

## UNE ÉTHIQUE POUR L'HUMANITÉ?

L'éthique<sup>1</sup> recouvre l'ensemble des exigences qui définissent attitudes et actions prenant inconditionnellement en compte l'humanité du vivant humain. Parce qu'elle suppose une réflexion préalable sur ce qui fait de l'animal humain un homme, l'éthique est coextensive à la démarche philosophique. Elle pose, en commun avec celle-ci, que l'homme est un ζῷον λόγον ἔχον. Qu'elle exprime ses exigences en termes de vertus ou en termes de devoirs, l'éthique suit la courbure et l'humeur de la pensée philosophique. Autant dire que le devenir de l'éthique accompagne l'histoire de la philosophie. De ses origines jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'éthique énonce les principes de conduite d'un vivant dont la présence dans l'univers est, à ses yeux, pérenne comme l'univers. Elle affirme corrélativement l'obligation, pour chaque individu, d'incarner ces principes ici et maintenant. Des origines jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'éthique se profile sur fond d'horizon serein.

Le première secousse sismique s'opère au XIX<sup>e</sup> siècle. La naissance de la philosophie de l'histoire, la découverte de l'évolution de l'espèce et l'invention de l'industrie, ébranlent la croyance en un monde fixe tout en générant la croyance dans les forces du progrès. L'idée d'un dépassement possible de l'humanité prend forme dans la préconisation nietzschéenne du *Surhumain*. L'enracinement de l'éthique dans les lois de l'évolution créatrice, conduit Bergson à soutenir, à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, que la *morale ouverte* prend progressivement le pas sur la *morale close*.

Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle a lieu un tremblement de terre. La barbarie de la civilisation qui, explose en Occident, conduit plusieurs philosophes à déclarer la philosophie impossible ou morte. L'horreur perpétrée oriente le regard sur les risques d'extermination de l'espèce contenus tant dans la nature de l'homme que dans la nature de la technologie. L'éthique se trouve dorénavant dans l'obligation *de penser aux frontières du néant*<sup>2</sup>. Ce «néant» peut être ressenti comme la tentation, inscrite en tout homme, de tuer l'autre homme: telle est la toile de fond de l'éthique de Levinas. Ce «néant» peut être aussi appréhendé comme la possibilité, désormais inséparable des progrès technologiques, de faire périr l'humanité en tant qu'espèce: telle est la perspective de l'éthique de

<sup>1</sup> Tout le long de cette réflexion, je tiendrai pour synonymes les notions d'éthique et de morale.

<sup>2</sup> L'expression est d'Edgar MORIN, *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil/Points, p. 288.

Jonas. *La relation de responsabilité* de Levinas constitue la trame d'une éthique interpersonnelle. *Le principe de responsabilité* de Jonas tisse le fil d'une éthique pour l'espèce humaine.

Je choisis de commencer ma réflexion en discutant la voie de Jonas, car elle me semble labourer le champ de l'éthique de demain. Celle-ci transparait dès aujourd'hui dans la transformation, effectuée par la biogénétique, du règne de la nécessité - le donné irréductible de notre nature sensible - en règne de la contingence - ce sur quoi notre liberté a prisé<sup>3</sup>.

\* \* \*

**Réflexion éthique et principe d'incertitude.** La menace que font peser sur la survie de l'humanité les progrès technoscientifiques est, pour Hans Jonas, d'ordre ontologique. La mutation de l'essence de la technique<sup>4</sup>, en dotant les hommes de la capacité démiurgique d'intervenir dans les processus de la Nature, leur confère du même coup le pouvoir de modifier la nature de la nature humaine. Cette situation met fin au présupposé sur lequel s'est appuyée la philosophie, depuis ses commencements jusqu'à nos jours: le présupposé de la pérennité de l'humanité du vivant humain. La réalité de la manipulation génétique coïncide, de fait, avec la possibilité, pour les hommes, de transformer les traits caractéristiques de leur espèce, autrement dit de modifier leur propre essence.

Dans ces conditions, les progrès prométhéens de la science réclament *une éthique qui empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui*<sup>5</sup>. Jonas recherche les principes de cette nouvelle éthique en faisant la *prévision d'une déformation de l'homme*<sup>6</sup>. Ce faisant, il subordonne sa réflexion éthique à une *idée ontologique* déterminée: l'humanité, telle qu'elle est depuis son apparition dans l'univers, mérite absolument d'être conservée<sup>7</sup>.

Aucun philosophe n'a envisagé de mettre en doute cette idée. Bien au contraire, la négation de l'humanité du vivant humain par le système totalitaire a porté les philosophes de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle à réaffirmer la valeur absolue de l'humanité et l'obligation corrélative autant des États que des individus de tout faire pour la préserver. Nous pouvons, je crois, soutenir sans hésiter que la croyance en la différence essentielle entre l'homme et l'animal est inhérente à la conscience philosophique. Le sens humain de notre existence

3. Cf. Jürgen HABERMAS, reprenant la distinction de Kant, dans *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral? Essais*, Paris, Gallimard, NRF, 2002.

