

ce postulat autorise le film à jouir des succès qu'il fait revivre. Mais que dire de *Full metal jacket*, étonnamment porté aux nues au regard de l'inexcusable faute de goût qui y serpente? Que dire d'un brûlot pacifiste qui jouit et fait jouir de la cruauté de l'uniforme, que dire d'un « J'accuse » contemporain à qui le camp d'entraînement militaire, par ailleurs dénoncé comme fascisant, prête son architecture et sa charpente formelle, que dire d'un film prétendu humaniste que les rangs de Marines, des moutons, nous est-il dit, gratifient de leur bel alignement? Quelque abus d'autorité qu'il prétende dénoncer, quelque humanisme qu'il prétende promouvoir, ce film est profondément, esthétiquement militariste, tirant sa beauté plastique (à laquelle on peut du reste être indifférent et c'est même bon signe) du rigoureux ordonnancement militaire de la vie, et son épure du nettoyage pratiqué dans le camp. S'il fallait, au moment de la suspendre, retenir une chose de cette étude forcément lacunaire, ce serait à peu près celle-ci. C'est moins ce qu'un film dit que ce qu'il *opère* qu'il faut, étouffant le primesautier anathème, examiner. C'est moins son idéologie explicite que la force matérielle qui l'anime. Au nom de cette morale chevillée à l'esthétique, la seule recevable dans le champ de l'art, les films les plus violents et répréhensibles en tant que tels ne sont pas forcément ceux qu'on croit.

Note de lecture

Jean-Pierre Dupuy, « Pour un catastrophisme éclairé, quand l'impossible est certain », Le Seuil (Paris, 2002).

Par François-David Sebbah.

Du 11 septembre 2001 à l'explosion de l'usine AZF à Toulouse : voici venu le temps des catastrophes, des catastrophes certes de nature différente, mais où toujours l'humanité s'auto-détruit et où les dispositifs technologiques sont toujours en jeu. Comment se rapporter à la catastrophe à venir? Comment l'anticiper, s'il est vrai que la catastrophe déborde par définition toute anticipation? Comment anticiper l'impossible jusqu'ici, alors qu'il vient pourtant s'inscrire dans le réel comme la blessure d'une destruction inouïe et irréversible?

L'élaboration de la réponse relève-t-elle d'emblée de mesures et de procédures pensées puis mises en œuvre dans le champ de l'éthique ou du (et de la) politique? Le parti pris stimulant de J.-P. Dupuy sera de montrer qu'elle suppose d'abord une clarification conceptuelle et – saine provocation – un détour par la mise en œuvre d'une métaphysique du temps.

La lecture du livre de J.-P. Dupuy que nous proposons ici ne couvrira pas tous les développements. Elle espère cependant lui être fidèle en décrivant son enjeu central de la manière suivante:

1- Montrer que le « principe de précaution » – qu'on sait fort plurivoque tant dans son contenu que dans ses usages – est incapable de nous enseigner comment nous rapporter à la catastrophe et même plus: que ce principe est intrinsèquement incohérent, inconsistant.

2- Montrer dès lors que c'est le « principe responsabilité » tel qu'H. Jonas l'a formulé qui convient pour se rapporter à la catastrophe. Selon les théoriciens de la précaution, tantôt la filiation entre le principe de précaution et le principe de responsabilité est accentuée, tantôt au

contraire, il s'agit de démarquer le principe de précaution du «principe responsabilité» jugé «dangereux» par nombre de ses aspects. Cette deuxième position est sans doute dominante. Et, de ce point de vue, le livre de J.-P. Dupuy peut être perçu comme une réhabilitation du principe jonasien qui consistera à le fonder en produisant la métaphysique du temps qui lui est sous-jacente (ce que Jonas n'aurait pas fait).

Pourquoi le «principe de précaution» nous laisse-t-il désarmé face à la catastrophe? Plus radicalement, par quelle contradiction interne est-il habité?

