

# Politique de Cassandre : une philosophie de la peur comme éthique de la responsabilité

Jean-Christophe Mathias, *Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3, France*

- *La guerre de Troie n'aura pas lieu, Cassandre !*  
- *Je te tiens un pari, Andromaque.*  
- *Cet envoyé des Grecs a raison. On va bien le recevoir.*  
*On va bien lui envelopper sa petite Hélène, et on la lui rendra.*  
- *On va le recevoir grossièrement. On ne lui rendra pas Hélène.*  
*Et la guerre de Troie aura lieu.*

Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 1, 1935.

*Il n'y aura pas de guerre cette année.*  
Benito Mussolini, *Le Figaro*, 21 avril 1935.

## Introduction

Notre propos se fonde sur le postulat de la nécessité d'une réflexion philosophique sur le phénomène techno-scientifique et ses implications : Hans Jonas évoque une nouvelle situation du monde, investissant de fait la philosophie d'une mission inédite qui, loin de « la lueur paisible de la méditation théorique », oblige à réfléchir aux nouveaux problèmes, d'une échelle sans précédent, liés à la domination de l'homme sur la nature. Il y a un « aspect terriblement pratique » de la recherche des devoirs qui découlent de cet état de fait ; cette réflexion se situe désormais « au centre de la préoccupation philosophique<sup>1</sup>. » Jonas affirme : « Le siècle à venir détient un droit à ce sujet<sup>2</sup>. » Or, ce qu'il appelle le siècle à venir, c'est, pour nous, aujourd'hui même.

L'époque contemporaine se caractérise en effet par la maîtrise de la nature par l'homme : le paradigme baconien-cartésien, incarné dans la techno-science, est aujourd'hui victorieux, non seulement d'un point de vue scientifique, mais aussi et surtout dans son efficacité concrète. Jamais dans l'histoire, l'espèce humaine n'avait été en possession d'un tel pouvoir : celui d'une domination de la nature

possiblement destructrice de cette nature, et en même temps de l'humanité elle-même. Cette situation est celle d'une guerre entre l'homme du progrès technique et la fragilité de l'essence même de la vie, qu'elle soit humaine ou non, et elle est le signe d'une « évolution destructrice<sup>3</sup> » se trouvant à l'œuvre dans la civilisation technologique.

Elle comporte une double dimension de nouveauté radicale marquant la rupture avec l'histoire humaine antérieure. D'une part, elle forme un inédit spatial : les problèmes se situent désormais à l'échelle de la Terre dans son entier. Il est devenu impossible d'envisager les choses sous le seul point de vue des effets locaux, localisés, de notre action. On se souvient en France du fameux nuage de Tchernobyl qui s'est arrêté à la frontière alpine ! Et de la côte basque au littoral breton, les marins et les touristes remercient chaque jour le gouvernement espagnol d'avoir éloigné le *Prestige* des ports galiciens, et ce pour encore longtemps... Cela nous amène directement à la seconde caractéristique relative à cette situation inédite, cette fois du point de vue temporel, signe que notre action présente aura un effet décisif sur les futurs êtres humains : la longévité des déchets issus de l'industrie nucléaire, l'irréversibilité de la production d'organismes génétiquement modifiés dans l'espace naturel, ou les prélèvements démesurés des ressources marines, sont exemplaires de cette durabilité exponentielle de l'activité humaine sur la Terre.

La question de la justice, telle qu'elle a été traitée jusqu'à nous, est donc devenue obsolète, car les morales traditionnelles, se fondant sur un espace-temps limité, sont invalidées au regard de ces nouvelles données. Comme le constate Hans Jonas, la philosophie « s'est depuis toujours occupée de l'action humaine, pour autant qu'il s'agissait d'une action d'humain à humain, mais elle ne s'est guère intéressée à l'homme en tant que force agissant au sein de la nature. Or voici que maintenant le temps en est venu<sup>4</sup>. »

Cette nouveauté nécessite une réponse elle aussi inédite, prenant en considération les conditions de possibilité à venir de la vie sur la Terre, que celle-ci soit humaine ou non. Cette réponse, nous la trouvons dans le concept de responsabilité, qui est réponse au double appel découlant de notre puissance exceptionnelle : appel du monde,

du donné naturel, et appel des générations de notre espèce qui ne sont pas encore présentes.