4. Cf. M. HEIDEGGER, *La question de la technique, Essais et Conférences*, Gallimard, 1958.

5. JONAS, *Le principe de responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 49.

7. *Ibid.*, p. 69.

s'accomplit, à nos yeux, dans la mobilisation de nos facultés pour «transcender», d'une manière ou d'une autre, notre «nature» biologique.

Pourtant, les progrès qui alarment Jonas sont, précisément, le fruit de la capacité de transcender la «nature» qui fait notre différence. Les sciences nous apprennent que l'émergence de l'intelligence humaine s'inscrit dans l'évolution cosmique, qui est jusqu'à présent allée dans le sens d'une complexification croissante des organisations. L'histoire des progrès scientifiques et techniques nous amène à constater que notre cerveau, la plus complexe des organisations vivantes, produit une technique qui suit la complexification inhérente à l'évolution naturelle. Générant simultanément la culture et l'effacement de la frontière entre «nature» et culture», la pensée humaine introduit, dans la structure même du *cosmos*, les effets de sa propre complexité.

Vue dans une perspective d'évolution créatrice, la mutation de l'essence de la technique pourrait apparaître comme la dernière en date des mutations de l'évolution bio-cosmique. Et la déformation de l'homme, dont Jonas fait l'horizon de la nouvelle éthique, serait la vision qu'aurait cet auteur d'une transformation aussi inévitable que celles qui ont mené de l'être unicellulaire au cerveau hypercomplexe d'*homo sapiens*.

En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, nous savons que *nous avons changé de monde*. Nous avons perdu à la fois l'éternité et le futur. L'éternité, parce que notre univers, que nous croyions indestructible, s'est avéré, comme nous, mortel. Le futur, parce que les utopies politiques, sur lesquelles nous fondions l'espoir d'une société meilleure, ont été traduites par des «cacotopies» totalitaires. Nous sommes entrés dans l'agonie de la civilisation à laquelle nous étions habitués depuis des millénaires, et nous avons à repenser notre condition à partir d'un terrain irréversiblement mouvant et incertain<sup>8</sup>.

J'essaierai de poser le problème de notre responsabilité éthique dans le contexte créé par le *Prométhée définitivement déchaîné*<sup>9</sup>. Je prendrai le risque d'opposer à l'argumentation de Jonas la question: l'humanité mérite-t-elle d'être conservée telle qu'elle est? Et aussi de questionner l'idée de Teilhard de Chardin: l'homme est loin d'avoir achevé la courbe biologique de sa croissance; l'humanité poursuit, à travers ses avancées scientifiques et techniques, *l'anthropogénèse* en s'acheminant vers un *au-delà de l'homme*<sup>10</sup>. Je placerai l'ensemble de ma réflexion sous le principe de l'incertitude.

Le principe d'incertitude ne conduit ni au scepticisme ni au désengagement. Il stipule l'exigence d'une radicalisation théorique des questions en mettant à l'abri du dogmatisme. Il oblige chacun d'entre nous à réfléchir ses décisions

8. E. MORIN, *op.cit.*, «La perte de l'éternité et du futur concerne le domaine de l'expérience physiquement possible, en laissant dehors celui de l'expérience intérieure».

9. H. JONAS, *op.cit.*, Préface.

10. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *La place de l'homme dans la Nature*, Paris, Albin Michel, Espaces Libres, 1996.

hors de la binarité du «ou bien ou bien». Nous sommes entrés dans une phase d'*intranquillité*<sup>11</sup> morale, qui nous sommes de rester éveillés.

**Misère et grandeur de l'humanité: obligation d'assurer la survie indéfinie de l'humanité?** Centrée sur l'analyse des progrès technologiques, la réflexion de Jonas s'alimente à la même source ténébreuse que la pensée de Hannah Arendt: la production industrielle de la mort, preuve que *l'impensable* est arrivé<sup>12</sup>. L'élaboration de *l'éthique d'avenir*<sup>13</sup> a lieu dans le croisement de deux données différentes: la modification récente de la relation de l'homme à la nature et l'usage que des hommes ont fait et peuvent toujours faire de la technique. Le spectre de l'horreur réalisée semble hanter la prévision jonasienne du futur. La *banalité du mal*, le fait que le pire advient dès lors qu'un homme oublie d'exercer son jugement<sup>14</sup>, porte Jonas à fonder *l'éthique de la civilisation technologique* sur la peur du *malum imaginé*<sup>15</sup>.

L'invention de l'énergie nucléaire, en rendant possible la modification des processus naturels eux-mêmes, renverse la relation de l'homme à la nature. En absorbant le naturel dans l'artificiel de son invention, l'homme *engendre une nouvelle espèce de «nature»*, qui est un *artefact total*. *Les œuvres de l'homme, devenues monde*, rendent la présence de l'homme sur terre incertaine. Alors qu'autrefois la perpétuation de l'espèce humaine allait de soi et n'interpellait guère la conscience morale, elle devient dorénavant objet d'obligation. L'obligation de garantir pour l'avenir la présence de ces vivants doués de conscience que sont les hommes<sup>16</sup>.