D'après l'auteur, dans ses procédures, dans ses mises en œuvre, le «principe de précaution» –quoi qu'il en ait – finit toujours par se rabattre sur le «principe de prévention». Il se calque plus ou moins subrepticement sur le modèle du calcul «coûts/avantages». Il relèverait au fond de la théorie du choix rationnel élaborée depuis longtemps en économie. J. P. Dupuy explique de manière fort convaincante qu'on se situe alors dans un contexte leibnizien où le possible est maîtrisable parce que calculable – par excellence du point de vue de Dieu pour Leibniz: qu'on pense simplement au calcul infinitésimal. Du même mouvement, le «risque potentiel», le «risque du risque», que les théoriciens de la précaution prennent pourtant soin de distinguer du «risque avéré», connu, maîtrisé car strictement déterminé, est inéluctablement rabattu sur ce dernier – malgré l'intention expresse et explicite de produire le geste inverse. (En effet, ne fait-on pas du risque potentiel un «ersatz» du risque avéré dès lors qu'on se donne les moyens de le maîtriser dans une forme de calcul, fût-elle particulièrement subtile et novatrice?)

Le «principe de précaution» excèderait, déborderait le calculable et ce qu'il implique de maîtrise, mais ses défenseurs ne font rien d'autre que de réintroduire le calcul de manière plus ou moins consciente, plus ou moins «honteuse»...

Pourquoi en est-il ainsi? Parce qu'est manquée par ces théoriciens la radicalité de l'imprévisibilité, de l'incalculabilité. Ils proposent de comprendre l'imprévisible dans les termes de la certitude, comme un défaut de certitude, comme une incertitude. Or s'il y a incertitude, c'est de *notre* incertitude qu'il s'agit: en rigueur de termes, certitude et incertitude sont des caractéristiques du sujet et non d'abord de l'objet. C'est *nous*, qui sommes –ou ne sommes pas – certains d'un contenu de savoir (au fond, la chose ne peut être dite «certaine» ou «incertaine» que par abus de langage). Imputée à une déficience du savoir ou à un manque à savoir, l'imprévisibilité, l'incalculabilité, dont il s'agit avec le principe de précaution sont du même coup «rapatriées» du côté du sujet. Elles ne sont donc pas essentielles au sens où elles n'affectent pas la structure même de

ce qui est. Aussi peut-on tenter de rétablir prévisibilité et calculabilité en amendant et en augmentant le savoir: la non-calculabilité n'aura jamais été radicale. Il ne s'agit au fond que d'utiliser au mieux des procédures de calcul qu'on sait imparfaites en attendant leur perfectionnement, en attendant que la puissance du sujet de la connaissance s'accroisse.

Mais, dans de belles analyses dont nous ne reprenons pas le détail ici, l'auteur défait la ferme frontière entre le «subjectif» et «l'objectivité» en la matière, il insiste aussi sur le fait qu'il est au bas mot naïf de présenter l'incertitude en cause ici comme simplement factuelle et dès lors provisoire (cf. par exemple la formulation de la loi Barnier). Selon lui, il convient d'insister sur son caractère structurel et dès lors indépassable: ce n'est ni plus ni moins que la finitude humaine qui est en jeu. Et ce thème de la finitude est revisité de la manière suivante: reprenant en particulier les analyses d'I. Illich distinguant entre «production autonome» et «production hétéronome», J.-P. Dupuy rappelle que certains dispositifs techniques finissent par s'imposer aux hommes dans l'hétéronomie. Dès lors, remarque-t-il au passage, la notion de «risque» sans cesse utilisée dans la littérature est totalement inadéquate. Pour les acteurs, les catastrophes liées aux technologies sont vécues comme relevant de la fatalité: et ici le vécu, c'est le réel. Les victimes des catastrophes n'ont pas le sentiment *d'avoir pris des risques*. Si on prenait la question par d'autres points de vue (en particulier par le biais de l'immense recherche contemporaine d'imputation de responsabilité), l'analyse serait contestable. Mais elle indique de manière convaincante que devant une *vraie* catastrophe, le sentiment d'imprévisibilité est en fait un sentiment d'impossibilité de ce qui arrive. On ne songe guère à reprocher à une instance humaine de ne pas l'avoir prévu. (De ce point de vue d'ailleurs, au lendemain du 11 septembre, l'État américain aura été relativement épargné par les Américains). La modalité vécue de la catastrophe, c'est la fatalité. «Impossible» avant d'avoir eu lieu, elle apparaît comme étrangement familière après-coup: en un sens, cela ne pouvait qu'arriver.