La formulation qu'en donne Jonas est celle d'un impératif catégorique : « Agis de telle façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs de la possibilité future d'une vie authentiquement humaine sur Terre<sup>5</sup>. »

Il nous faut ici souligner l'indécidabilité qui caractérise la nécessaire préservation du donné. En effet, aucune démonstration n'est possible en ce qui concerne l'idée de la préservation du monde et des hommes. La justification rationnelle est hors du champ de la question de la survie humaine et de la subsistance de la nature, ou, plus justement, la continuation de l'être du monde se trouve en dehors du domaine de la rationalité. L'existence de la vie elle-même, telle qu'elle nous est donnée, la « création », ne peut en aucune sorte être appréhendée par la raison, elle n'est nullement « arraisonnable ». Nous ne saurions décider de la valeur de ce qui est devant nous et en nous, nous n'avons aucune légitimité ni aucune capacité à saisir si, oui ou non, la vie telle qu'elle se donne dans le monde a en-soi une justification. Que les hommes et la nature doivent être protégés, cela ne se justifie pas plus que l'homme soit humain ou que la vie soit vivante. Ils sont, ils doivent donc être. Aussi n'y a-t-il pas de démonstration rationnelle de l'impératif d'existence, et même plus, pas de contradiction rationnelle au viol de cet impératif sacré.

Comment dès lors, considérant surtout que c'est le domaine public qui doit en être le garant, permettre à cet impératif vital d'être rendu manifeste ? Nous allons voir que c'est l'affectivité qui va être requise pour cette tâche, dans la mesure où « rechercher la sagesse aujourd'hui exige une grande part de folie<sup>6</sup>. »

### *1. Le « Principe responsabilité »*

C'est ainsi un sentiment moral qui va servir de fondement à la prise de conscience de la responsabilité : seule l'intuition peut en effet répondre à l'appel de l'être. La question à se poser est donc la suivante : « Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? », de guide à l'action politique, quel sentiment porte sur l'avenir en ayant pour

objet un être possible se déterminant par un non-être lui aussi possible et à rejeter ? Ce sentiment, c'est pour Jonas le sentiment du risque : « L'anticipation de la menace elle-même<sup>7</sup> ! » Nous savons ce qui est à protéger parce que nous avons l'intuition du péril couvrant l'horizon de l'être à venir. En somme, l'apparition de l'éthique, dans sa négation de la négation de l'être, est due à la menace elle-même :

Brusquement ce qui est tout bonnement donné, ce qui est pris comme allant de soi, ce à quoi on ne réfléchit jamais dans le but de l'action : qu'il y ait des hommes, qu'il y ait la vie, qu'il y ait un monde fait pour cela, se trouve placé sous l'éclairage orageux de la menace émanant de l'agir humain. C'est dans cette même lueur d'orage qu'apparaît la nouvelle obligation. Née de la menace, elle insiste nécessairement avant tout sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement et non sur une éthique du progrès et du perfectionnement<sup>8</sup>.

En effet, c'est dans la représentation de la menace que notre pouvoir fait peser sur le monde que nous pouvons concevoir ce qui ne doit pas être, ou plutôt ce qui doit ne pas être, à savoir la disparition de la vie sur la Terre. On découvre ainsi ce qui est à protéger en prévoyant la catastrophe ; c'est la peur du danger qui nous fait prendre conscience de la valeur qui est menacée, cette valeur incomparable qu'il nous appartient, de fait comme de droit, de préserver. Devant la perspective apocalyptique de la disparition de la vie, se dresse ainsi le sentiment d'une révolte morale qui est à l'origine de l'action politique.

Or, il n'y a aucun savoir du mal de l'avenir, dans le sens où l'on prouverait que les effets de telle action vont engendrer telle catastrophe à long terme ; comment donc découvrir ce qui est à protéger ? En prévoyant la catastrophe. Autrement dit, en ayant peur : c'est en effet notre peur devant le danger qui nous fait « re-connaître » la valeur de ce qui est précisément menacé par le danger en question. La sensation de peur est l'intuition fondamentale et première de la réception de l'obligation de l'homme à venir. La représentation que

nous avons du péril nous fait réagir, suscite notre sentiment de révolte morale devant la possibilité de la destruction de ce dont on voit désormais la valeur suprême de manière intuitive. La vision de la destruction de ce qui est nous dévoile, parce que nous refusons cette destruction, la valeur que nous accordons à ce donné. Autrement dit, c'est à l'heure des adieux que l'on se rend compte à quel point compte pour nous ce, ou ceux, que nous avons et que nous risquons de perdre. L'affection en laquelle la peur consiste est celle qui permet l'extériorisation, la manifestation de l'appel de l'être. La peur est donc détectrice. Elle est ce qui déclenche la réaction contre la violation du monde par la puissance technologique, c'est-à-dire qu'elle est à l'origine de la réponse que l'homme se doit d'adresser aux signaux d'alarme que lui font parvenir les générations futures.