Cette obligation fondamentale définit les impératifs de *l'éthique du futur*, en distinguant sensiblement celle-ci de l'éthique traditionnelle, dont fait partie celle de Kant. La nouvelle éthique inclut le devoir de respecter la nature, autrement dit de faire en sorte que celle-ci demeure telle que l'homme puisse physiquement y naître et se développer. Elle élargit le devoir de respecter autrui des contemporains aux générations à venir, autrement dit elle implique une relation de non-réciprocité<sup>17</sup>, qui nous oblige de créer aujourd'hui les conditions d'une *survie indéfinie de l'humanité sur terre*<sup>18</sup>.

Ces nouveaux impératifs renvoient à une présupposé qui rompt avec la

11. Le terme de Fernando Pessoa (*Le livre de l'intranquillité*) me paraît convenir à l'état actuel de notre conscience dès lors qu'elle se pose des problèmes d'ordre éthique.

12. L'ensemble de l'œuvre de H. Arendt s'articule autour de l'effort de comprendre «ce» qui s'est passé.

13. H. JONAS, *op.cit.*, p. 47.

14. H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, I, Paris, P.U.F., 1981, p. 19. Cf. *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1966.

15. H. JONAS, *op.cit.*, pp. 48-50.

16. *Ibid.*, pp. 29-30.

17. *Ibid.*, p. 64.

18. *Ibid.*, p. 31.

morale kantienne. L'une des originalités de Kant par rapport aux morales traditionnelles avait été de dissocier la moralité de la connaissance. Au regard de Kant, tout individu humain, du simple fait qu'il est doué de raison, fait l'expérience du devoir et est, par conséquent, capable d'agir moralement. Dans la perspective de Jonas, l'obligation éthique suppose la connaissance sous sa double forme de savoir factuel et de calcul des probabilités. Pour pouvoir respecter l'environnement en vue de la subsistance future de l'humanité, il est nécessaire, non seulement de connaître les effets lointains de la technique actuelle, mais aussi d'opérer une minutieuse pesée des risques<sup>19</sup>. En somme, l'éthique du futur, même si elle doit devenir la préoccupation de chacun d'entre nous, tend à concerner essentiellement ceux qui, par la place qu'ils occupent dans la société, ont pouvoir d'influence. Nous pourrions reprendre, en l'élargissant, la formule de Max Weber. Il s'agit surtout d'une *éthique de la responsabilité, pour le savant et pour le politique*<sup>20</sup>.

L'obligation du savoir factuel associé au savoir incertain des possibilités<sup>21</sup>, présupposée par le principe de responsabilité tel que le conçoit Jonas, implique le pessimisme méthodologique. Parce que les hommes sont capables du pire et que la technologie augmente exponentiellement le potentiel du pire, il est éthiquement indispensable de *prêter davantage l'oreille à la prophétie du malheur*<sup>22</sup>. En stigmatisant violemment les utopies du bonheur et les philosophies du progrès, Jonas oppose *le principe de responsabilité* au *principe d'espérance* d'Ernst Bloch. Plus radicalement, Jonas pose que le méliorisme, qui est la prise de grands risques pour l'amélioration des conditions de vie de l'homme, est à bannir d'une éthique dont le souci central est la préservation de *l'essence de l'homme dans son intégralité*<sup>23</sup>.

Cette manière d'envisager à la fois l'objet et la méthode de la responsabilité morale soulève, à mon sens, trois questions. Les deux premières concernent l'objet de la responsabilité, la troisième, concernant simultanément l'objet et la méthode, ouvre sur une hypothèse.

Première question. Quelle est *l'essence* de l'homme? À travers ce qu'en dit Jonas, cette essence coïncide avec la capacité de produire *un univers moral au sein du monde physique*<sup>24</sup>. Plus largement, l'essence de l'homme consiste dans la vie de l'esprit dont la nature humaine est capable. Cette *vie de l'esprit*, qu'étudie H. Arendt, la philosophe la plus proche et la plus complémentaire de Jonas<sup>25</sup>, comporte trois volets: le *penser*, le *juger* et le *vouloir*. Une pensée qui se maintient

19. *Ibid.*, pp. 17-63.

20. M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1953.

21. *Ibid.*, p. 52.

22. *Ibid.*, p. 54.

23. *Ibid.*, pp. 61-62.

24. *Ibid.*, p. 29.

25. S. COURTINE-DENAMY, Hans Jonas - Hannah Arendt, Histoire d'une complémentarité, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996.

dans l'abstraction, qui n'exerce pas son jugement pour comprendre les événements, est une pensée capable de conduire à l'extermination de l'humanité. La «grandeur» de l'homme, ce en raison de quoi l'espèce humaine mérite d'être intégralement et indéfiniment conservée, est en même temps porteuse d'un danger de mort pour l'humanité. Les puissances de mort sont quantitativement plus nombreuses que les puissances de vie. À preuve, Arendt consacre la plus grande partie de son œuvre à l'examen du phénomène de masse. Le phénomène de masse est non seulement source du système totalitaire, mais aussi de cet autre système destructeur du jugement qu'est la culture de masse<sup>26</sup>. Certes, Arendt contrebalance les puissances de la mort par ce miracle qu'est la naissance de chaque enfant<sup>27</sup>. Les puissances de la vie seraient, miraculeusement, plus fortes que celles de la mort. Il reste que cet «optimisme ontologique», que Jonas partage entièrement<sup>28</sup>, ne permet pas à celui-ci de miser sur le meilleur de l'homme. N'est-ce pas la «grandeur» de l'essence pensante de l'animal humain qui impose, paradoxalement, une éthique qui fonde ses principes sur le pari de sa «misère»?