Ainsi, si on accepte la connexion opérée par J.-P. Dupuy entre le connaître et le possible (le connaître comme calcul sur les possibles), alors on comprend que le «principe de précaution» pressent et exige cela même qu'il nie pourtant dans ses mises en pratiques: la prise en compte de l'impossible comme tel, qui par la même ne peut être réduit à un empêchement provisoire du savoir ou, au pire, à un savoir imparfait dont on s'accommoderait au mieux. Le «principe de précaution» devrait imposer un rapport à l'inconnaissable radical – au sens fort de ce qui ne relève pas de la connaissance.

La catastrophe, si on sait la reconnaître pour ce qu'elle est, conjugue exemplairement ces différents aspects. Elle relève de l'impossible au sens où elle est par définition en excès sur le possible tant qu'elle n'a pas eu lieu ; mais dès lors qu'elle a eu lieu, pour les raisons qu'on a rappelées plus haut, elle ne pouvait qu'avoir lieu: rétroactivement, elle apparaît comme certaine. La catastrophe relève non pas d'un possible incertain (du fait du manque ou de l'imperfection des connaissances) mais de l'impossible certain. Il faut renverser l'horizon du débat.

Du même mouvement et c'est la seule manière de rendre intelligible ce dont il s'agit alors, il faut comprendre que la catastrophe ne s'inscrit pas dans le registre du savoir.

D'ailleurs, puisque la catastrophe relève de l'impossible tant qu'elle n'a pas eu lieu, tout le problème consiste non pas en notre incertitude comme manque à savoir, mais en notre incrédulité : à l'annonce de l'impossible, on ne peut pas croire. Savoir n'est pas croire. Entre le « savoir » et le « croire » il n'y a pas de relation mécanique : on peut ne pas « croire » ce que l'on « sait ». L'analyse est ici absolument convaincante. Cependant la question du « croire » en tant que tel n'est guère approfondie ; en particulier, la netteté et l'étanchéité de la frontière entre croire et savoir, posée simplement et naïvement, reste ininterrogée – alors que des travaux extrêmement différents entre eux, comme ceux de B. Latour en sociologie des sciences, ou bien, tout autrement, ceux de J. Derrida, n'ont cessé d'interroger cette frontière, sa complexité et sa porosité, ce qui ne revient en rien à en annuler la force discriminante.

Quoi qu'il en soit, J.-P. Dupuy touche au cœur du problème lorsqu'il rappelle les très belles analyses de Bergson à propos de son propre sentiment lors de l'annonce de la déclaration de la guerre entre l'Allemagne et la France : avant la catastrophe, la guerre apparaissait à la fois comme probable et impossible, incroyable en un sens. Mais dès que la guerre advient, déjà le sentiment d'une étrange familiarité s'impose. Familiarité avec ce qui, après coup, s'impose comme un « cela devait arriver ».

Face à l'impossible certain, la question n'est pas celle du savoir, mais celle du croire.