Afin qu'elle apparaisse effectivement à la conscience – car la peur proposée par Jonas, comme nous allons le voir, n'est une peur du « cœur » qu'au sens spirituel –, deux opérations sont nécessaires. Tout d'abord, il faut se représenter les effets lointains de notre action présente, c'est-à-dire que nous devons nous imaginer les maux pouvant être engendrés par la puissance technologique ; ensuite, nous devons faire advenir en nous-mêmes le sentiment de crainte correspondant à la représentation imaginative que nous avons dès lors des maux possibles de l'avenir. La peur est donc une peur de type spirituel, qui est le seul fait de notre volonté, de notre liberté : l'heuristique de la peur est, comme son nom l'indique, la faculté de connaître cette peur, l'aide à sa découverte. Si sentiment il y a – et il y a effectivement, concrètement, sentiment –, c'est un sentiment choisi, accepté par celui qui le ressent, et non un sentiment psychologique – ou « pathologique » au sens kantien – dont on dépendrait. Il ne s'agit aucunement d'une peur irrationnelle, passionnelle, mais tout au contraire d'une peur consciente d'elle-même, approuvée, délibérée, et même recherchée. Contrairement à la peur chez Hobbes, qui est une sensation psycho-pulsionnelle de l'instinct de survie, directe, égoïste, portant sur la conservation immédiate de soi-même, dont l'on dépend physiquement et dont il faut tenter de se débarrasser, la peur jonassienne est un sentiment éthico-spirituel, indirect, altruiste, portant sur la préservation lointaine des autres,

dont non seulement on ne dépend pas, mais qu'en plus on a provoqué, et que l'on se doit d'entretenir. La peur est un devoir accepté en connaissance de cause, elle est le devoir-être advenu à l'état d'être, elle est une affection propre à l'éthique, elle est le sentiment sans lequel il n'y a pas de conscience morale.

C'est à une peur consciente d'elle-même que nous sommes ici confrontés, à une peur responsable, à la peur de la responsabilité. C'est pourquoi il faut littéralement rechercher cette peur, aller à la rencontre intuitive d'une crainte sans laquelle l'irresponsabilité dominera. Il y a obligation de craindre. Il y a donc un travail de pensée antérieur au sentiment : c'est de la pensée des avenir possibles dans tout ce qu'ils peuvent contenir d'effroyable qu'émerge la responsabilité. Mais celle-ci, si la peur en est la condition, contient en elle également de l'espérance ; en effet, si Jonas s'oppose à l'espérance utopique du meilleur des mondes, il oppose à son principe le principe responsabilité, et non le principe crainte. Aussi existe-t-il une dimension d'espoir dans l'éthique de Jonas : l'espérance d'éviter le pire, qui va de pair avec la peur de ne pas l'éviter.

La peur de l'éthique de la responsabilité consiste donc à « davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur<sup>9</sup> », c'est-à-dire à considérer le pronostic apocalyptique comme ayant plus de poids que le pronostic de salut, comme ayant plus de valeur que ce dernier. La peur de la responsabilité est ainsi « une peur fondée, non la pusillanimité ; peut-être même l'angoisse, mais pas l'anxiété ; et en aucun cas la peur ou l'angoisse pour soi-même. Éviter l'angoisse là où elle est de mise, ce serait en effet de l'anxiété<sup>10</sup>. » L'heuristique de la peur recherche ce qui doit être son objet, à savoir la chose fragile et vulnérable pour laquelle il y a des motifs de craindre un malheur. Comme les parents ont peur pour leur enfant de façon instinctive, nous avons le devoir de répondre à la sollicitation de ceux pour qui l'existence future est incertaine si l'on n'y prête pas attention, si l'on n'a pas une prise de conscience affective propre motivant notre agir. La crainte est donc désintéressée, me touchant non par rapport à moi, mais par rapport à l'autre ; c'est une peur décentrée, délocalisée dans l'espace et dans le temps. Et c'est de cette relation spécifique que doit être déduite la

nécessité de l'action : puisant dans le frémissement à l'idée du malheur des hommes de l'avenir le respect qui convient au devoir de préservation des qualités essentielles de la vie, l'heuristique de la peur affirme le sentiment instructif et mobilisateur des pensées et des possibilités d'action propres à la responsabilité morale.

