles de l'énergie se dégradent, finalement, en chaleur. L'activité de l'homme produit toujours plus de chaleur. Il est souhaitable que cette chaleur se diffuse dans l'espace. Mais à cela s'oppose l'effet de serre. La température à la surface de la Terre est régulée par un effet de serre naturel dû à des éléments, comme le dioxyde de carbone (« gaz carbonique ») ou la vapeur d'eau, présents dans l'atmosphère. Mais par l'effet de l'activité industrielle, la concentration de ces éléments – dioxyde de carbone, vapeur d'eau, méthane, etc. – s'augmente exagérément. Depuis les débuts du capitalisme et de l'ère industrielle, la teneur de l'atmosphère en gaz carbonique a augmenté, pense-t-on, d'environ 30 %. De là un réchauffement de la Terre, une modification du climat pour nos pays, des tempêtes tropicales, etc.

Que faire ?

Parler d'une politique qui, sous l'inspiration de la morale, doit avoir en vue une république à la Zénon, où les « droits de l'homme » seraient les droits réels de tous les hommes, un tel langage ne suffit plus s'il est vrai que, par la faute même de l'homme, le risque existe qu'il n'y ait plus d'hommes demain.

Il faut un nouvel impératif, un impératif de responsabilité écologique des hommes d'aujourd'hui à l'égard des hommes de demain. Hans Jonas a opposé son « Principe Responsabilité » au « Principe Espérance » d'Ernst Bloch. L'idée essentielle de son ouvrage, *Das Prinzip Verantwortung* (paru en 1979, traduit en français en 1990), à savoir qu'il faut se garder, dans notre action présente, de mettre en danger, par les conséquences de cette action, l'existence future de l'humanité, cette idée semble devoir être retenue. Je voudrais pourtant relever quelques erreurs, de fait et de droit.

Des erreurs de fait :

1 / À l'idée cartésienne de « domination de la nature », agissante dans le capitalisme, assumée par le marxisme (Staline voulait corriger les « erreurs de la nature »...), Jonas oppose l'idée de mise en péril de la Nature. Mais, dans un cas comme dans l'autre, parler de « la » Nature, c'est trop dire. L'homme n'a le pouvoir ni de « dominer », ni de mettre en péril la Nature terrestre, la biosphère – sans parler, bien entendu, de la Nature immense, qui s'étend à l'infini. Des catastrophes écologiques bien plus considérables que celles pouvant résulter de l'action de l'homme, ont eu lieu. Celle de la fin du permien, voilà 250 millions d'années, a détruit 50 % des familles d'animaux et plus de 95 % des espèces marines¹ ; celle de la fin du crétacé, il y a 65 millions d'années, a anéanti bien plus que les dinosaures. Mais au bout de 10 millions d'années environ, la biodiversité avait recouvré sa richesse – ce chiffre de 10 millions d'années, pour la reconstruction des écosystèmes, étant à peu près le même, quelle que soit l'importance des destructions subies, du fait de l'interdépendance des espèces². La présence de l'homme sur la Terre représente, sans doute, un danger mortel pour lui-même et d'autres espèces, non pour toute vie. Tandis que s'éteindrait la race humaine, certaines espèces pourraient se trouver fortifiées – les insectes, les bactéries, par exemple.

2 / Autre erreur : l'homme pourrait, peut-être, éliminer la mort. Ainsi « la mort n'apparaît plus comme une nécessité faisant partie de la nature du vivant » (trad. franç., Éd. du Cerf, 1992, p. 39). Mais que la durée de la vie humaine puisse être « indéfiniment prolongée » n'a rien voir avec l'élimination de la mort : si même l'individu vivait plusieurs siècles ou dizaines de siècles, il lui faudrait tout de même mourir un jour.

