

SUR LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE D'UNE ÉTHIQUE DU FUTUR

Hans Jonas

« L'éthique du futur » ne désigne pas l'éthique *dans* l'avenir — une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs —, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie *de* l'avenir et entend le protéger *pour* nos descendants des conséquences de notre action présente. La nécessité s'en est imposée parce que notre action d'aujourd'hui, sous le signe d'une globalisation de la technique, est devenue si grosse d'avenir, au sens menaçant du terme, que la responsabilité morale impose de prendre en considération, au fil de nos décisions quotidiennes, le bien de ceux qui seront ultérieurement affectés par elles sans avoir été consultés. La *responsabilité* nous en incombe sans que nous le voulions, en raison de la dimension de la *puissance* que nous exerçons quotidiennement au service de ce qui est proche, mais que nous laissons involontairement se répercuter au loin. Cette responsabilité doit être du même ordre de grandeur que cette puissance, et, *comme celle-ci* englobe donc tout l'avenir de l'homme sur terre. Jamais une époque n'a disposé d'une telle *puissance* — de surcroît constamment et nécessairement active —, ni porté une telle *responsabilité*. Cette dernière ne peut donc s'exercer qu'en étant liée à un *savoir*.

Le savoir qui est ici requis est double : objectivement, une connaissance des causes physiques ; subjectivement, une connaissance des fins humaines. L'éthique de l'avenir, éminemment présente dans ses commandements, et qui ne constitue pas en soi un thème de la futurologie, a besoin de cette futurologie — projection au loin, selon une méthode scientifique, de ce à quoi notre agir d'aujourd'hui *peut* conduire par un enchaînement de cause à effet —, pour s'occuper de l'avenir non pas en aveugle, mais en gardant les yeux ouverts. La futurologie de *l'image idéale* nous est connue sous le nom d'utopie ; quant à la futurologie de *l'avertissement* il nous faut commencer par l'apprendre pour parvenir à l'autorégulation de notre pouvoir déchaîné. Toutefois, elle ne pourrait servir d'avertissement que pour ceux qui, en dehors de la science des causes et des effets, cultivent également une *image de l'homme* qui les engage moralement et qu'ils éprouvent comme confiée à leur garde.

Il est nécessaire que le devoir soit éprouvé pour qu'on le respecte, mais il existe aussi sans être éprouvé — d'où la nécessité qu'il ait son propre fondement indépendant. Tel est l'objectif visé par le recours au terme peu courant repris dans le titre : « ontologique ». Commençons donc par dire quelques mots sur ce qu'on entend par « fondement ontologique ». Soit, par exemple, deux énoncés ayant des fondements logiques différents, et présentant par conséquent un degré de vérité différent : « Nous devons manger », « Pour manger, nous devons travailler ». La nécessité de manger a un fondement ontologique, à savoir dans notre constitution ontologique elle-même en tant qu'êtres métabolisants : nous n'existons qu'en vertu d'un échange continu de matière avec le monde extérieur. Le fait que nous devons travailler pour manger a des fondements externes et variables dans les circonstances mêmes de ce monde extérieur (nature et société), au sein desquelles la nourriture est mise à notre disposition. Alors que la nécessité ontologique de manger est absolue et ne souffre pas d'exception, la nécessité circonstancielle de travailler admet notoirement des exceptions : le privilège ou la richesse, et en règle générale « les revenus acquis sans travail » peuvent vous en affranchir.

On appellera fondement ontologique (comme l'obligation de manger dans notre exemple) le recours à une qualité qui appartient indissociablement à *l'Être* de la chose, comme le métabolisme à l'organisme, où la qualité appartient même exclusivement à la chose, et à aucune autre — où la formule « Tous les organismes sont métabolisants » s'applique donc aussi bien que « Tous les êtres métabolisants sont des organismes ». La différence peut s'illustrer aussi à propos d'une seule et même qualité. Que Socrate soit mortel parce que tous les hommes sont mortels, c'est là un fondement d'ordre empirique, dont la certitude porte aussi loin que l'assurance portant sur « tous » les hommes dans le passé et dans l'avenir. Que Socrate soit mortel parce que la mortalité fait partie de l'être de l'homme, c'est là un fondement d'ordre ontologique, qui vaut a priori si « l'être de l'homme » posé à la base est connu de façon correcte. (La différence ne coïncide pas avec celle qui existe entre jugements synthétiques et jugements analytiques.)

Il y a donc des états de choses fondés ontologiquement, et par conséquent des justifications ontologiques à l'énonciation de tels états de choses. Mais un devoir est-il aussi un état de choses ? Un « tu dois » peut-il se ramener à un « c'est ainsi » ? La valeur d'un commandement, à la vérité d'un savoir ? Est-il sensé de parler d'une valeur en soi et de sa force d'obligation ? Bref, y a-t-il une justification ontologique pour le *concept* de responsabilité, et pour la *légitimité* de son exigence à notre rencontre ? La réponse à ces questions, dont l'enjeu est finalement de savoir s'il existe logiquement un pont menant de l'Être au devoir, et par là une objectivité de la morale, restera sans doute à jamais l'objet de controverses. Avec cette simple concession toutefois, la question déjà est admise, voire imposée, afin que le débat continue et que l'affaire ne soit pas classée prématurément — c'est-à-dire avant la fin des temps. Ainsi prémuni à la fois contre l'espoir déraisonnable et la déception inévitable, je m'avance avec une certaine allégresse sur le terrain devenu désert, prêt à y rencontrer la métaphysique déjà si souvent déclarée morte, tant il vaut mieux se laisser guider par elle vers une nouvelle défaite que de ne plus entendre son chant. Pour fonder une éthique du futur, je confesserai d'abord ma croyance métaphysique : l'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons. L'éthique aussi a un fondement ontologique. Ce fondement présente plusieurs strates : il se situe d'abord pour nous dans l'être de l'homme mais, au-delà, dans le fondement de l'Être en général. Commençons par nous.