## 2. Un « catastrophisme éclairé »

Comme nous l'avons vu, la peur morale, créatrice, faute de pouvoir compter sur un enthousiasme ou une acceptation positive d'une modération imposée au pouvoir du progrès, du sentiment de responsabilité, nécessite les deux éléments que sont d'une part la représentation de la menace, d'autre part la sensibilité affective. La représentation est un médiateur vers la menace, un processus permettant d'aboutir à la conscience d'un danger potentiel mais encore totalement invisible, puisqu'il est essentiellement fondé sur les conséquences cumulatives d'une « bonne » utilisation de la technologie, de sa réussite. C'est pourquoi il est nécessaire d'anticiper la menace, de prévoir l'inconnu total du danger futur. L'éthique de la responsabilité dépend ainsi de notre capacité à être saisi par l'alerte donnée par le monde, à frémir devant la possibilité de la catastrophe.

La posture intellectuelle qui caractérise cette peur est ainsi celle de l'affirmation de la catastrophe non comme simple hypothèse futuriste, mais comme réalité à venir. La prudence de l'action ne peut provenir que du postulat de l'inévitabilité de la catastrophe. C'est précisément parce que la catastrophe est ce que nous ne voulons pas que nous devons toujours l'avoir en vue : il est donc nécessaire de postuler la réalité de cette catastrophe pour pouvoir agir à bon escient. Pour ce faire, il faut inverser le modèle cartésien du doute, et faire comme si notre hypothèse catastrophiste était une certitude. Selon Jean-Pierre Dupuy, c'est du « caractère inéluctable » des « menaces nouvelles<sup>11</sup> » qu'il faut partir, car le salut, qui est la non-réalisation de la catastrophe, dépend de ce que cette catastrophe *est* inscrite dans l'avenir. Aussi l'éthique du futur chère à Jonas n'est-elle pas l'éthique qui devra avoir lieu à l'avenir, mais elle est l'éthique, mise en pratique au présent, qui fait que l'on regarde ce présent à partir du lieu de l'avenir. C'est une éthique *de* l'avenir, et

non *dans* l'avenir<sup>12</sup> : le destin « nous dévisage depuis l'avenir<sup>13</sup>. » Ce « principe métaphysique de réalité de l'avenir » consiste pour Jean-Pierre Dupuy à offrir une réalité aux événements futurs, en l'occurrence la catastrophe ; celle-ci doit être conçue comme étant « inéluctable<sup>14</sup> », c'est-à-dire comme ayant existé, mais en même temps comme pouvant être évitée avant qu'elle ne se produise. L'avenir est donc conçu comme fixe, et c'est à partir d'une « “mémoire de l'avenir”<sup>15</sup> » que la prédiction de malheur agit sur cet avenir pour lui éviter le pire. On agit pour prévenir une catastrophe en fonction du souvenir que l'on a de cette catastrophe. Aussi « l'avenir figé en destin » est-il « à la fois un poison et un remède »<sup>16</sup>. Il est un poison théorique, ou métaphysique, et un remède pratique, ou politique.

La maxime de l'action proposée par Jean-Pierre Dupuy est la suivante : « “obtenir une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation”<sup>17</sup>. » Les hommes sont donc « condamnés à la vigilance permanente<sup>18</sup> », et le « catastrophisme éclairé » est la seule solution pour notre salut. Cette solution consiste à penser la négation de l'autodestruction comme si cette apocalypse était un destin figé dans l'avenir, cela pour faire que l'inéluctable n'ait pas lieu.

Contrairement à ce qu'affirment les détracteurs de l'heuristique de la peur, cette crainte de la responsabilité, loin d'être inhibitrice, est précisément ce qui invite à agir, dans le sens d'une action politique ; la peur est la condition de possibilité de la responsabilité morale de l'homme envers le monde, c'est-à-dire d'une pratique politique responsable, d'un agir répondant aux sollicitations de la réalité vécue. La crainte de la responsabilité n'est pas inhibitrice ; elle ne s'oppose pas à l'action, mais elle l'incite. « La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité<sup>19</sup>. » Aussi la sensibilité envers le donné est-elle la condition suprême de l'émergence du sentiment de responsabilité. Le frémissement découlant de la pensée imaginative de la menace est engendré par une démarche volonta-



re, une attitude morale contenue dans la recherche de la crainte, un effort à accomplir en dehors du cadre de la rationalité de l'intérêt.

