

2M11.2645.2

Université de Montréal

*Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas  
Présentation, réception, alternative gadamérienne  
et incidence en théologie morale

par

Lucien Noël

Théologie

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en théologie

juin, 1998

© Lucien Noël, 1998



3. 24 25. 1111 6

BL  
25  
U54  
1998  
v.023

Université de Montréal

Le Faculté des Sciences de la Santé  
Présentation, rédaction, soumission  
et défense en théologie morale

par  
Lucien Noël

Théologie  
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître en théologie

en théologie

1998

Lucien Noël



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

*Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas

Présentation, réception, alternative gadamérienne  
et incidence en théologie morale

présenté par

Lucien Noël

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Mémoire accepté le:

## SOMMAIRE

Il n'est pas nécessaire d'épiloguer longuement pour démontrer que le monde contemporain est confronté à des problèmes inédits causés par le développement autarcique de la technoscience. Les spectres des problèmes engendrés par les déchets nucléaires, la disparition de la couche d'ozone, ou encore par les techniques relatives à la conception et aux manipulations génétiques hantent les hommes et les femmes de ce temps. L'être humain a acquis un pouvoir fantastique sur la nature et sur l'humanité et il est, pour le moment, impossible d'en poser les limites et d'en prédire les conséquences. C'est sur cette problématique que se greffe l'ouvrage du philosophe allemand Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*. Depuis sa parution, en 1979, ce livre n'a cessé de susciter réactions favorables ou réticences. L'intention de Jonas était de proposer une éthique capable d'orienter, dans la société technologique, les nouveaux et inquiétants pouvoirs humains. Le but de ce mémoire est de prendre connaissance du contenu et de la réception de la thèse de Jonas pour montrer qu'une éthique adéquate pour la civilisation technologique peut trouver son inspiration dans la tradition éthique occidentale.

Le premier chapitre s'attache à exposer l'ouvrage de Jonas sur trois points principaux: la problématique, la question du fondement de l'éthique et la méthode. Un deuxième chapitre étudie les réceptions philosophique et théologique, surtout francophone, de l'ouvrage; ce qui permet de relever sept points souvent commentés ou critiqués: l'impact de la technoscience, la question de l'ontologie et de la métaphysique, la finalité et l'évolution, la préservation de "l'être-tel" humain, l'heuristique de la peur, la responsabilité et la pratique politique. Une synthèse distingue les thèmes généralement admis des thèmes plus discutés.

Enfin le troisième chapitre, après l'étude du concept "responsabilité" et de la genèse de l'éthique de responsabilité, dégage quelques points communs entre responsabilité et prudence. L'analyse de ces deux concepts conduit à chercher, dans l'éthique herméneutique de Hans-Georg Gadamer, une issue permettant d'échapper à l'échec pratique où semble devoir conduire l'éthique de responsabilité telle que formulée par Jonas.

Au terme de ce parcours, il est possible de constater que *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas est un point de référence important pour la recherche éthique de notre présent; on retient surtout sa préoccupation de penser une éthique adéquate pour la civilisation technologique, de même que la nécessité d'assurer l'existence intégrale des générations futures. La fondation métaphysique de l'éthique jonassienne n'a pas été retenue. L'éthique de responsabilité, qui est multiforme, adopte le concept responsabilité pour en faire un paradigme adéquat pour éclairer la démarche éthique aujourd'hui. L'éthique théologique a fait sienne, sans grands bouleversements, l'éthique de responsabilité. Le rapprochement entre la responsabilité et la prudence s'avère réel et éclairant pour l'éthique d'aujourd'hui. L'approche prudentielle permet aussi de tirer avantage de la philosophie herméneutique de Gadamer. Enfin, contrairement à ce que pense Hans Jonas, la tradition éthique occidentale est capable de fournir des modèles pour envisager les questions que posent les développements technologiques.