Ainsi l'un des grands mérites de l'ouvrage consiste à ne pas restreindre le traitement de ce nouvel horizon de questionnement à sa seule dimension psychologique. Si la difficulté de croire en l'impossible est éprouvée, c'est parce que, sous les espèces de la catastrophe, l'impossible – l'impossible comme tel – a bien lieu. Dès lors, l'auteur joue Bergson contre Leibniz (cf. plus haut, le principe de précaution s'inscrit toujours implicitement d'après l'auteur, en contexte leibnizien)¹. S'il y a de l'événement, alors... il faut être bergsonien. En effet, s'inscrire dans une

ontologie leibnizienne, c'est en fait s'interdire de décrire l'événement et même l'annuler : rien ne fait vraiment événement, rien n'est radicalement nouveau, si toujours déjà, de toute éternité, n'arrive que ce qui était déjà là en pointillé, que ce qui se précédait sous la forme pour ainsi dire « prédécoupée » de son possible.

S'il y a la nouveauté de l'événement, alors le réel précède le possible. Ce qui implique une certaine situation du sujet : je ne peux tenter de faire « comme si » j'étais le Dieu de Leibniz dominant le domaine des possibles. Je suis toujours situé sur la fine pointe d'un présent et le possible loin de précéder le réel, surgit en fait dans l'après-coup de l'événement, rétroactivement ou rétrospectivement. Comme le rappelle Bergson, il ne s'agit bien sûr pas, depuis le présent, de prétendre venir intercaler dans le passé un morceau de réel. Mais l'opération de production rétrospective, logiquement et ontologiquement contradictoire pour le réel passé, est bien la seule qui vaille lorsqu'il s'agit du possible : un possible surgit toujours rétrospectivement depuis la nouveauté d'un présent. Il faut évoquer ici avec J. P. Dupuy la réponse de Bergson au journaliste qui lui demandait quel sera la grande œuvre dramatique de demain : « Elle n'est pas encore possible. »...

La tâche d'une pensée de la catastrophe peut dès lors être comprise comme la tentative de réussir à penser pour l'événement destructeur ce que Bergson a su penser pour l'événement créateur. Décidément, l'exigence de ne pas biaiser avec la question de la catastrophe nous conduit bien loin du savoir s'attachant au possible incertain et de son ontologie leibnizienne sous-jacente, pour nous mener vers les contrées surprenantes – au sens le plus radical du terme – de l'impossible certain, de son ontologie bergsonienne (de l'événement) et du croire, puisque face à l'impossible, c'est-à-dire à l'incroyable, la question cruciale est bien celle du croire.

Une objection vient naturellement : plaider pour la nouveauté radicale et donc l'imprévisibilité de l'événement, de la catastrophe, n'est-ce pas s'interdire de se rapporter à elle ? Toute mise en rapport avec la catastrophe future n'est-elle pas contradictoire, ne nie-t-elle pas la catastrophe ? Dans l'attente absolument indéterminée de l'indéterminé, qui par définition surprendra

■ Là où chez Leibniz, le possible précède et contraint le réel (le réel n'étant jamais que le passage à l'existence de l'un des possibles, étant donc approchable par calcul sur les possibles, par les opérations du savoir), chez Bergson, le réel précède le possible et en un sens le décide. Ce n'est qu'à la condition d'adopter une telle ontologie que l'événement comme tel, c'est-à-dire en son irréductible nouveauté, est pensable. (Nous suivons ici le mouvement de l'analyse dupuyenne et laissons de côté la question d'Histoire de la philosophie, qui demande si la durée bergsonienne est vraiment apte à rendre compte de l'événement : il s'agit ici de « prendre » dans Bergson ce qui permet de penser l'événement).

cette attente même – comme au *Rivage des Syrtes* ou au *Désert des Tartares*? – n’a-t-on alors le choix qu’entre ne rien faire et ne faire rien?