C'est la raison pour laquelle le personnage de Cassandre nous semble tout indiqué pour constituer la figure allégorique de cette philosophie de la peur : déchu du pouvoir de persuasion par Apollon dont elle a rejeté les avances, elle est le prophète de malheur dont la voix est étouffée par le bruit assourdissant des prophètes de bonheur, qu'ils soient ces annonceurs d'une paix improbable se voilant la face devant l'imminence de l'éclat des armes, sourds aux tambours de tonnerre qui s'approchent de la ville, ou qu'ils soient ces progressistes utopiques annonçant pour demain le bonheur de la vie parfaite, diaphane, qui menace de tuer l'éternité de la vie en proclamant la vie éternelle, qui nie la finitude et l'enracinement terrestre au nom d'une existence « hors-sol » prometteuse d'abolition de la souffrance et de la mort.

### 3. *La guerre de Troie aura lieu*

Dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, Jean Giraudoux bouleverse les repères chronologiques de l'histoire des hommes en transposant l'inquiétude que lui inspire la situation contemporaine d'avant-guerre dans les préliminaires du conflit dont découla la mort de Troie. Le dramaturge limousin, qui inclut dans sa pièce de nombreuses références à l'actualité diplomatique des années trente en Europe, met en évidence le caractère inéluctable du déclenchement d'une guerre à laquelle nul pourtant ne veut croire dans la cité, si ce n'est le poète belliciste Demokos, et, à l'opposé, la prophétesse catastrophiste Cassandre. La plus belle fille du roi représente la lucidité terrifiante devant la catastrophe prochaine, l'intuition féminine consciente du malheur qui va s'abattre sur le monde, mais consciente aussi que nul ne l'écouterait, et que les voix optimistes d'Andromaque, qui lui demande de ne pas lui faire peur, ou d'Hector, qui la met en charge d'Hélène, ne sauront suffire au détournement de la fatalité. Amère et souffrante, Cassandre est une visionnaire intuitive qui nie sans cesse la vision des choses, de même que la prévision des événements ; elle ne fait que savoir et tenir compte d'un destin implacable que les autres refusent de regar-

der en face. Ainsi dialogue-t-elle avec sa belle-sœur au début de la pièce :

– Cela ne te fatigue pas de ne voir et de ne prévoir que l'effroyable ?

– Je ne vois rien, Andromaque. Je ne prévois rien. Je tiens seulement compte de deux bêtises, celle des hommes et celle des éléments<sup>20</sup>.

Mais encore plus à la fin du premier acte, s'adressant à Hélène, cause de la future guerre, et qu'elle annonce d'ailleurs elle-même plusieurs fois dans la pièce :

Moi je ne vois rien, coloré ou terne. Mais chaque être pèse sur moi par son approche même. À l'angoisse de mes veines, je sens son destin. Moi, je suis comme un aveugle qui va à tâtons. Mais c'est au milieu de la vérité que je suis aveugle. Eux tous voient, et ils voient le mensonge. Je tâte la vérité<sup>21</sup>.

Cassandre est ainsi la voix féminine qui s'élève pour annoncer le malheur. Elle est la conscience tremblante d'un monde à la dérive, la figure tragique annonciatrice d'un destin auquel nul ne veut croire. Elle dit ne rien voir, ne rien prévoir, mais sa lucidité vient de la perception affective qu'elle a du destin. S'adressant à La paix, qu'elle dit malade, elle affirme : « C'est ma spécialité de parler à l'invisible<sup>22</sup>. » Elle sait que le malheur va advenir, car elle sent vibrer en elle les horreurs de la guerre. Elle sait qu'on ne l'écouterà pas, mais sa lucidité blessée ne s'en exprime pas moins, même si c'est une jeune femme désarmée et pourrait-on dire blasée par l'aveuglement humain qui parle. Cependant Cassandre aura, sinon l'écoute des siens, celle du public d'avant-guerre, car Giraudoux la charge du dernier mot, après qu'Hector ait admis que la guerre aurait bien lieu, comme Cassandre l'annonçait dès le début de la pièce, et alors que s'ouvrent à nouveau ses portes : « Le poète troyen est mort... La parole est au poète grec<sup>23</sup>. » Ce que veut l'auteur, c'est que la surdité antique des proches de Cassandre se transforme volontairement en écoute attentive de sa voix profonde et tremblante de la part de