## TABLES DES MATIERES

SOMMAIRE .....	iii
TABLE DES MATIERES .....	v
LISTE DES TABLEAUX .....	viii
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	ix
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE PREMIER	
<i>LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ</i> DE HANS JONAS .....	6
<b>1.1 Situation de la problématique jonassienne</b> .....	6
1.1.1 Prise de conscience du problème technologique .....	6
1.1.2 Transformation de l'agir humain .....	8
1.1.3 Éthique traditionnelle et vide éthique .....	11
<b>1.2 Questions de méthode et de fondements</b> .....	14
1.2.1 Un savoir prédictif .....	15
1.2.2 L'obligation de l'avenir .....	18
1.2.3 Être, devoir et fins .....	21

<b>1.3 Une théorie de la responsabilité</b> .....	25
1.3.1 Bien et sentiment de responsabilité .....	25
1.3.2 La responsabilité .....	28
1.3.3 La responsabilité sur horizon d'avenir .....	30
1.3.4 Application responsable .....	35
<b>CHAPITRE DEUXIEME</b>	
<b>INTÉGRATION ET CRITIQUE DES THÈMES JONASSIENS</b> .....	39
<b>2.1 En philosophie</b> .....	41
2.1.1 L'impact de la technoscience .....	41
2.1.2 Les fondements de l'éthique .....	46
2.1.2.1 Ontologie et métaphysique .....	46
2.1.2.2 Finalité et évolution .....	51
2.1.2.3 Préservation de "l'être tel" de l'humain .....	56
2.1.3 L'éthique de responsabilité .....	60
2.1.3.1 A propos de l'heuristique de la peur .....	60
2.1.3.2 La responsabilité .....	63
2.1.3.3 La pratique politique .....	69
2.1.4 Synthèse .....	73
<b>2.2 Impact en éthique théologique</b> .....	75
2.2.1 Fondation ontologique ou fondation éthique:	
René Simon .....	75
2.2.2 De l'impératif à l'interrogatif: Guy Bourgeault .....	79
2.2.3 Une éthique responsable et solidaire:	
Wolfgang Huber .....	81

CHAPITRE TROISIEME POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ POST-JONASSIENNE .....	85
<b>3.1 Histoire du concept responsabilité</b> .....	86
3.1.1 La responsabilité : un concept récent .....	86
3.1.2 Avènement de l'éthique de la responsabilité .....	90
3.1.3 L'éthique de la responsabilité de Hans Jonas .....	96
<b>3.2 Responsabilité et prudence</b> .....	99
3.2.1 Pour passer de la responsabilité à la prudence .....	99
3.2.2 Analyse gadamérienne de la <i>phronèsis</i> .....	103
3.2.2.1 Éthique et herméneutique chez Gadamer .....	104
3.2.2.2 La <i>phronèsis</i> et l'éthique dialectique de Platon .....	106
<b>3.3 Alternative gadamérienne au Principe responsabilité de Hans Jonas</b> .....	108
CONCLUSION .....	115
BIBLIOGRAPHIE .....	120
ANNEXE .....	x
REMERCIEMENTS .....	xii



## LISTE DES TABLEAUX

Tableau I

Théorie du Principe responsabilité de Hans Jonas ..... 24

Tableau II

Les responsabilités ..... 87

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

### 1. Livres

- AFEC* : Gilbert HOTTOIS (dir.),  
*Aux fondements d'une éthique contemporaine*
- ER* : René SIMON, *Éthique de la responsabilité*
- HJNR* : Gilbert HOTTOIS et Marie-Geneviève PINSART,  
*Hans Jonas Nature et responsabilité*
- ND* : Denis MÜLLER et René SIMON, *Nature et descendance*
- PR* : Hans JONAS, *Le Principe Responsabilité*

### 2. Revues

- CRE* : *Cahiers de Recherche Éthique*
- Et ph* : *Études phénoménologiques*
- LTP* : *Laval théologique et philosophique*
- SRETM* : « *Le Supplément* » *Revue d'éthique et de théologie morale*