L'homme est le seul être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité. En *pouvant* l'avoir, il l'a. Être capable de responsabilité signifie déjà être placé sous le commandement de celle-ci : le pouvoir même entraîne avec lui le devoir. Mais la capacité de responsabilité — capacité d'ordre *éthique* — repose sur la faculté *ontologique* de l'homme à choisir, sciemment et délibérément, entre des alternatives de l'action. La responsabilité est donc complémentaire de la liberté. C'est le fardeau de la *liberté* propre à un sujet actif : je suis responsable de mon acte en tant que tel (de même que de son omission), et peu importe en l'occurrence qu'il y ait là quelqu'un pour me demander d'en répondre maintenant ou plus tard. La responsabilité existe donc avec ou sans Dieu, et à plus forte raison, naturellement, avec ou sans tribunal terrestre. Cependant, outre qu'il s'agit de la responsabilité de quelque chose, c'en est aussi une *devant* quelque chose — devant une instance qui oblige, à laquelle il faut rendre compte. Cette instance, dit-on sans doute quand on ne croit plus à aucune instance divine, s'appelle la conscience. Mais cela revient seulement à reporter la question sur la suivante, celle de savoir d'où la conscience tire ses critères, de quelle source s'autorisent *ses* décrets. Devant qui ou devant quoi sommes-nous alors responsables en notre conscience ? Cherchons à savoir si, dans la responsabilité, le « de quoi » ne permet précisément pas de déduire aussi le « devant quoi ».

Ce dont je suis responsable, ce sont naturellement les conséquences de mon agir — dans la mesure où elles affectent un être. Donc, l'objet réel de ma responsabilité sera cet être affecté par moi. Mais cela ne prend un sens éthique que si cet être a quelque valeur : en face d'un être de valeur indifférente, je puis répondre de tout, ce qui revient à dire que je n'ai besoin de répondre de rien. Mais si (et à quelque moment que ce soit) existe la présupposition — de nouveau *ontologique* — que l'étant a une teneur en valeur, alors l'Être *de celui-ci* s'accompagnera d'une exigence à mon égard ; et comme à travers cette particularité la teneur en valeur de l'Être dans sa totalité m'interpelle, finalement cette totalité apparaît non seulement comme ce de quoi je *deviens* à chaque fois responsable en particulier avec mon action, mais aussi comme ce *devant quoi* déjà je suis toujours responsable avec tout mon pouvoir d'agir — parce que sa *valeur* possède un *droit* sur moi. Ce qui revient à dire que peut provenir de l'Être des choses lui-même — et non d'abord de la volonté à leur égard d'un Dieu créateur personnel — un commandement qui me vise, *moi*.

« Visée sur moi » et « droit sur moi » représentent d'abord et très généralement une exigence à l'égard de ma perception, puis de mon attention (de mon respect). Nous sommes tous moralement obligés envers toute valeur par notre perception, c'est-à-dire déjà en tant que sujets *contemplatifs*. Mais la « valeur » — cela est inclus dans son concept — contient de façon immanente une prétention à la réalité : elle dit qu'il est mieux qu'elle *soit*, plutôt qu'elle ne soit pas. C'est tout simplement impliqué dans le sens du « Bien » en soi, et la *reconnaissance* abstraite du droit prioritaire de celui-ci à l'Être représente précisément la première chose qu'il exige de moi quand je le perçois. Mais l'exigence d'un Être de valeur devient concrète en s'adressant précisément à moi en tant que sujet *pratique* [a] si cet

Être est un Être vulnérable, comme le vivant l'est toujours par essence dans sa fragilité ; et [b] s'il relève en tant que tel de ma sphère d'action, se trouve exposé à ma puissance — que ce soit par hasard ou, ce qui engage d'autant plus, de mon propre choix. Alors, il se produit que l'appel général de tout Être doté de valeur précaire me vise très actuellement et devient pour moi un commandement. Exposé à ma puissance, le voici donc en même temps confié à elle. Avec cela, il est naturellement soumis à la *hiérarchie* des valeurs, aussitôt qu'un choix demande à être effectué entre celles-ci (donc pour et contre), c'est le cas qui se présente presque toujours dans les conditions de la réalité. En agissant, nous devenons aussi, forcément, coupables.