ses contemporains. Pour éviter la guerre, il fallait écouter les paroles terrifiantes de Cassandre, et non les sophismes rassurants des dictateurs. Le dilemme consiste à prendre en considération ou bien la voix de Cassandre, ou bien celle de l'ennemi ; or, aujourd'hui, l'ennemi de l'humanité, c'est l'humanité elle-même.

Ainsi, la morale de Cassandre à l'époque contemporaine se manifeste par une peur volontaire consistant à rejeter l'optimisme béat de l'utopie progressiste, fondé sur la croyance en une amélioration indéfinie des conditions d'existence, oubliant par là la finitude essentielle à la vie. L'éthique de la responsabilité est donc la volonté d'écouter la voix crépusculaire des Cassandres, et la politique qui porte son nom le mode d'action moral qui veut inverser le destin tragique de cette dernière en obligeant à être attentif à son oracle, et à y répondre par les actes. Ces actes ne sont rien d'autre que l'imposition d'une loi marquant ce qui constitue pour nous la valeur suprême de la dignité humaine et du sens du sacré. Ils sont l'action morale par excellence exercée au sein du domaine public : « Il n'y a pas d'action qui exprime plus hautement la liberté de l'homme que de fixer des limites à sa capacité individuelle d'agir, sous forme d'impératifs, de normes et de règles à validité universelle, et de s'y tenir<sup>24</sup>. »

C'est le sceau de la finitude qui constitue le socle même de la démarche éthique : la finitude est irréductible aussi bien en ce qu'elle est qu'en sa propre existence. Et c'est justement en niant la première – l'irréductibilité de la finitude – que l'agir technicien utopique détruit la seconde – l'existence de la finitude – : en s'extirpant du fini, en oubliant le monde et ses limites, celui-ci met en question la vie même de cette finitude. Ce contre quoi s'insurge l'éthique de la responsabilité, c'est donc contre une telle culture « hors-sol ». Le paradigme technique cartésien est oublieux du nécessaire attachement de l'homme au monde, et la modernité qu'il définit est négative, par le subjectivisme dominateur qu'elle met en place, de cet ancrage dans la norme naturelle, dans la limite mondaine, dans la finitude propre à la vie terrestre.

La politique de Cassandre est ainsi la mise en place d'une norme morale, la concrétisation de la valeur de la vie du monde

comme absolu ; cette valeur suprême, c'est dans la féminité qu'elle trouve tout son sens et la force de sa nécessité. C'est en effet dans la natalité que se fonde la justification – non rationnelle – de la législation sur l'empêchement de la destruction de ce qui est à venir. La nouvelle venue au monde, avec sa capacité propre à la création par elle-même constitue ainsi la première et la dernière des valeurs humaines, le crépuscule à double tranchant qui empêche que l'on assassine sa possibilité, qui interdit que l'on puisse, ne serait-ce qu'un peu, mettre en péril ce divin donné. Ce qui nous est donné, et que nous nous devons de préserver, c'est donc ce qui en même temps est, seul, en droit de faire émerger de la nouveauté ; ici, précisément, se situe le nœud vital qui allie conservatisme et création. Contrairement à ce que pensent les idéologues de la nouveauté perpétuelle, militants ou publicitaires, la véritable nouveauté consiste à l'heure actuelle, précisément, à la refuser. Être révolutionnaire aujourd'hui, c'est d'une part affirmer avec détermination la valeur incorruptible de ce qui est, et d'autre part instaurer, ou restaurer, la force de la loi, concrétisation politique de la valeur morale tout aussi respectueuse qu'à respecter. La véritable transgression contemporaine ne consiste nullement, comme le pensent encore les malheureux libertaires logiquement reconvertis dans le libéralisme le plus radical, à violer la loi, mais bien au contraire, à poser cette dernière comme ultime et suprême garante de ce qui est donné par le monde. La révolution aujourd'hui nécessitée par la catastrophe qui nous guette, c'est celle qui place la loi du respect de la vie au cœur de toute décision, et qui par là protège de sa majesté le don de la création qui nous est offert par la nature. Aux antipodes et à l'encontre de la révolution conservatrice, qui transforme pour se figer, ce conservatisme révolutionnaire fige pour conserver le potentiel de création.