Deuxième question. Faisant infatigablement la preuve de sa capacité de mal agir, de réduire la raison à son usage instrumental et d'instrumentaliser, voire d'anéantir des populations entières, l'humanité mérite-t-elle d'être sauvegardée indéfiniment telle qu'elle est? Une amélioration de l'humanité ne pourrait-elle pas être envisagée? Il est vrai que ni le message chrétien de la fraternité, ni les morales du respect d'autrui, ni la déclaration des droits de l'homme n'ont empêché la conception, et la mise en œuvre, de la «solution finale». Pour autant, pouvons-nous nier la prise de conscience et la volonté d'un mieux faire qui traverse l'histoire de l'humanité? Et si nous admettons cette tendance, pouvons-nous affirmer qu'elle ne cesse d'exister dès lors qu'elle est confrontée au *Prométhée déchaîné*? Ne pourrions-nous pas faire le pari de la naissance, à travers les progrès, d'une espèce vivante consciente meilleure que l'humanité?

Troisième question et hypothèse. Au lieu de concentrer nos efforts à limiter notre *rôle démiurgique*<sup>29</sup>, ne pourrions-nous pas faire confiance en l'évolution créatrice de la vie dont le propre est de résoudre les problèmes qu'elle pose<sup>30</sup>?

---

26. Nous pourrions ici reprendre l'idée d'un totalitarisme indolore produit par les démocraties libérales, dont Herbert Marcuse étudie le fonctionnement dans *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 27-43.

27. *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Agora, 1983, p. 314: «Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, «naturelle», c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance».

28. H. JONAS, *Agir, connaître, penser*, contribution à l'œuvre philosophique de H. Arendt, dans *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996.

29. *Le principe de responsabilité*, p. 42.

30. La confiance que Bergson fait à la créativité de l'*élan vital* pourrait être élargie à la créativité de l'homme, dernier né de l'évolution. Nos tâtonnements et nos erreurs, destructeurs par endroits,

Cette confiance ne serait pas un laisser-faire donné au libéralisme économique, qui transforme tout en marchandise, et aux apprentis sorciers, indifférents au sort de la conscience. Elle serait plutôt une sorte d'acte d'humilité qui admettrait le dépassement possible de l'essence humaine telle qu'elle s'est, depuis l'apparition d'homo sapiens jusqu'à nos jours, actualisée. Il ne s'agirait pas de sombrer sans l'euphorie positiviste, qui croit religieusement dans le progrès. Il s'agirait de situer les progrès dans la cosmogénèse, dont l'humanité n'est peut-être qu'une étape...

Située au croisement de la barbarie de la deuxième guerre et des progrès prométhéens de la science, la réflexion de Jonas souscrit implicitement à l'idée judéo-chrétienne selon laquelle, avec la création de l'homme, la création s'est achevée.

**L'aventure humaine: obligation de révolutionner l'évolution?** Penseur chrétien, Pierre Teilhard de Chardin porte cependant sur les progrès un regard très différent. Cette autre manière de regarder lui vient d'une culture scientifique, qui lui permet d'inscrire les inventions techniques dans le processus d'évolution de l'univers. Seul animal à avoir franchi la barrière biologique pour pénétrer dans le domaine psychosocial, l'homme est ce vivant conscient qui poursuit, au travers de ses productions, l'évolution cosmique. Régie par la grande loi *biologique de complexification*<sup>31</sup>, l'humanité accélère et intensifie, à travers les progrès techno-scientifiques, le mouvement de *cérébralisation*<sup>32</sup>, de *montée de conscience*<sup>33</sup>, de *spiritualisation* inhérent à l'univers<sup>34</sup>. Étape décisive de la *cosmogénèse*, *flèche montante de la grande synthèse biologique*<sup>35</sup>, l'humanité est actuellement en train de conduire l'univers au seuil d'une nouvelle naissance. Le signe de ce nouvel âge en train de poindre se reconnaît au fait que, moyennant toutes ces connexions mises en œuvre par l'art des hommes, la Terre est *définitivement cerclée par l'Esprit*<sup>36</sup>.

La sérénité avec laquelle Teilhard envisage l'avenir de l'homme lui vient d'un regard qui plonge dans le plus lointain passé. Vu à partir de son commencement, à travers ses tâtonnements et tout le long de ses transformations, l'univers laisse apparaître son aspiration à la sur-vie. Non pas simple conservation de la vie, mais élan vers un plus vivre<sup>37</sup>. L'histoire de l'évolution offre un assise inébranlable à la

---

contribueraient, comme les tâtonnements et les erreurs de la nature, à la complexification de l'énergie spirituelle.

31. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil/Points, p. 36.

32. *Ibid.*, p. 140.

33. *Ibid.*, p. 170.