La responsabilité aura donc à voir encore et toujours avec l'Être, entendu non seulement au sens passif, comme l'objet changeant de mon faire, mais aussi au sens actif, comme le sujet permanent d'un appel qui m'entraîne dans un devoir. L'Être de ceci ou de cela est ce *pour quoi* l'acte particulier s'engage dans une responsabilité ; et l'Être du tout en son intégrité constitue l'instance *devant* laquelle il porte la responsabilité en question. Mais l'acte lui-même présuppose la liberté. La liberté humaine et la teneur en valeur de l'Être, tels sont donc les deux pôles ontologiques entre lesquels se tient la responsabilité en tant que médiation éthique. Complémentaire de l'une et de l'autre, elle est fonction commune des deux. Voilà ce qui est fondamental quant à ce qu'est dans son *essence* la responsabilité telle que je la comprends.

En ce qui concerne son *ampleur* — tout ce à quoi elle s'étend —, elle est fonction de notre *puissance* et demeure proportionnelle à celle-ci. Car la grandeur de notre puissance détermine dans quelle mesure nous pouvons affecter la réalité — et réussissons effectivement à le faire en agissant. C'est ainsi qu'avec la puissance s'accroît aussi la responsabilité.

Mais l'extension de la puissance est également l'extension de ses effets dans le *futur*. Il en découle ce qui suit : nous ne pouvons *exercer* la responsabilité accrue que nous *avons* dans chaque cas, bon gré mal gré, qu'à condition d'accroître aussi en proportion notre prévision des conséquences. Idéalement, la longueur de la prévision devrait équivaloir à la longueur de la chaîne des conséquences. Mais pareille connaissance de l'avenir est impossible, pour bien des raisons, dans le domaine de l'homme et de la vie. Certes, l'augmentation de la puissance contient déjà en soi l'augmentation du savoir, car elle est pour sa part le fruit et l'application de ce dernier, si bien qu'avec elle s'améliorent également les méthodes, l'acuité et la portée de la prescience. Mais non pas au même rythme que le rayon *d'action* de la puissance comme telle ; et, quand il s'agit de projection dans l'avenir, il reste toujours (et ce d'autant plus qu'on anticipe davantage) un excédent de conséquences dont elle est porteuse par rapport au connaissable et au prévisible. Peut-être en fut-il toujours ainsi, même avec une puissance bien plus modeste, et sans doute cette modestie est-elle justement la raison qui a permis de supposer, de deviner, et de parier sur l'inconnu. Or ce n'est plus le cas. Aujourd'hui, la puissance humaine *et son excédent* par rapport à toute préconnaissance certaine des conséquences ont pris de telles dimensions que le simple exercice quotidien de notre pouvoir, qui constitue la routine de la civilisation moderne — et dont nous vivons tous —, devient un problème éthique.

Nous en arrivons maintenant à la situation actuelle, et aux devoirs d'une éthique du futur qui lui soit adaptée. Dès lors notre discours se fera plus concret. La puissance accrue dont il était question précédemment concernait naturellement la technique moderne. Quantitativement et qualitativement, elle dépasse sans comparaison tout ce que l'homme a pu faire jusqu'ici avec la nature et avec lui-même. Il n'y a pas lieu de s'étendre sur ce point. Ni sur le fait que la technique présente un double visage, qu'elle peut basculer vers le bien comme vers le mal — ou qu'il est même dans la nature de son bien en soi de se transformer par sa seule croissance en un mal ; et qu'à travers les ordres de grandeur, il en va précisément de toute la destinée des hommes sur terre jusque dans un avenir éloigné. On a pris conscience de cette réalité, certes depuis peu de temps seulement, mais avec une netteté qui ne cesse de se renforcer. Pour fonder une éthique du futur, telle que cette évolution l'a rendue nécessaire — donc une éthique assumant la responsabilité de l'avenir humain —, il résulte de ce qui précède qu'il existe deux angles d'attaque ou deux tâches préliminaires : 1) maximaliser la *connaissance* des conséquences de notre agir, dans la mesure où elles peuvent déterminer et mettre en péril la future

destinée de l'homme ; et 2) élaborer à la lumière de ce savoir, c'est-à-dire de la nouveauté sans précédent qui *pourrait* advenir, une connaissance elle-même nouvelle de ce qui convient et de ce qui ne convient pas, de ce qu'il faut admettre et de ce qu'il faut éviter. Bref, de manière positive, une connaissance du *Bien* - de ce que l'homme doit être : à cela peut précisément contribuer une vision anticipatrice de ce qui n'est *pas* permis, mais apparaît désormais pour la première fois *possible*. L'un relève d'un savoir factuel, l'autre d'un savoir axiomatique. Nous avons besoin des deux pour nous assurer d'une boussole pour l'avenir.