La loi, la vie : tel est le sacre présentement exigé par la perspective apocalyptique que prophétise Cassandre.

### *Conclusion*

Ainsi nous semble-t-il juste, pour achever notre propos, de laisser la parole à la voix féminine de l'une de ces prophétesses de mal-

heur ignorées et terriblement voilées derrière le bruit et la fureur contemporaines, en la personne d'Elisabeth de Fontenay :

L'heuristique de la peur déjoue le triomphalisme progressiste. Elle a l'air réactionnaire, car elle se méfie de la table rase, du radicalement nouveau, des mutations technologiques, et ne déteste pas que les morts pèsent d'un certain poids sur le cerveau des vivants. Elle s'accommoderait momentanément ou durablement d'un vouloir faible, d'une croissance zéro, et de quelque chose comme un laisser être. Prendre ses responsabilités aujourd'hui, ce peut être avoir le courage de passer pour conservateur, passéiste, romantique, nostalgique, obscurantiste, théologien, moralisateur. Hannah Arendt écrit : « C'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice », c'est-à-dire assurer « la continuité du monde » (Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, Idées, 1972, p. 246). Il reste que cela constitue une épreuve permanente que de se retrouver à la droite de ceux que l'on combat. Et la responsabilité consiste d'abord à endurer avec patience ce contresens sur le rapport des uns et des autres au temps. Il faut du courage pour descendre en marche du tramway, nommé Lumières, pour résister à la subtilisation du monde par le technocosme, pour refuser la substitution du processus à l'événement et rappeler qu'il ne nous appartient aucunement de décider pour les descendants, encore moins de décider d'eux : personne ne nous mandate pour ce choix exorbitant<sup>25</sup>.

Décréter que la guerre aura lieu pour faire entendre sa déclaration, et dévoiler par là la ruine du monde qu'elle entraîne dans son sillage, voilà l'enjeu crucial du nouveau siècle. Répondre à l'appel suscité par ce futur inquiétant chez les enfants du monde, tel est le sens de l'éthique de la responsabilité. La politique de Cassandre n'est donc nullement une politique de l'inaction, mais tout au contraire une politique de l'action morale : elle consiste, devant les signes tragiques d'un à-venir effrayant, à *déclarer* la guerre, précisément *afin* qu'elle n'ait pas lieu.

1. Hans Jonas, *Pour Une Éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998, pp. 52-53.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. Jean-Pierre Dupuy, *Pour Un Catastrophisme éclairé – Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 145.
4. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 59.
5. Jonas donne en réalité quatre énoncés différents de cet impératif, et la présente formulation nous est propre, synthétisant le mieux qu'il nous semble ces quatre propositions. Voir *id.*, *Le Principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 2001, p. 40.
6. *Id.*, « Technologie et responsabilité – Pour une nouvelle éthique », *Esprit*, 438 (septembre 1974), p. 183.
7. *Id.*, *Le Principe responsabilité*, p. 16.
8. *Ibid.*, pp. 265-266.
9. *Ibid.*, p. 73.
10. *Ibid.*, p. 423.
11. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 141.
12. Hans Jonas, *Pour Une Éthique du futur*, p. 69.
13. *Ibid.*, p. 102.
14. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, pp. 163 et 164.
15. *Ibid.*, p. 193.
16. *Ibid.*, p. 196.
17. *Ibid.*, p. 214. Cette formulation est incomplète, car il faut selon Jean-Pierre Dupuy faire également intervenir l'élément de la probabilité afin que l'énoncé ne soit pas contradictoire d'un point de vue métaphysique ; mais nous laissons volontairement ici de côté cet aspect, qui n'est pas nécessaire à notre propos.
18. *Ibid.*, p. 216.
19. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, p. 421.
20. Jean Giraudoux, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, Paris, Livre de poche, 1993, I, 1, p. 54.
21. *Ibid.*, I, 10, p. 121.
22. *Ibid.*, p. 123.
23. *Ibid.*, II, 14, p. 223.
24. Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p. 96.
25. Elisabeth de Fontenay, *Autrement*, Série « Morales » N°14, Janvier 1994, p. 126.