34. *Ibid.*, pp. 159-180. La *spiritualisation de l'univers* est le thème récurrent, présent dans tous les ouvrages de Teilhard de Chardin. L'esprit est à prendre au sens large d'intelligence.

35. *Ibid.*

36. *L'énergie humaine*, Paris, Seuil/Points, p. 50.

37. *Ibid.*, p. 182: «Non, ce n'est pas d'un effort désespéré pour "survivre" – c'est d'une volonté tenace de "plus vivre" qu'est née l'humanité».

foi en la valeur du monde<sup>38</sup>. Cette foi est à la base d'une éthique qui fonde l'obligation morale dans le courant cosmique. Situé au point où l'évolution a pris d'elle-même une conscience réfléchie, l'homme doit, par ses actes, assurer, rationnellement, le progrès du monde<sup>39</sup>. L'agir éthique puise son inspiration dans la connaissance scientifique. Celle-ci nous apprend que, comme toute espèce vivante, l'espèce humaine aura une fin. Mais elle nous apprend aussi que la spiritualisation de l'univers est un phénomène irréversible<sup>40</sup>. L'au-delà de l'humain sera une réalité douée d'une conscience supérieure<sup>41</sup>.

Les progrès techniques contribuent nécessairement, selon Teilhard, à la réalisation de ces sens. La possibilité d'intervenir sur les ressorts de l'hérédité, du développement verveux et de la détermination des sexes est, pour nous, un extraordinaire moyen de participer à la préparation de l'au-delà de notre humanité. Bien que soulignant l'importance des risques, qui exige de la part des hommes une extrême précaution, Teilhard affirme que c'est sur ce terrain, le terrain des manipulations génétiques, éminemment, qu'il nous faut «tout» essayer jusqu'au bout<sup>42</sup>. L'homme, pour être homme, doit avoir humainement tout essayé jusqu'au bout<sup>43</sup>.

S'il est philosophiquement difficile de souscrire à la mystique chrétienne sur laquelle s'achève l'œuvre de Teilhard, nous pouvons, je crois, retenir ce qui constitue le ressort de son éthique. Le pivot de cette éthique coïncide avec la place<sup>44</sup> provisoire et décisive de l'humanité dans une cosmogénèse le long de laquelle le meilleur est à la fois à venir et à préparer. Dans cette perspective, l'agir actuel des hommes ne saurait, sans déroger à la loi de l'univers, obéir à l'obligation que lui assigne Jonas: maintenir intégralement et indéfiniment la survie de l'humanité. Dans cette perspective, l'agir actuel des hommes devrait obéir à l'obligation que suggère Edgar Morin: notre responsabilité d'hommes consiste à *prendre en charge l'aventure biotique pour la conduire au-delà*<sup>45</sup>.

L'éthique de Teilhard, en plaçant le fondement initial de l'obligation dans le

38. *Ibid.*, p. 50.

39. *Le phénomène humain*, p. 222.

40. *Ibid.*, p. 165. Cf. également ERNST JÜNGER, *Le mur du temps*, Paris, Folio/Essais, p. 139: Les réseaux de la communication ont entouré la terre d'une *nouvelle peau, tissée d'images, de pensées, de mélodies, de signaux et de messages*. Cette peau est une étape de la spiritualisation de la terre, en dépit même des contenus. Et aussi JOEL DE ROSNAY, *L'homme symbiotique*, Paris, Seuil/Points: l'artifice est devenu nature, dans la mesure où l'homme biologique est en même temps et inextricablement un homme électronique (*bionique*) qui a externalisé son système nerveux et l'a étendu à la planète tout entière.

41. Plus complexe, plus ouverte, plus aimante, plus solidaire.

42. *L'énergie humaine*, p. 168 et pp. 161-173.

43. Débat entre Teilhard de Chardin et Gabriel Marcel, 21 janvier 1947, C. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin, Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958.

44. Cf. *La place de l'homme dans la nature*.

45. Edgar MORIN, *Journal de Californie*, Paris, Seuil/Points, 1970, p. 148.

courant cosmique<sup>46</sup> et en inscrivant sa texture dans l'étoffe de notre univers, nous livre à un avenir totalement incertain pour la raison. Une telle incertitude appelle de notre part un acte de foi, que nous soyons chrétiens ou pas. L'objet de cette foi est le «sens», à la fois finalité et signification, de l'évolution. Et l'élaboration *d'une morale du mouvement*<sup>47</sup>, qui s'aventure à tout essayer tout en veillant à respecter l'humanité de l'autre homme, exige que ceux de nos choix qui engagent l'avenir de l'homme soient éclairés par la science. Nous voici, je crois, confrontés aux limites de la morale de Teilhard. Une morale, qui puise son élan dans le «divin univers»<sup>48</sup> et son cheminement dans les connaissances scientifiques, n'exclut-elle pas de l'agir éthique tous ceux qui n'ont pas accès à ces savoirs ou qui ne partagent pas cette foi?