Sur le premier point, l'impératif d'une *information* maximale sur les éventuelles conséquences tardives de notre agir collectif, je me permets de renvoyer à ce que j'en ai dit à maintes reprises¹, et me contenterai de souligner ici que la scientificité de la déduction doit se conjuguer à la vivacité de l'imagination, afin que la chose vue à distance exerce sa force sur notre comportement. Il faut tout d'abord que la prescience d'une portée de nos actes susceptible de lui échapper tende à égaler notre puissance, et qu'à partir des effets lointains nous soumettions à la critique ses objectifs proches, même s'ils peuvent ne pas être en soi source d'erreur. Ainsi toute *futurologie* sérieuse, telle que l'exige l'objectif de la responsabilité, devient-elle une branche de la recherche qu'il convient de cultiver en soi et sans relâche, en suscitant la coopération de nombreux experts dans les domaines les plus divers. En confrontant notre puissance avec la synthèse de ses effets futurs, cette méthode va contribuer à dégriser cette connaissance de son ivresse, et à la protéger d'elle-même. Passer de ce qu'on voit au motif qui détermine l'action nécessite le pont du sentiment, lequel suscite en nous la représentation de ce qui vient. La vision de l'avenir au service de l'éthique du futur revêt donc une fonction intellectuelle et une fonction émotionnelle ; elle doit instruire la raison et animer la volonté. Et le péril à éviter doit apparaître, l'effroi qu'il inspire doit nous réveiller, la compréhension des causes qui s'est exercée à le déduire doit servir à le détourner. Nous aurons encore à revenir sur le rôle du sentiment en ce domaine.

L'autre tâche préalable interfère avec la problématique ontologique à laquelle cette étude est consacrée, une doctrine de *l'homme* qui nous indique ce qu'est le *Bien* en termes humains : ce que l'homme doit être, l'enjeu dont il est question à son sujet, ce qui le sert — mais par là même également ce qu'il n'a *pas* le droit d'être, ce qui l'amoindrit et le défigure. Nous avons besoin de ce savoir pour veiller à ce que le Bien humain — toujours menacé de par sa nature — ne soit pas victime du déferlement de révolution technologique. Nouveaux sont les dangers, mais ancien le Bien.

C'est à *l'essence* de l'homme qu'il nous faut emprunter notre connaissance du Bien humain. Nous disposons pour cela de deux sources : *l'histoire* et *la métaphysique*. L'histoire nous enseigne ce que l'homme peut être - l'étendue de ses possibilités : tout ce qui en lui doit être conservé ou peut être corrompu. Car, dans son histoire, « *l'homme* » s'est déjà montré avec ses hauts et ses bas, sa grandeur et sa misère, son sublime et son ridicule. Face à tous les rêves utopiques d'un homme « authentique » et « vrai » qu'il s'agirait d'espérer ou de construire, ou de permettre, voire d'imposer - rêves politico-anthropologiques d'ordre eschatologique, nous conduisant forcément au malheur —, il convient d'opposer que « l'homme » a toujours été là, avec toute cette hiérarchie de ce qu'il est nécessaire d'éviter et de ce qu'il est impossible de dépasser. C'est là que nous pouvons apprendre ce qui vaut la peine chez l'homme : *que* lui-même vaut donc la peine, et que notre essence est digne d'avenir - à savoir, digne de la chance toujours renouvelée que représente la *possibilité* du Bien (nous ne pouvons faire mieux que d'assurer *celle-ci*).

Mais sur le *fondement* de l'humain au sens véritable, et du *devoir* être de l'homme, seule la métaphysique nous instruit, avec la connaissance tout autre qu'elle a de l'essence, une connaissance non pas phénoménologique mais *ontologique*. Philosophiquement, la métaphysique est tombée de nos jours en disgrâce, mais nous ne saurions nous en passer ; aussi nous faut-il nous y risquer à nouveau. Car elle seule est capable de nous dire *pourquoi* l'homme doit être, et n'a donc pas le droit de

¹ Cf. par ex. H. Jonas, *Technik, Median und Etbik* (Technique, médecine et éthique), Francfort-sur-le-Main, 1985, p. 64-66.

provoquer sa disparition du monde ou de la permettre par simple négligence ; et aussi *comment* l'homme doit être afin d'honorer et non pas de rejeter la raison en vertu de laquelle il doit être. Le « pourquoi » obligeant l'humanité à *l'existence* interdit tout d'abord le suicide physique de l'espèce (alors que nul impératif biologique ne s'y oppose) ; la même raison, comme raison du « comment » qui oblige l'humanité à une certaine *qualité* de la vie, et donc charge d'un contenu le fait pur de l'existence, interdit en même temps la désertification morale de celle-ci. Mais le progrès aveugle de la technique nous menace des deux dangers. D'où la nécessité nouvelle de la métaphysique, qui doit, par sa vision, nous armer contre la cécité.