## INTRODUCTION

L'homme et la femme d'aujourd'hui sont confrontés à des situations tout à fait inédites dans l'histoire de l'humanité, et certaines sont préoccupantes. L'imagination n'a pas à déployer trop d'efforts pour faire surgir les spectres liés aux problèmes générés par les déchets nucléaires, la disparition graduelle de la couche d'ozone, ou encore par les nouvelles techniques relatives à la conception ou aux manipulations génétiques. La possibilité d'un auto-anéantissement en quelques minutes par la bombe atomique ou l'éventualité de la désertification de la terre habitable par toutes sortes de pollutions sont des scénarios sérieusement considérés par le monde politique. Par ailleurs, la succession de grandes catastrophes industrielles, Seveso en 1976, Bhopal en 1984, Tchernobyl en 1986, sont des exemples concrets de risque technologique majeur. Le clonage de la brebis Dolly, en février 1997, montre que les craintes apparues avec le développement des bio-technologies ne sont pas le banal produit de la science-fiction. Ces bouleversements sont nés de la science et de ses applications technologiques et posent aux sociétés contemporaines des questions nouvelles et angoissantes. Ils influent sur tous les domaines de l'activité humaine, privée ou publique, et leurs conséquences inédites rendent complexes la normalisation éthique et les prises de décision.

Il n'est pas étonnant que des questions éthiques aient surgi sur cet arrière-fond technologique. L'éthique, connaissance théorique et pratique du bien à faire, ne peut être que bouleversée par cette révolution technique. Dans le domaine technologique, où beaucoup de choses sont devenues faisables, l'éthique a donc beaucoup de choses à faire. Il semble y avoir un consensus pour admettre que l'éthique victorienne, ou l'éthique chrétienne classique sont dévaluées, qu'elles ne sont plus applicables dans la société technologique<sup>1</sup>. Mais de quelle éthique parlons-nous ? Car on a jamais autant

---

<sup>1</sup> C'est ce que rapporte le sociologue Jacques Ellul dans "Entretien avec Jacques Ellul", *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, Frédéric LENOIR (DIR.), Paris, Fayard, 1991, p. 19.

parlé d'éthique. Y-a-t-il une éthique dominante ? Y-a-t-il une approche éthique satisfaisante<sup>2</sup> ? Il semble que non et c'est pour cela qu'on en parle autant. En présence de cet imbroglio éthique dans le contexte technoscientifique déjà mentionné, il ne faut pas s'étonner de voir sourdre de nouvelles propositions éthiques . C'est l'une d'elle, *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas qui sera l'objet de cette étude<sup>3</sup>. Ce livre majeur est devenu un des ouvrages de référence de la discussion éthique internationale, comme nous le révélera la partie de cet ouvrage qui traite de sa réception; c'est pourquoi nous l'avons adopté pour entrer dans le débat éthique contemporain.

La pensée du philosophe allemand H. Jonas suscite un intérêt grandissant dans le monde francophone si l'on en juge par les nombreux ouvrages, articles, séminaires et colloques qui lui sont consacrés, depuis la parution de la traduction française de sa proposition éthique en 1990. Le même phénomène est observable à propos de sa première édition allemande en 1979. Les écrits de Jonas, parus avant cette année-là, n'avaient jamais connu pareil succès de librairie. Qui est Hans Jonas? Il est né en Allemagne, en 1903, et a étudié la philosophie, la théologie et l'histoire de l'art. Ses maîtres en philosophie ont été Edmund Husserl et Martin Heidegger. Il lit Kant et s'intéresse aux thèses du sociologue Max Weber, notamment sur l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. Après la soutenance de sa thèse doctorale, dirigée par Rudolf Bultmann, sur le concept de liberté chez saint Paul et saint Augustin, la recherche de Jonas s'intéresse, pendant plus de 20 ans, à la gnose. La deuxième guerre mondiale l'oblige à quitter l'Allemagne. Son exil le mène à Jérusalem, Ottawa et New-York où il enseigne la philosophie. A partir de 1950, ses publications révèlent son intérêt pour la philosophie de l'homme et de la nature. Il publie en 1963 *The Phenomenon of Life* où il développe le projet d'une philosophie de la vie et de la biologie<sup>4</sup> dont l'objectif est de trouver la liberté au sein de l'organisme. Cette philosophie de la biologie supporte la métaphysique de la nature que Jonas juge nécessaire comme base de son éthique de

---

<sup>2</sup> En annexe, on trouvera un glossaire des différentes éthiques mentionnées dans ce mémoire.

<sup>3</sup> Hans JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, (Passages), Paris, Cerf, 1992 (1979), 336 p.

<sup>4</sup> Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1963.

la responsabilité. La période s'étendant de 1979 à 1993, année de la mort de Jonas, manifeste son intérêt pour l'éthique de responsabilité et la technologie moderne<sup>5</sup>.