L'éthique de Jonas, en défendant la pérennité de l'essence de notre humanité et en prescrivant une démarche de précaution éclairée par la connaissance, nous enferme dans les raisons de notre raison. Une éthique à ce point méfiante et prudente à beaucoup d'affinités avec l'intelligence telle que Bergson la décrit<sup>49</sup>. Faculté de fabriquer des instruments artificiels, d'organiser efficacement le donné, de reconstituer avec du donné et d'anticiper le futur en fonction de ce qu'elle connaît déjà, l'intelligence est, comme l'instinct, immobiliste et conservatrice. L'intelligence ne se représente clairement que l'immobilité<sup>50</sup>, elle n'admet pas l'imprévisible<sup>51</sup>. Caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie<sup>52</sup>, l'intelligence, pénétrée par l'instinct dont elle ne s'est jamais départie, produit une morale close<sup>53</sup>. Nous voici, je crois, en face des limites de l'éthique de Jonas. Une éthique qui mise sur la raison éclairée et dont la méthode heuristique est la peur, n'est-elle pas commandée par l'instinct de conservation de l'humanité en tant qu'espèce animale?

Chacun d'entre nous peut, individuellement, préférer l'un ou l'autre de ces deux éthiques. Mais nous sommes arrivés à un moment de notre histoire où nous avons tous<sup>54</sup> à nous poser la question: quelle éthique pour l'humanité? À ce stade

46. *L'énergie humaine*, p. 37.

47. *L'énergie humaine*, pp. 138-142.

48. La croyance en une évolution finalisée pose inévitablement la «divinité de l'univers», que celle-ci soit pensée à la manière des Stoïciens, de Spinoza (*Deus sive Natura*), de Bergson (*l'énergie spirituelle*) ou à la façon de Darwin (*On peut prouver, je crois, qu'il existe à l'œuvre une puissance infailible (un Être qui continuerait pendant des millions d'années à choisir dans un but unique: que ne pourrait-il faire?)*), une *Selection naturelle qui choisit exclusivement dans l'intérêt de chaque être organisé*. Dans *Lettre à Asa Gray*, 1857, citée par A. LANGANAY, *Les Cahiers de Science et Vie*, n° 6, décembre 1991, pp. 15-16).

49. *L'évolution créatrice*, P.U.F., Paris, Édition du Centenaire, 1970, pp. 609-635.

50. *Ibid.*, p. 627.

51. *Ibid.*, p. 633.

52. *Ibid.*, p. 635.

53. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., Édition du Centenaire, 1970, pp. 1016-1029.

54. Le développement des «comités d'éthique» montre que les questions éthiques débordent les options des consciences individuelles.

de nos connaissances, nous avons sans doute à dépasser notre première préférence pour subordonner les conditions de notre choix à l'exigence fondamentale de la pensée complexe<sup>55</sup>: sortir du «ou bien ou bien» en cherchant l'articulation par laquelle les contraires deviennent complémentaires l'un de l'autre. Plus précisément, nous avons à nous interroger grâce à Jonas et Teilhard. Comment maintenir la tension entre prudence et audace? Comment risquer sans sombrer? Comment traduire, en actes, la dialectique de la méfiance et de la confiance? Comment révolutionner notre évolution en y inscrivant le double sens du bouclage et de bond en avant?

**L'éthique en aporie?** La difficulté de traduire la pensée complexe en action réside, à mes yeux, dans la préséance factuelle du présent sur l'avenir. Cette préséance situe les relations humaines dans une perspective de contemporanéité qui rend possible le rapport de réciprocité. Si la possibilité objective d'intervenir sur le génome soulève, de façon inédite, le problème de la liberté<sup>56</sup>, le traitement pratique de cette possibilité me semble devoir répondre à l'exigence communicationnelle telle que la définit Habermas. Ce qu'il y a d'éthiquement irrecevable dans la programmation génétique dirigée par l'homme, ce n'est pas la modification de *la nature de départ*. L'individu qui naît avec un génome modifié est doté, autant qu'un autre, d'un *destin naturel*. L'irrecevable dans la transformation génétique, c'est qu'elle n'ouvre aucun *espace de communication* dans lequel la personne dont le génome a été manipulé pourrait s'adresser pour reprendre, par la voie de l'appropriation critique, ce qui a été fixe, pour lui, de façon instrumentale<sup>57</sup>.

Le vivant humain se caractérise par *l'appropriation autocritique de l'histoire de sa formation*<sup>58</sup>, elle même indissociable d'une relation d'égal à égal avec tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont tissé et tissent encore les fils de cette existence. Priver un être humain de la réciprocité intersubjective dans laquelle advient l'éclairement dont il a besoin pour assumer sa vie, lui barrer le chemin de la communication sur un point aussi essentiel que *le pouvoir d'être soi-même*<sup>59</sup>, c'est porter atteinte à *sa dignité humaine*<sup>60</sup>. La remarque de

55. Ce concept a été élaboré et longuement analysé par Edgar Morin.

56. J. HABERMAS, *op.cit.*, p. 25: «Cette possibilité, catégorialement nouvelle, qui nous est donnée d'intervenir sur le génome humain, voulons-nous la considérer comme un accroissement de liberté qui requiert d'être réglementé, ou comme une autorisation que l'on s'octroie de procéder à des transformations préférentielles qui n'exigent aucune autolimitation?».