1. N. Hulot, R. Barbault, D. Bourg, *Pour que la Terre reste humaine*, Éd. du Seuil, 1999, p. 98.

2. Cf. *Le Monde* du 10 mars 2000, p. 25.

3 / Autre erreur : la morale écologique est radicalement différente de l'ancienne morale, car celle-ci ne prenait pas en compte l'avenir de l'humanité. Cela est inexact, puisque des politiques existaient, d'inspiration morale. Marx énonce le postulat de la révolution comme « l'impératif catégorique de bouleverser tous les rapports où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable »¹. Hans Jonas reconnaît que les militants communistes étaient des « natures morales » : « Il est impossible de s'imaginer Lénine, Trotski, Rosa Luxemburg sans un suprême degré de passion – la passion du bien qui était l'objet de leur vision : c'étaient des natures morales, vouées à une fin transpersonnelle » (*op. cit.*, p. 162). « Ils étaient animés, ajoute Jonas, par l'indignation morale, la commisération, l'amour de la justice et l'espérance d'une vie meilleure plus conforme à la dignité humaine » (*ibid.*). C'est une exigence morale qui est leur essentielle motivation. Certes, étant donné leur animadversion pour la morale bourgeoise, il n'est pas question, pour eux, de « fonder » la politique sur la morale : il reste que, pour eux, le devoir était une évidence. Quant au lien *pensé* de la morale et de la politique, on le trouve chez Éric Weil, comme je l'ai dit. Mais Marx, reprenant le terme d'« impératif catégorique », et le kantien Éric Weil nous invitent à remonter à Kant et à sa conception du progrès comme devoir : « Je m'appuie, écrit-il, sur un devoir inné en moi [...] le devoir de travailler à rendre la postérité meilleure [...] On peut tirer de l'histoire autant de doutes que l'on voudra contre mes espérances. Ces doutes, s'ils apportaient une preuve, pourraient m'amener à renoncer à des efforts qui sembleraient vains ; mais tant que cela n'est pas rendu absolument certain, je ne puis échanger mon devoir contre une règle de prudence qui me détournerait de travailler à l'irréalisable. »² Je rappelle d'ailleurs que Kant a vu dans la sympathie « touchant à

l'enthousiasme » que suscita la Révolution française, le signe qu'il y a dans l'humanité une disposition morale en faveur du progrès¹.

Certes, dans le cas des marxistes, de Weil et de Kant, l'intention morale n'est pas tournée vers le même avenir. Mais je retiens qu'il s'agit d'une intention morale tournée vers l'avenir – et un avenir pensé comme un progrès.

Quant aux erreurs de droit ou de principe, je vois deux telles erreurs chez Hans Jonas :

1 / Parce qu'une morale tournée vers le futur, vers l'au-delà de nous, suppose une certaine idée de l'homme, Jonas pense que le principe doit en être cherché « dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie » (trad. cit., p. 70). Mais la métaphysique est le lieu des désaccords extrêmes. Et il n'y a pas d'accord possible sur l'idée métaphysique de l'homme. C'est seulement dans le cadre strict, non métaphysique, de la morale des droits de l'homme, que l'on peut s'entendre, quoique seulement négativement, sur ce que l'on est en droit d'attendre de l'« homme », sur ce qu'être « homme » signifie, sur ce que l'homme doit être.

2 / Selon Jonas, le premier impératif est « qu'une humanité soit » : « L'impératif catégorique commande simplement *qu'il y ait des hommes* » (p. 70). De là, « l'obligation de la procréation » (p. 66) – quoique pas forcément pour chacun de nous. C'est là méconnaître la gratuité radicale de l'amour. Il y aura une humanité parce que des êtres se seront aimés. S'il n'y a plus d'amour, de cet amour qui s'accomplit dans l'enfant, il n'y aura plus d'humanité, mais il ne méritera plus d'y en avoir.

Cela étant, reste l'impératif suivant, qui n'annule pas l'impératif kantien, mais s'y ajoute : « Agis de telle façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une vie humaine sur Terre » (*op. cit.*, p. 31). L'activité

1. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres*, « Pléiade », t. III, p. 390.

2. De ce proverbe : « Cela est bon en théorie mais ne vaut rien en pratique » (1793).

1. *Le conflit des facultés*, 2^e section, § 6 (1798).

humaine a, présentement, des effets destructeurs sur l'environnement. Il faut que ces effets ne soient pas tels qu'ils mettent en péril l'existence même de l'humanité. Il faut donc réduire, autant que possible, ces effets destructeurs, et cela en réduisant l'activité humaine, par exemple en cessant de multiplier des besoins créés artificiellement.

Naturellement, réduire l'activité humaine, afin de réduire les besoins en énergie et de puiser moins qu'on ne fait dans les ressources de la planète, cela ne peut être, en gros, demandé qu'aux nations hyperdéveloppées et industrialisées de l'hémisphère Nord, et d'abord aux États-Unis, pays de beaucoup le plus pollueur. Il appartiendrait donc aux hommes politiques de prendre des décisions drastiques. Hans Jonas dit que le nouvel impératif écologique « s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée » (*op. cit.*, p. 31), et il a raison au premier abord – mais au premier abord seulement.