La thèse soutenue par H. Jonas dans *Le Principe Responsabilité* est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace et que les morales traditionnelles sont sans ressources pour la mater. Il développe sa thèse à travers six chapitres constituant l'argumentation d'une proposition éthique capable d'envisager les défis surgis dans le sillage des développements technologiques contemporains. La traduction française ne rend pas bien le titre allemand qui spécifie *Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Le mot allemand *Versuch* signifie essai. L'éthique de Jonas est une éthique du respect et de la crainte qu'il cherche à fonder sur une métaphysique acceptant *a priori* l'existence des êtres humains et l'avenir des générations futures. C'est en reprenant les questions du rapport entre l'être et le devoir, de la cause et de la finalité, de la nature et de la valeur, que Jonas construit une assise ontologique au concept de responsabilité. Celui-ci résume le devoir incombant à l'humanité moderne, de savoir préserver, pour l'être humain, l'intégrité de son environnement et de son essence contre les abus de pouvoir. La menace attachée au progrès technologique pesant sur la vie et son existence future conduit Jonas à prôner une éthique de la conservation. Par une heuristique de la peur, il provoque un savoir prospectif nécessaire pour juger des conséquences lointaines de l'agir à effectuer. L'objet de la responsabilité est la vie, autant le vivant actuel, que la possibilité de la vie pour les générations à venir. Il appartient au pouvoir politique d'assurer cette responsabilité.

Le discours éthique des deux dernières décennies a mis l'emphase sur le concept de responsabilité. C'est dans ce mouvement qu'il faut situer l'ouvrage de Jonas. Celui-ci n'est pas le père de l'éthique de responsabilité, mais il l'a certes influencée. Nous le verrons, le discours de l'éthique de responsabilité est pluriel. Il prend généralement son point de départ dans le constat que l'éthique traditionnelle est inefficace pour affronter les défis contemporains, et principalement ceux engendrés par

---

<sup>5</sup> Nous puisons ces renseignements concernant H. Jonas dans la présentation de : Denis MÜLLER et René SIMON, *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*, (Le Champ Éthique 25), Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 7-9.

le développement technologique. Dans un monde marqué par le relativisme et l'individualisme, le discours de l'éthique de responsabilité correspond à l'émergence d'une conscience nouvelle des solidarités humaines. La responsabilité est vue comme le paradigme éthique actuellement apte à éclairer les décisions à prendre.

Libérée des carcans casuistiques qui l'avaient contrainte jusqu'à une période récente, l'éthique théologique est présente dans ce mouvement d'éthique de responsabilité. C'est ainsi qu'ont paru, à partir des années 1980, des ouvrages et des articles d'éthique théologique traitant partiellement ou en totalité de la responsabilité. L'insertion de l'éthique théologique, dans le mouvement de l'éthique de responsabilité, n'a pas été, pour elle, une révolution radicale. En effet, depuis plus de trois décennies, l'éthique théologique s'est donné pour tâche d'aider les croyants et les croyantes à tracer des orientations et à en éclairer le sens et la signification pour qu'ils et elles puissent user de critères de décision et de détermination responsables. Cet effort s'est réalisé en symbiose avec les autres lieux d'élaboration éthique.

Un des buts du présent mémoire a été d'inscrire sa recherche à l'intérieur du questionnement éthique actuel. Il a voulu adopter comme point de départ *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas parce qu'il aborde des axes majeurs du débat éthique contemporain : la désuétude de l'éthique traditionnelle, le rapport avec la société technologique et le rôle de la responsabilité. Nous voudrions montrer qu'il est possible d'envisager les défis éthiques de la société technologique sans nécessairement s'écarter des présupposés épistémologiques qui ont, jusqu'à maintenant, éclairé la compréhension de l'agir. En reprenant la démarche de Jonas, nous allons être ramenés aux sources de l'éthique traditionnelle occidentale : les éthiques de Platon et d'Aristote.