C’est précisément par l’installation dans le domaine du croire que l’auteur, semble-t-il, veut court-circuiter cette objection en montrant qu’il s’agit non pas d’amender ou d’augmenter le savoir, mais de faire bouger les croyances. Considération qui nous conduit vers le « principe responsabilité » d’H. Jonas. Rappelons sa formulation: « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d’une vie authentiquement humaine sur terre » et « de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d’une telle vie ». Il s’agit au fond, pour le dire trop vite, d’une espèce de « kantisme maximalisé » prenant en particulier en compte la dimension temporelle de l’avenir, les générations futures. J.-P. Dupuy va surtout s’attarder sur « l’heuristique de la peur » et « le scénario du pire » impliqués par le « principe responsabilité » : mettre en œuvre le principe responsabilité suppose de se rendre capable d’éprouver la peur du pire grâce au recours à la faculté d’imaginer le pire avenir. Ceci afin, bien sûr, de tout faire pour éviter que le pire « découvert » grâce à la peur n’arrive. Comme on sait, on a beaucoup critiqué ce qui serait du même mouvement « l’autoritarisme », « l’irrationalisme » et le « découragement d’agir » propre au « principe responsabilité ».

L’auteur montre que les deux dernières stigmatisations, au moins, sont injustes. Le « principe responsabilité » apparaît irrationnel pour qui considère que la prédiction prophétique du pire ignore calcul et discussion. Il ne relèverait dès lors que de l’intimidation caractérisant une parole indiscutable (c’est bien d’un impératif catégorique, comme tel non-négociable qu’il s’agit) et surplombante. À quoi l’auteur rétorque que l’imagination du pire, qui mobilise la modalité du « comme si », est un travail de la pensée rationnelle exigeant la plus grande rigueur (on pourrait noter ici une proximité avec les « expériences de pensée » dans la physique moderne). Par ailleurs, il rappelle que le « principe responsabilité » n’implique pas de ne rien faire par peur, mais d’agir en fonction de l’imagination du pire.

Au fond, à partir d’H. Jonas, c’est un prophétisme rigoureux, éclairé et non pas irrationnel et intimidant, que J.-P. Dupuy veut décrire. Allant de Jonas à Jonas (le prophète du premier testament), il repère que la parole prophétique est une parole qui ne calcule pas, une parole qui ne vaut pas par son contenu de savoir mais par ce qu’elle fait. La parole prophétique se tient tout entière dans sa dimension pragmatique. Ce qui peut arriver de mieux à un prophète, c’est de « passer pour un

imbécile », d’être désavoué par les événements : si le prophète prédit le pire c’est précisément afin que ce dernier ne se produise pas. (S’il voulait que sa prophétie se réalise, alors il devrait ne pas prophétiser...). Du prophète, il faut dire que s’il perd, il gagne, dans la mesure où sa parole aura eu un effet qui aura « changé le futur ». Et pour que sa parole agisse, il ne doit pas dire le « possible » (« il est possible que Dieu vous punisse en appelant sur vous l’inouï de la catastrophe... »), mais que *l’impossible est certain*, que la catastrophe est certaine (si les hommes se repentent et changent leur manière d’agir... alors...)! C’est en faisant croire à l’impossible qu’il peut conduire les hommes à se rapporter à la catastrophe future et à tenter de l’éviter. Et s’il peut y parvenir, c’est parce qu’il ne « rate » pas la catastrophe en tentant de l’apprivoiser dans un « savoir du possible incertain ».

On le voit, cette nécessaire prise en compte du caractère pragmatique de la parole prophétique, de la prédiction, et la valorisation du croire qu’elle implique (au détriment du savoir) est solidaire de toute une ontologie du temps. Le temps n’est pas simplement « bergsonien » au sens où il faut savoir l’appréhender sous l’angle du réel précédant le possible dans le surgissement de sa nouveauté, il est du même mouvement « prophétique » au sens où d’un certain point de vue le futur peut rétroagir sur son passé, c’est-à-dire sur un présent, sur notre présent. La parole prophétique peut *en un sens* nous emmener dans le futur dès lors qu’elle s’inscrit dans le cadre du croire en l’impossible par le biais de l’imagination et non pas dans le cadre du savoir du possible. Pas plus qu’il n’est raisonnable de penser introjecter un nouveau morceau de réel dans le passé, il n’est raisonnable de penser se projeter réellement dans le passé d’un présent, afin d’en modifier le futur (c’est-à-dire notre présent) et de prévenir ainsi la catastrophe qui a eu lieu : cela, seule la science fiction le peut. Mais, si l’on suit Bergson, il faut en revanche tenir que le possible se dessine rétroactivement depuis un présent, que l’événement précède son possible. Plus encore, si l’on suit J.-P. Dupuy, ne faut-il pas penser que la parole du prophète se donne les moyens de prévenir la catastrophe à venir, en un sens de modifier le futur, en faisant imaginer – et croire en – l’impossible certain?