Toutefois, avoir *besoin* de la métaphysique ne signifie pas encore *avoir* aussi la métaphysique en soi, qui demeure plus éloignée que jamais de notre pensée positiviste. Moi non plus je ne la possède pas, inutile de le dire. Un modeste début ouvrant la voie pourrait néanmoins être tiré, me semble-t-il, du principe que nous avons posé avec notre tentative de situer le fondement en nous-même. Ce principe s'énonçait de la manière suivante : l'homme est le seul être connu de nous qui *puisse* avoir une responsabilité. Immédiatement, nous reconnaissons dans ce «pouvoir» davantage qu'une simple donnée empirique. Nous y reconnaissons un critère distinctif et décisif de *l'essence* humaine dans sa dotation en Être. Nous avons ainsi dans cette donnée un principe touchant à l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire à l'ontologie de l'essence « homme », et, de cette manière, précisément un principe de métaphysique — tout d'abord d'une simple métaphysique de l'homme. Voyons comment continuer à partir de là. Par exemple de cette manière : non moins immédiatement que son *essentialité*, nous reconnaissons par intuition, dans cette distinction ontologique de l'homme qu'est sa capacité de responsabilité, une *valeur* dont l'apparition au monde n'augmente pas simplement d'une valeur supplémentaire le paysage de l'Être, auparavant déjà riche en valeurs de vie, mais dépasse par un transcendement générique tout ce qui a existé jusqu'alors. Cela représente une amélioration qualitative de la teneur axiologique de *l'Être en général*, envers lequel, avons-nous dit, nous sommes finalement contraints de par notre responsabilité. Mais, dès lors, la capacité de responsabilité comme telle — en dehors du fait que la détenir engage à l'exercer de cas en cas selon les objets changeants de l'action — devient elle-même aussi *son propre objet*, étant donné que sa détention oblige à perpétuer *sa présence dans le monde*. Cette présence est liée à l'existence de créatures semblablement qualifiées. En soi, la capacité de responsabilité oblige donc chaque fois ses détenteurs à rendre possible l'existence d'autres détenteurs futurs. Pour que la responsabilité ne disparaisse pas du monde — tel est son commandement immanent —, il faut qu'il y ait aussi des humains à l'avenir. C'est ainsi que, derrière tous ses objets contingents toujours autres, la responsabilité dispose constamment d'elle-même comme d'un objet *ontologique*, bien que celui-ci ne s'actualise qu'en cas de menace ontique. Dès lors, il faut qu'elle fasse de sa valeur de représentation dans le monde, pour elle-même et pour sa propre présence dans l'Être, son objectif essentiel. La première condition de cette valeur de représentation, c'est l'existence physique d'êtres humains, donc d'une humanité : d'où résulte précisément, en premier lieu, l'interdiction du suicide physique de l'humanité, ou l'impératif d'empêcher ce suicide. Mais ce n'est là que le début. En effet, bien que la capacité ontologique de responsabilité ne puisse se perdre, l'ouverture psychologique à cette dernière reste une possession acquise historiquement, précaire, susceptible d'être à nouveau perdue collectivement, même quand la raison calculatrice et la puissance qui en découlent survivent avec le sujet biologique. C'est pourquoi la responsabilité de cette capacité de responsabilité, envers elle-même et sa survie dans le monde, inclut — outre l'Être-*là* des humains à venir — leur Être-*ainsi*, de sorte que *l'état* de cette existence ne laisse pas la capacité de responsabilité (liée à la liberté du sujet) perdre conscience d'elle-même. On verrait donc entrer en vigueur le principe invoqué auparavant, selon lequel le « comment » de l'existence ne doit pas contredire le *fondement* de l'obligation morale d'exister. Que pareille chose puisse arriver, de l'extérieur et de l'intérieur, c'est ce qu'illustrent des anti-utopies comme *Le Meilleur des mondes* d'A. Huxley, où l'homme, dépouillé de sa noblesse, continue à vivre non sans un extrême confort. B. F. Skinner, dans *Au-delà de la liberté et de la dignité*, prêche même en faveur de ce genre d'utopie.

Dans ce qui précède, nous avons tenté de déduire métaphysiquement un devoir déterminé de responsabilité, à savoir envers l'avenir de l'homme, à partir du phénomène de la responsabilité elle-

même — « argument ontologique » apparemment circulaire, tirant de l'essence formelle une affirmation de l'existence : en l'occurrence, de la capacité de responsabilité un devoir de responsabilité, visant à maintenir la capacité de responsabilité en soi, cette dernière étant elle-même la donnée originaire de l'expérience.

C'est précisément ce fait d'expérience fondamental qui sauve notre argument du cercle logique trompeur constitué par la célèbre « preuve ontologique » de l'existence de Dieu : à savoir que du simple *concept* de Dieu, incluant l'existence nécessaire (non contingente) en son essence — que de « l'essence » abstraite, donc —, résulte nécessairement l'existence effective. A l'opposé, la capacité de responsabilité, sur laquelle s'édifie notre argument, est d'abord *donnée* comme un fait dans l'expérience ; et si de son essence peut être déduit autre chose, et en particulier le devoir de perpétuer sa propre existence, cela revient à conclure de l'essence à l'existence *exigée*, mais sans raisonnement circulaire de l'essence à l'existence *donnée*. Donc notre argument n'est pas vide.

Mais il ne constitue pas non plus *une preuve*. Car il est lié à certains présupposés axiomatiques non démontrés : en l'occurrence, que la capacité de responsabilité est en soi un *bien*, donc quelque chose dont la présence est supérieure à l'absence ; et qu'il y a en général des *valeurs en soi*, ancrées dans l'Être - c'est-à-dire que ce dernier est objectivement porteur de valeurs.