Dans le premier chapitre, nous proposons une analyse du livre de Jonas, avant de prendre connaissance des commentaires et des critiques. Le but de cette première étape est de faire ressortir les points structurels importants de la proposition éthique jonassienne. Les résultats de cette analyse présentent les concepts jonassiens sous trois titres. Une circonscription de la problématique jonassienne nous retient, d'abord, pour mieux situer l'ouvrage. Dans une deuxième temps, nous dégageons le fondement et la

méthode de l'éthique proposée. Enfin, une troisième partie s'attache à saisir plus précisément la place occupée par la responsabilité dans cette éthique. Nous avons fait le choix de ne pas prendre de distance critique vis-à-vis des idées de Jonas.

Le deuxième chapitre se présente sous le mode d'une réception de l'ouvrage de Jonas. "Les auteurs de cette réception" sont pour la plupart francophones et leurs réactions s'inscrivent dans l'intérêt suscité par la traduction française du livre de Jonas en 1990<sup>6</sup>. Ces auteurs sont, en majorité, des philosophes auxquels s'ajoutent quelques théologiens. L'étude des ouvrages et articles philosophiques consacrés au Principe Responsabilité a permis de dégager sept thèmes. Ceux-ci seront d'abord présentés et suivis d'une synthèse. Une deuxième partie présentera la réception théologique.

Le but du troisième chapitre est de reprendre les acquis incontestables du Principe Responsabilité pour montrer comment, loin de nous diriger vers des concepts éthiques inédits, ils peuvent nous renvoyer à des concepts éthiques traditionnels. C'est à partir des études de Paul Ricoeur, Jean Greisch, René Simon et Guy Bourgeault que nous montrons comment le concept de responsabilité peut facilement être associé à l'antique vertu de prudence. Comme ces auteurs ne développent pas de théorie de la prudence, nous nous tournons vers l'éthique herméneutique du philosophe allemand H. G. Gadamer. Après avoir présenté les convergences théoriques utiles à notre développement, nous proposons une alternative gadamérienne permettant de dépasser les difficultés dans lesquelles semble s'enliser le Principe Responsabilité de Hans Jonas.

La voie éthique ouverte avec Gadamer se situe dans le mouvement éthique contemporain. Celui-ci est vaste, articulé, parfois controversé, mais fascinant. Les approches éthiques sont plurielles et notre proposition se situe dans cette pluralité. Elle se veut une participation au débat éthique lié au contexte technoscientifique, et plus précisément situé dans le mouvement des éthiques de responsabilité.

---

<sup>6</sup> Une documentation abondante aurait été disponible en allemand, mais cette langue nous est inconnue. Les critiques anglophones sont plus rares et sans pouvoir donner d'explication précise à ce fait, nous pouvons citer Wolfgang Huber qui écrit : "Up to now his proposal (Jonas) has found more resonance in Germany than in the United States". Voir, Wolfgang Huber, "Toward an Ethics of Responsibility": *The Journal of Religion*: 73/4 (october 1993), p. 576.

## CHAPITRE PREMIER

### *LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS*

Le but de l'ouvrage de Jonas est de dénoncer le vide éthique qui caractérise la civilisation technologique moderne, et le danger que ce vide entraîne. Pour y remédier, Jonas propose de mettre au centre de la réflexion philosophique le concept de responsabilité, ce qui l'amène à considérer le problème de l'environnement et à énoncer un nouvel impératif. Nous présenterons d'abord la problématique du livre, avant d'aborder la question de la méthode et des fondements éthiques. Enfin nous analyserons la théorie de la responsabilité de Jonas.

#### **1.1 Situation de la problématique jonassienne**

C'est à partir d'une situation bien concrète et d'une menace fort plausible que Jonas établit la proposition éthique qu'il développe dans son *PR*. Il nous apparaît important de situer, dans un premier temps, le contexte qui a vu naître la problématique exposée, avant de considérer les éléments proprement éthiques qu'elle appelle.

##### 1.1.1 Prise de conscience du problème technologique

Une prise de conscience du problème technologique est à l'origine de la réflexion qui mènera Hans Jonas à la rédaction de son livre *Le Principe Responsabilité*.



C'est ce que déclarait Jonas lui-même dans un entretien accordé à Jean Greisch et Erny Gillen en 1990.

"Mais les pensées qui ont conduit à ce livre étaient déjà en germe dans les années 1960. À cette époque, je prenais toujours plus clairement conscience de la dialectique très particulière du progrès technologique, qui a fini par se propager partout sur la planète"<sup>7</sup>.