Dès lors, entre le « temps sans temps », réversible, de la science moderne et le temps à la linéarité irréversible de l’action et du vécu humain, vient se loger le temps prophétique, en sa circularité productrice, où présent et futur, comme montés en boucle, peuvent se modifier l’un l’autre.

Parmi les questions qu’on pourrait poser au livre, il y aurait en particulier celle-ci : lorsqu’il montre l’inconsistance du « principe de précaution », ne s’est-il pas construit un « adversaire ad hoc » ? Puisque le geste qui

consiste à reconduire un principe d'action à son ontologie sous-jacente est particulièrement éclairant, est-il vraiment sûr que toute pensée du principe de précaution s'inscrive dans l'horizon leibnizien ? Sommes-nous exclusivement confrontés à l'alternative distinguant et opposant l'ontologie leibnizienne sans événement (homogène au savoir comme calcul) et l'ontologie de l'événement pensée à partir de Bergson (qui va renvoyer à la non-pertinence pour ce qui concerne la catastrophe, le savoir lui-même pensé comme calcul opérant sur des possibles) ? Dans *Agir dans un monde incertain*, M. Callon, P. Lascoumes et Y. Barthe, se proposent de promouvoir l'action mesurée, l'action non-tranchée. Ce qu'ils tentent de décrire aussi bien en termes de domaine ontologique visé que de procédures, d'actions et de « savoirs » humains, ne dépasse-t-il pas cette alternative ? Pour le dire un peu cavalièrement, la référence à Aristote ne court-circuite-t-elle pas le face-à-face Leibniz/Bergson et ne ruine-t-elle pas la prétention de ce dernier à épuiser la problématique ici abordée ? Il n'est pas sûr que l'ontologie aristotélicienne, qui souligne la contingence irréductible de l'action humaine, qui insiste sur la prégnance du particulier et de l'instable, soit rabattable sur l'ontologie leibnizienne où au bout du compte la contingence du réel peut être conjurée parce que toujours déjà gouvernée par l'armature logique des possibles. Il n'est donc pas sûr du même mouvement que toute pensée du principe de précaution puisse être analysée comme une reprise honteuse ou embarrassée du « principe de prévention ». La « prudence » aristotélicienne n'est sans doute pas tout à fait réductible à une tentative de maîtrise grâce à un calcul...

S'il faut savoir se rendre attentif à la spécificité de l'événement destructeur ou créateur comme tel et si, par ailleurs, l'ontologie leibnizienne est adéquate au calcul portant sur des risques connus, au principe de prévention, peut-être faut-il savoir distinguer encore un autre domaine de l'être où s'inscrit *aussi* l'action humaine et où le principe de précaution peut acquérir une consistance authentique ?

Le principe de précaution n'est pas ce qui convient face à la catastrophe : voilà l'apport décisif de l'ouvrage de J.-P. Dupuy. Il est vrai qu'on peut alors se demander à quoi sert le principe de précaution s'il ne doit pas opérer dans l'anticipation des catastrophes ! Surtout, la preuve est faite qu'une réflexion prenant au sérieux l'intrication du croire, de l'impossible et de la dimension événementielle et prophétique de la temporalité est urgente : le savoir des experts ni même la discussion et la délibération des citoyens ne sauraient suffire. Il nous faut aussi chercher du côté d'un prophétisme éclairé.