C'est en particulier pour le premier axiome que nous en avons appelé à l'intuition immédiate. Mais la validité d'une telle intuition peut être contestée, voire se trouver niée par chaque individu en ce qui le concerne. Et tout un chacun demeure libre de considérer *en général* « les valeurs » comme des préférences purement subjectives conditionnées soit par la biologie, soit par les circonstances, et en particulier le sentiment de responsabilité (à l'égal de toute forme de croyance à un devoir) comme une dotation finalisée, favorisée par l'évolution et bénéfique à la survie de l'espèce — dotation qui, en tant que telle, ne confère naturellement pas à l'espèce elle-même de titre plus élevé à la survie que n'importe quelle autre dotation finalisée de n'importe quelle autre espèce animale. Très certainement, l'individu *ne doit aucune obéissance* à « l'impératif » d'une telle programmation biologique - pas plus à celle-ci qu'à l'impératif d'autres héritages de l'évolution, par exemple l'instinct sexuel ou la pulsion agressive —, et il est encore moins vrai que cette disposition, avec laquelle tant d'autres entrent en concurrence, l'engagent envers *l'idée* de l'existence d'une humanité qui se perpétue après lui. Il s'agit là d'un déterminant parmi d'autres, et les déterminations *de facto* font leur œuvre ou ne la font pas. En déduire un devoir est impossible.

Cette combinaison d'un biologisme et d'un subjectivisme des valeurs (à laquelle s'allie sans peine le relativisme historique) n'est en réalité pas récusable. On peut tout au plus lui objecter qu'elle repose *elle aussi* sur des prémisses axiomatiques non démontrées, que je ne puis exposer ici. Les miennes, me semble-t-il, sont un peu mieux élaborées et rendent davantage justice au phénomène de l'« homme » dans son entièreté ainsi qu'à l'Être en général. Mais finalement mon argument ne peut aller au-delà de fonder raisonnablement une *option*, qu'il présente avec sa propre force de persuasion au choix de l'esprit réfléchi. Je n'ai malheureusement rien de mieux à offrir. Peut-être une métaphysique future le pourra-t-elle ?

Mais revenons à notre sujet. La macro-technique recèle en son sein les deux menaces que nous avons mentionnées — l'anéantissement physique et le dépérissement existentiel. La première, de par son potentiel de catastrophes proprement négatif (comme la guerre atomique), la seconde, de par son potentiel de manipulation positif, qui peut conduire à une mise sous tutelle éthique, par exemple à travers l'automatisation de tout travail, le contrôle psychologique et biologique des comportements, les formes de domination totalitaire, voire à travers une modification du reconditionnement génétique de notre nature. En ce qui concerne la destruction de *l'environnement* par une technique tout à fait pacifique, qui est en soi au service de l'homme — une apocalypse rampante au lieu de la soudaine apocalypse nucléaire -, on dira que la menace physique elle-même devient ici existentielle, lorsque, au bout du compte, s'annonce une détresse globale, ne laissant rien subsister d'autre que l'impératif de la survie pure et simple, lui-même dépourvu de toute responsabilité.

Nous voici donc revenus à l'autre élément nécessaire pour fonder une éthique de l'avenir sous le signe de la technique, c'est-à-dire au savoir *factuel* de la « futurologie », ce que nous avons brièvement abordé. Nous affirmions à son propos qu'il devait éveiller en nous le *sentiment* adéquat pour nous inciter à l'action dans le sens de la responsabilité. Il convient d'ajouter quelques mots à propos de cet aspect émotionnel de la vision d'avenir moralement exigée.

Si, comme l'idée s'impose, nous pensons d'abord ici au destin de la nature planétaire conditionné par l'homme, un destin qui nous dévisage depuis l'avenir, il s'avère que le sentiment adéquat est un mélange de peur et de culpabilité: peur parce que la prévision nous montre justement de terribles réalités ; culpabilité parce que nous sommes conscients de notre propre rôle à l'origine de leur enchaînement. Ces terribles réalités, qui ne pourront plus nous frapper nous-mêmes, mais frapperont seulement des générations ultérieures, peuvent-elles véritablement nous inspirer de la crainte ? Personne n'ignore que le spectacle de la tragédie en est capable, et la comparaison avec la scène permet d'ajouter à cette « crainte » la « pitié » anticipatrice vis-à-vis de la postérité condamnée d'avance - mais sans la protection de la pure fiction connue comme telle, protection qu'accorde sans doute le théâtre mais que refuse le réalisme de l'avertissement futurologique. Pourtant, c'est avant tout l'accusation que comporte cet avertissement, montrant ces êtres du futur comme nos victimes, qui nous interdit moralement la distanciation égoïste du sentiment, généralement justifiée par l'éloignement considérable de l'objet : « Cela ne saurait être ! Nous ne pouvons l'admettre ! Nous n'avons pas le droit de le faire », nous crie aux oreilles l'effroi éprouvé devant la vision. Nous voici assaillis par la crainte désintéressée pour ce qu'il adviendra longtemps après nous — mieux, par le remords anticipateur à son égard, et par la honte envers nous-mêmes, pur réflexe de l'honnêteté ainsi que de la communauté générique, même en l'absence de toute sanction métaphysique. Celle-ci est néanmoins pressentie dans le réflexe, et trouve dans ces sentiments spontanés les alliés naturels de son exigence. Ne serait-ce que pour cette raison, le sombre bilan de la futurologie scientifique doit être largement diffusé. Finalement, c'est bien « l'impératif ontologique » clairement reconnu ou obscurément ressenti du devoir être de l'homme qui nous interdit absolument un «Après nous le déluge» — déjà méprisable en soi. Sous l'autorité de cet impératif (à propos de laquelle beaucoup pourront sans doute s'entendre, même sans autre justification), la responsabilité de notre puissance devient une loi contraignante.