57. *Ibid.*, pp. 94-95.

58. *Ibid.*, p. 28.

59. *Ibid.*, p. 15, référence à Kierkegaard.

60. *Ibid.*, pp. 54-55. L'exigence communicationnelle pourrait s'appliquer aux mesures non prises pour préserver l'environnement. Les intérêts économiques ou les inconsciences de la génération actuelle sont imposés aux générations futures alors que celles-ci seront de fait dans l'impossibilité de riposter.

Habermas a le mérite de rappeler l'éthique au *hic et nunc* dont Jonas l'avait détournée. Quand même les progrès technologiques orientent notre regard vers l'avenir, l'éthique ne saurait, sans se nier elle-même, se définir comme *éthique du futur*. La réciprocité n'est-elle pas le cœur de l'éthique<sup>61</sup>?

Nous voici dans l'impasse. Ayant la responsabilité de conduire l'aventure biotique au-delà de son état actuel de complexité, l'homme serait obligé, à l'égard de ses contemporains, de ne pas tout essayer jusqu'au bout. Chose contraire à sa nature, puisque l'homme ne peut limiter sa volonté de savoir, qui est aussi une volonté de pouvoir<sup>62</sup>. Chose contraire à l'évolution créatrice elle-même, dont Bergson évoque la caractère inachevé. Au regard de Bergson, l'évolution aurait connu, avec l'apparition de l'homme, un arrêt provisoire, auquel les progrès technologiques mettraient fin, en triomphant sur la pesanteur matérielle qui retenait le développement des forces de l'esprit<sup>63</sup>.

*C'est dans l'impasse que se trouve la solution*, dit un proverbe Chinois. Je propose que nous cheminions dans cette impasse. Je propose aussi que notre cheminement aille au-delà des problèmes posés par les biotechnologies, que nous adoptions notre tâtonnement au bricolage, ondoyant et divers, de l'évolution des vivants<sup>64</sup>. Si nos progrès nous donnent la possibilité d'intervenir directement sur le génome humain, ils produisent en même temps un environnement qui, fonctionnant comme un immense système nerveux enveloppant et traversant notre corps, oblige nos cerveaux à des adaptations inédites jusqu'ici. Notre réflexion éthique doit suivre ce que notre connaissance découvre: les articulations d'une réalité un et infiniment complexe.

\* \* \*

Ma réflexion s'achève sur deux suggestions, accompagnée chacune d'une

---

61. Il serait intéressant de reprendre cette notion sous le double éclairage de Jonas et de Habermas. Pour Jonas, penseur de la responsabilité, l'absence de réciprocité est l'une des caractéristiques de l'éthique du futur. Pour Habermas, penseur de la communication, la réciprocité est inséparable de l'éthique.

62. Je crois que si, du point de vue de l'individu, la volonté de savoir ne s'accompagne pas forcément, de volonté de puissance, du point de vue de l'humanité il est impossible de les dissocier. Aucune loi, aucun principe moral n'a pu, jusqu'à nos jours, barrer définitivement la route aux applications d'une invention scientifique.

63. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1245: «Mais voici que l'intelligence, haussant la fabrication de ses instruments à un degré de complication et de perfection que la nature(...) n'avait même pas prévu, déversant dans ses machines des réserves d'énergie auxquelles la nature n'avait même pas pensé (...), nous a dotés de puissances à côté desquelles celles de notre corps comptent à peine: elles seront illimitées, quand la science saura libérer la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable. L'obstacle matériel est presque tombé. Demain, la voie sera libre, dans la direction même du fouffle qui avait conduit la vie au point où elle avait dû s'arrêter (= l'homme, ce que la nature avait pu faire de plus complet, c'est-à-dire un corps qui comportait une intelligence fabricante et, autour d'elle, une frange d'intuition)».

64. Cf. François JACOB, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981.

interrogation.

Ma première suggestion est d'orienter notre attention sur l'importance singulière que prend, aujourd'hui, le libéralisme économique. La singularité de cette importance n'est pas dans le fait que les intérêts capitalistes dominent le monde, mais dans la croyance, systématiquement diffusée, que le système existant est irréductible. L'avis de décès des idéologies, qui a marqué le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, a été l'acte de naissance masqué de la nouvelle idéologie. Cette idéologie dit que le «réalisme», c'est de se conformer à «ce qui est». Ce qui «est» a la consistance et la permanence de l'être, tel que les philosophes d'autrefois le concevaient. «Est» la démocratie libérale et son corollaire, le libéralisme économique. Démocratie économiquement libérale est le système politico-économique définitif<sup>65</sup>. Comme l'«être» est «valeur», l'idéologie postule que ce système mérite d'être répandu dans le monde entier.

Souscrire à ce «principe de réalité», n'est-ce pas nier la fondation même de l'éthique qui exige le respect de l'être et non le culte de l'avoir? En revanche, soustraire toute décision majeure à l'intérêt économique, n'est-ce pas à la fois honorer l'illimitation inhérente à la curiosité humaine et exercer une liberté responsable? Dire non à l'eugénisme libéral, c'est dire non à des interventions dont l'objectif serait de satisfaire ceux qui ont les moyens financiers de s'offrir des rejets selon leurs préférences. Dire non aux industries destructives de l'environnement humainement vital, c'est dire non à des transformations qui servent des intérêts financiers sans égard à l'équilibre planétaire.