Car, même si les gouvernements peuvent prendre des décisions heureuses, par exemple taxer fortement l'énergie – d'où résulte immédiatement une moindre émission de dioxyde de carbone dans l'atmosphère –, il paraît extrêmement douteux que des décisions radicales touchant l'orientation même de la technique – des avancées techniques – soient possibles dans le cadre du mode de développement actuel.

Deux raisons à cela :

1 / Dans le type de développement actuel, que j'appellerai développement « cartésien », et qui, comme je l'indiquais, n'est pas propre au capitalisme, car le marxisme n'a mis nullement en question l'idée cartésienne de « domination de la nature », dans un tel type de développement, ce que l'on nomme la « croissance » de l'économie paraît si conforme à l'essence même du développement, et si naturellement souhaitable, qu'il est impossible aux hommes politiques, dont l'être même est un être de reflet – qui ne font que refléter un certain état de choses –, qu'il leur est impossible, dis-je, d'aller à l'encontre de ce mouvement.

2 / Dans l'hémisphère Nord, les régimes démocratiques sont dominants. Or, sous quel horizon travaillent les hommes politiques ? Ce sont les élections législatives ; c'est l'élection présidentielle. Ce qu'il adviendra aux générations futures ne peut être leur premier souci. Ils ont nécessairement la vue courte. Or, comme le dit Wittgenstein, « à qui a la vue courte, il est difficile de montrer le chemin » (*op. cit.*, p. 12). On peut rêver d'une autocratie, l'autocrate s'entourant d'experts de l'environnement, et gouvernant par *ukases*. Les Romains, en situation de détresse, se confiaient à un dictateur.

En attendant, je voudrais ajouter ceci : Hans Jonas n'a peut-être pas raison de penser que l'impératif écologique s'adresse avant tout aux politiques. Pourquoi pas à chacun de nous ? Chacun s'efforcerait, pour son compte, de réduire la consommation d'énergie et le gaspillage. Il s'agirait de vivre à l'économie, en s'en tenant à ce qui est nécessaire. On pourrait prendre exemple sur la sagesse d'Épicure, qui conseille de se limiter à ce dont on a besoin selon la nature. On y adjoindrait seulement la correction de Montaigne ; l'habitude, nous rappelle-t-il, est une « seconde nature » : « Appelons encore nature l'usage et condition de chacun de nous [...] l'accoutumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qui manque à ma coutume, je tiens qu'il me manque [...] » (*Essais*, III, X, p. 1009, Villey)¹. Encore ladite « correction » doit-elle être elle-même corrigée ; sinon les riches auraient trop beau jeu... Bref, il y aurait de nouveaux Épicuriens, qui ne refuseraient pas, dans ce que la civilisation nous apporte, ce qui est bienfait réel et substantiel, laissant seulement de côté ce qui est superflu. Il faudrait que ces adeptes d'un nouveau Jardin se fassent connaître, qu'ils exercent une attirance, afin que chacun veuille en être. Alors, de vivre en démocratie présenterait un avantage, par la puissance qu'y peut avoir l'opinion. Encore faudrait-il le soutien des médias. Lors de la prochaine tempête

1. Cf. notre ouvrage, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 95.

quasi tropicale, on entendrait ceci : « La belle forêt que vous admiriez, où vous alliez marcher, a été ravagée. Pourquoi ? Parce que, bien des fois, vous avez pris votre voiture au lieu de votre bicyclette ou des transports en commun. Si vous prenez votre voiture, l'avion, pour un oui, pour un non, si polluer n'est pas votre souci, qu'arrivera-t-il ? La prochaine tempête détruira peut-être votre maison. » Bref, il faut faire peur ; il faut une politique de la peur. La peur sera la mère de la sagesse.

« Mais vous-même, me direz-vous, vivez-vous "à l'économie" ? Vous voulez une nouvelle ascèse. Qu'en est-il de votre ascétisme ? » Je perçois ici votre ironie. Mais, pourtant, il est vrai que je parle de ladite sagesse par expérience : je vis en deçà de ce que la civilisation pourrait m'apporter. Sans entrer dans les détails, pour donner un exemple, dans ma vie je n'ai pris l'avion qu'une seule fois (encore étais-je excusable, puisque c'était pour aller en Grèce). Le bonheur n'a rien à voir avec le fait d'être « à la page », ou avec la possession de ceci ou de cela au-delà de ce que réclame la nature, et, pour chacun, son essentielle vocation. Il est dans le fait de n'avoir pas besoin, plutôt que dans la satisfaction de faux besoins. Le bonheur fondamental est, pour le philosophe, dans la sérénité qui rend possible la méditation et dans la méditation elle-même. Le vrai bonheur ne peut être donné que par la pensée.