Dans tout ce contexte, la puissance joue un rôle complexe et en partie paradoxal. Source du malheur redouté, elle est en même temps le seul moyen de l'empêcher à l'occasion, car il y faut précisément la mobilisation sans réserve de ce même savoir dont découle la funeste puissance. En combattant l'effet, nous renforçons la cause. À l'orgueil naturel qui accompagnait auparavant la possession, la jouissance et avant tout la croissance auto-générée de notre puissance, s'est substituée l'angoisse devant elle. Ce n'est plus comme jadis la nature, mais justement notre pouvoir sur elle, qui désormais nous angoisse — et pour la nature et pour nous-mêmes. D'abord à notre service, cette puissance s'est finalement imposée comme notre maître. Il faut que nous parvenions à exercer sur elle un contrôle dont nous ne sommes pas jusqu'à présent capables, bien que cette puissance soit entièrement l'œuvre de notre savoir et de notre vouloir. Le savoir, le vouloir et la puissance sont collectifs, leur contrôle doit donc l'être également : seuls les pouvoirs publics peuvent l'exercer — par conséquent il sera politique, et cela nécessite finalement un large accord à la base.

Mais de quel type d'accord s'agirait-il, et comment l'obtenir ? Cela reviendrait à consentir à de sévères mesures de restriction par rapport à nos habitudes de consommation débridées - afin d'abaisser le niveau de vie « occidental » de la période récente, ce niveau de vie tant fêté, dont la voracité, avec les déjections qu'elle entraîne, apparaît particulièrement coupable des menaces globales qui pèsent sur l'environnement. Il s'agirait en outre de consentir à l'appauvrissement économique, tout au moins temporaire, qui résulterait d'une telle contraction de la consommation — mais aussi à l'intervention publique dans la sphère la plus privée qui soit, celle de la procréation, à laquelle pourrait contraindre le problème démographique. Tout cela deviendra inéluctable, et plus on tardera, plus ce sera difficile, en raison de la vérité toute simple selon laquelle une terre dont la surface est limitée n'est pas compatible avec une croissance illimitée, et qui veut que la terre ait le dernier mot. Même s'il est facile de comprendre cela, il subsiste un point qui demeure encore énigmatique, à savoir la façon

dont on pourrait obtenir l'appui nécessaire à ces restrictions nécessaires, et les maintenir par des temps difficiles. Les choses sont telles qu'il est nettement plus facile de fonder en théorie l'éthique d'une responsabilité collective face au futur, comme nous avons tenté de le faire, que d'indiquer les moyens de sa réalisation. Toutefois, l'appel au réveil que traduit la fondation de cette éthique, puis la formation de la conscience et l'éducation du sentiment qui peuvent découler de la futurologie pratiquée sous un tel signe, représentent un premier pas.

Jusqu'ici, avec les vecteurs de danger pour l'avenir planétaire inhérents à la puissance technique, nous avons en vue principalement les effets de cette dernière sur *l'environnement*, sur *les conditions* extérieures de la vie future — donc les répercussions qui ne touchent l'homme lui-même qu'indirectement et peuvent devenir catastrophiques à partir du moment où elles l'atteignent globalement. Directement, cette puissance a seulement à traiter des *choses* non humaines (comme l'a montré toute technique, hormis la médecine) ; et dans les estimations portant sur la transformation critique de leur état d'ensemble sur terre — par exemple où se trouvent les seuils critiques, jusqu'où il est permis d'aller plus loin encore, ici où là -, dans ces estimations, donc, le rôle principal revient aux considérations *quantitatives*, avec lesquelles généralement nous tâtonnons encore dans l'obscurité. Mais il existe depuis peu des technologies qui ont aussi pour objet *l'homme directement*, et qui concernent l'être des *personnes*. C'est là qu'apparaissent des questions *qualitatives* où les chiffres ne jouent aucun rôle, et dans lesquelles la décision ne doit pas attendre quelque chose comme la science intégrale de l'environnement, dont nous aurions besoin pour répondre avec une réelle compétence aux questions quantitatives de l'écologie. Lorsqu'il s'agit de notre Être propre, le savoir *essentiel* sur l'homme, disponible à tout instant, suffit et nous dit ce qu'est le *bien* humain, ou ce qui va sûrement à son encontre. Nous pensons principalement aux évolutions dans le domaine de la *biologie humaine*, avec ses nouvelles perspectives pratiques, qu'elle ouvre en particulier à la médecine. Les « faisabilités », qui s'actualisent déjà ou commencent à se manifester, concernent le début et la fin de notre existence, notre venue au monde, la durée de notre vie et notre mort, et même notre constitution héréditaire. Elles touchent par là aux ultimes questions de notre humanité : à la notion du *bonum humanum* au sens de la vie et de la mort, à la dignité de la personne, à l'intégrité de l'image humaine (en termes religieux : de *l'Imago Dei*). À ces questions, il nous faut répondre à la lumière d'une image *valable* de l'homme (et pas seulement de celle en vigueur en ce moment), et pour cela nous avons à nouveau besoin de la métaphysique — non pas d'une métaphysique simplement formelle, comme celle tentée auparavant, qui nous dit pourquoi l'homme doit être, et pourquoi aussi nous en portons la responsabilité, mais cette fois d'une métaphysique à contenu matériel, protégeant l'Être, dont il faut ainsi répondre, de déformations bien concrètes. À cette lumière, nous pouvons aussi aborder *par anticipation* les questions de la technologie humaine, et cela sur le mode catégorique, sans être gênés par l'hypothétique jeu d'énigme des chiffres et des causalités mêlées du monde, qui dominant sur une grande échelle les effets de notre agir. Là où le paradigme isolé doit déjà dire toute sa vérité en partant de l'essence, la rencontre d'une éthique du futur avec la technique peut se produire déjà en avance sur les capacités techniques actuelles, et conduire à des jugements qui engagent. La simple règle approximative d'une « heuristique de la crainte » - prêter l'oreille, en cas de pronostics hésitants, à celui d'entre eux qui a valeur d'avertissement — cède ici la place au jugement sûr, parfaitement indépendant du calcul de *grandeur* portant sur les conséquences : le jugement selon lequel telle ou telle chose (que ce soit à petite ou à grande échelle) n'a tout simplement pas lieu d'être. Si, par exemple, jouer avec la substance héréditaire de l'homme est en soi un crime, ce le sera dès le premier et unique essai, et pas seulement lors de l'application de masse, laquelle est généralement déterminante dans la prise en considération des ravages technologiques, ainsi que des risques biologiques. Mais alors *la recherche* ne posséderait déjà pas la liberté de procéder à de telles expériences, voire de se donner pour objectif une transformation génétique (c'est-à-dire, pour commencer, l'étude de celle-ci) chez l'être humain — et la *liberté de la science* si hautement prisée se heurterait ici à une barrière, sous l'angle de la fin comme du moyen.