La question devient pratique. Comment dire non dans un monde qui, malgré la mondialisation des moyens de communication (ou à cause de cette mondialisation elle-même), dissout les liens entre communautés et individus? Comment dire non dans un monde tragiquement inégalitaire qui réduit au silence autant ceux qui sont rivés à la préoccupation de la survie que ceux qui sont engourdis par l'habitude ou la quête du confort? Qui dira non, quand les instances politiques sont suspendues aux intérêts financiers et alors que les individus sont loin de pouvoir constituer *une ronde tout autour du monde*?

Ma deuxième suggestion concerne la nature même de l'éthique. Qu'elle soit close ou ouverte, l'éthique est au service de la survie de l'humanité. Le lien entre morale close et survie est évident. Le commandement «tu ne tueras pas» vient compléter l'interdit social du meurtre en s'attaquant, non plus au passage à l'acte, mais à la conscience qui serait tentée de l'accomplir. Le lien entre la morale ouverte et la survie, pour être moins apparent n'existe pas moins pour autant. L'appel à la «fraternité universelle» élargit la communauté humaine à

---

65. Cette idée est, entre autres, développée par Francis Fukuyama dans son livre *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992. Il reste que, lu attentivement, cet ouvrage a l'avantage de révéler les contradictions «psychologiques» internes dont ce système, que son auteur estime irréversible, est susceptible de périr...

l'ensemble de l'espèce en suggérant à la conscience individuelle de tenir compte de l'interdépendance effective de tous et de tout. Dans tous les cas, l'éthique vise la subsistance d'une espèce dont l'instinct de conservation est perverti par une intelligence que sa complexité éloigne de la nature.

Reconnaître que toute éthique vise, par son essence même, la subsistance de l'espèce humaine telle qu'elle est n'est-ce pas en même temps comprendre la faiblesse de la réflexion morale dans les philosophies qui envisagent un au-delà physique de l'humanité? Affirmer l'émergence à venir d'une espèce au cerveau différent du nôtre n'est-ce pas assumer le risque d'un bouleversement complet des principes moraux tels que nous les avons, jusqu'à ce jour, connus? Car l'évolution fait fi tant des vies individuelles que des survies des espèces. Faire confiance à l'émergence d'un vivant supérieur, c'est quelque part accepter de défaire les principes qui régulent la conscience du vivant que nous sommes.

La question devient angoissante. Vers quel *post humain*<sup>66</sup> irons-nous si nous regardons plutôt du côté des surprises de l'évolution que de celui des périls du progrès? Je clos provisoirement ma réflexion en citant le texte énigmatique sur lequel s'achève le dernier ouvrage de Bergson. Ce texte relie la part de la liberté humaine dans l'évolution créatrice et l'au-delà de l'humanité que cette évolution engendrera.

*«L'humanité gémit, à demi écrasée, sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle ensuite de voir si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre un effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux<sup>67</sup>».*

Eugénie VEGLÉRIS  
(Paris)

---

66. Les suggestions faites par F. Fukuyama concernant notre cheminement vers le *post-humaine* sont, à mes yeux, décevantes (cf. *La fin de l'homme*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2002).

67. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1245.

**ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΤΗΤΑ;**

## Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ πρόοδος τῆς τεχνολογίας παρέχει πλέον στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀντικειμενικὴ δυνατότητα παρέμβασης στὴν ἴδια του τὴ φύση. Προβλέποντας τὸ χειρότερο, δηλαδή τὴν ἐξαφάνιση τῆς ἀνθρωπότητας, ὁ Hans Jonas βασίζει τὴν «ἠθικὴ του ὑπευθυνότητα» στὴν ὑποχρέωση τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὀρίσει ὡς κριτήριον τὴν ἐπιλογὴ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἀνθρώπινης ὄντοτητας. Δείχνοντας ἐμπιστοσύνη στὴν κοσμικὴ ἐξέλιξη ὁ Teilhard de Chardin θεωρεῖ τὴ διαδοχικὴ ἀλλαγὴ ποὺ ἡ τεχνολογία ἐπιφέρει στὴ φύση σὰν παραγωγικὴ ἔννοια ἀνώτερου εἴδους συνείδησης καὶ ἐνθαρρύνει νὰ ἐπικεντρώσουμε τὶς προσπάθειές μας στὴν προετοιμασία τῆς νέας πνευματικῆς αὐτῆς ὄντοτητας. Ἡ συζήτηση τῶν δύο ἀντίθετων αὐτῶν ἀπόψεων καὶ ἡ παραδοχὴ, μεταξὺ ἄλλων, τῶν στοχασμῶν τοῦ Jürgen Habermas ἀνοίγει, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἕναν δρόμο γιὰ τὴν ἐπανεξέταση τῶν ἀρχῶν τῆς κλασσικῆς ἠθικῆς, ὅπως αὐτὴ συγκροτήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μέχρι τὸν Kant.

E. VEGLÉRIS