Nous touchons là au destin de la liberté, dans la prévision qu'opère notre éthique du futur. Sa mise en discussion, à laquelle nous ne pouvons échapper, paraît susciter des malentendus. Le pronostic

en forme d'avertissement, selon lequel la pression croissante d'une crise écologique mondiale entraînerait le sacrifice non seulement des niveaux de vie matériels, mais aussi des libertés démocratiques, jusqu'à ne laisser subsister finalement qu'une tyrannie prétendant faire œuvre de salut, m'a valu l'accusation de songer à la dictature pour mieux résoudre nos problèmes. Je puis ignorer ce qui relève dans ce cas d'une confusion entre l'avertissement et la recommandation. Toutefois, j'ai dit effectivement qu'une telle tyrannie serait toujours préférable au désastre, et je l'ai donc approuvée moralement pour le cas où ce genre d'alternative se présenterait; mais ce point de vue que je continue à professer, je dois maintenant le défendre devant la cour de justice que j'ai moi-même instituée à travers l'argument principal de cet exposé.

Car n'est-ce pas se contredire que de souhaiter la survie physique au prix de la liberté ? N'avons-nous pas déclaré que la liberté représentait la condition de la capacité de responsabilité — et que cette dernière est une raison pour laquelle l'humanité doit continuer d'exister? Ne violons-nous pas, en admettant la tyrannie comme une alternative à l'anéantissement physique, le principe établi par nous-même : à savoir que le comment de l'existence n'a pas à supprimer son pourquoi ? Nous pouvons faire néanmoins cette effrayante concession au primat de la survie physique, dans la conviction que la *capacité ontologique* de la liberté (elle qui est inséparable de l'essence de l'homme) ne se laisse pas vraiment effacer, mais seulement bannir temporairement de l'espace public. Cette conviction peut s'appuyer sur une expérience bien connue. Nous avons éprouvé que même dans les systèmes coercitifs les plus totalitaires, la faculté de liberté des individus s'anime invinciblement et vivifie notre foi en l'homme. Dans cette foi, nous sommes en droit d'espérer non sans raison que — aussi longtemps que survivront des *êtres humains* — l'image de Dieu continuera également à vivre avec eux, dans l'attente secrète de son heure à venir. Ayant cet espoir - qui a ici la priorité sur la crainte —, nous pouvons même accepter comme prix nécessaire pour le salut physique une pause de la liberté dans les affaires extérieures de l'humanité.

Il s'agissait là, notons-le, de prendre en compte le cas de figure le plus pessimiste, celui que la responsabilité, en cet instant de l'histoire universelle, a justement pour tâche suprême de ne *pas* permettre, de conjurer. C'est en effet l'un des premiers devoirs autoréférentiels du principe de responsabilité que de prévenir, par l'action actuelle dans la liberté, les contraintes futures imposant la non-liberté, afin de laisser ainsi largement ouverte la marge de jeu pour nous-mêmes mais aussi pour nos descendants. Mais il y a bien plus que cela. Il y va de la continuation de l'ensemble de ce prodige qu'est la création terrestre, dont fait partie notre existence d'homme, et devant laquelle la piété humaine s'incline même sans « fondement ». Ici aussi, la foi peut donc précéder, et la raison suivre. Mais la foi réclame cette dernière (*fides quaerens intellectum*), et la raison - du meilleur de ses forces - vient à son aide par des explications, sans savoir ou même sans seulement demander combien la détermination de l'action dépend de sa réussite ou de son échec. C'est par cette profession de foi que nous concluons notre essai ontologique.