C'est à la figure symbolique du "Prométhée définitivement déchaîné" que Jonas compare notre civilisation technologique emballée par ses propres réussites technologiques et aveuglément vouée à celles-ci et à leurs dépassements infinis. La thèse liminaire de son livre, comme il l'écrit lui-même, est que

"la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné"<sup>8</sup>.

La menace entrevue par Jonas se fait principalement inquiétante par rapport à deux réalités. La nature, que la conceptualisation jonassienne associe au milieu où s'épanouit la vie, est la première victime de l'intervention technologique de l'être humain. Cette nature apparaît déjà, et de plus en plus, comme profondément vulnérable. Jusqu'à maintenant, la nature était garante d'une certaine sécurité pour l'être humain. Malgré quelques soubresauts cataclysmiques, l'être humain pouvait compter sur la prodigalité de la nature qui se manifestait dans la proximité environnementale et qui ne semblait pas devoir être troublée par l'avenir. Cette sécurité a été "emportée par l'extension spatiale et la longueur temporelle des séries causales que la praxis met en route, même quand elles sont entreprises en vue de fins rapprochées"<sup>9</sup>. C'est le danger du caractère cumulatif de la technologie caractérisé par un enchaînement d'agirs pouvant être affranchis de l'intention originale et orientés par leurs déterminations propres. Les effets de ce caractère cumulatif s'additionnent

---

<sup>7</sup>Hans JONAS, "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", par Jean GREISCH et Erny GILLEN: *Esprit*, 171 (mars-avril 1991), p. 10.

<sup>8</sup> *PR*, p. 13.

<sup>9</sup> *PR*, p. 25.

"de telle sorte que la situation de l'agir et de l'être ultérieur n'est plus la même que celle du premier acteur mais qu'elle devient progressivement de plus en plus différente et de plus en plus un résultat de ce qui fut déjà fait"<sup>10</sup>.

La menace environnementale est aggravée par celle que l'être humain fait peser sur lui-même en tant qu'il est aussi devenu objet de la technologie. Cette intuition de Jonas est prégnante d'actualité alors qu'une équipe de scientifiques écossais vient d'annoncer, en mars 1997, la réussite de la conception d'un mammifère, en l'occurrence une brebis, au moyen d'une technique de clonage. De plus, tout comme l'économie à laquelle elle est étroitement liée, la technologie, dans la société actuelle, a acquis sa propre autonomie et se donne à elle-même ses propres fins et ses propres lois. Jonas voit dans la métamorphose radicale subie par la technique humaine, depuis les débuts de la révolution technologique, la cause d'une association ferme alliant désormais technologie et menace. En quoi consiste cette métamorphose ?

### 1.1.2 Transformation de l'agir humain

L'éthique traditionnelle trouvait ses fondations dans différents principes. Il y avait entre autres celui de la permanence d'une conception de l'être humain grâce à laquelle on pouvait définir ce qui était bon pour lui; dans ce cadre, la portée de la responsabilité était personnelle et restait attachée aux actes posés. Dans la mesure où le développement des techniques modifie radicalement les champs d'intervention de l'agir humain, ces principes ne sont plus suffisants et c'est ce que Jonas cherche à démontrer.

Devant l'évidence d'une situation éthiquement inédite, Jonas jette un regard sur le rapport que l'être humain a entretenu avec la nature. Cette rétrospective historique révèle qu'il a simultanément agressé et domestiqué la nature. Mais ce mode de côtoiement caractéristique de l'exploitation de la nature par l'être humain n'avait jamais mis celle-ci en péril. La nature supportait, sans en porter d'atteintes graves, les violences

---

<sup>10</sup> *PR*, p. 25.

humaines, "parce qu'avant notre époque, les interventions de l'homme dans la nature, tel que lui-même les voyait, étaient essentiellement de nature superficielle et sans pouvoir d'en perturber l'équilibre arrêté"<sup>11</sup>.

L'oeuvre humaine de la Cité était, avant l'ère technologique, une enclave à l'intérieur de la nature et servait à protéger son artisan de potentielles attaques de cette nature. C'est à l'intérieur de cette enclave que l'être humain pouvait pratiquer son art. Dans une telle organisation, l'éthique était essentiellement vouée aux relations intersubjectives et confinée à la Cité. La responsabilité était, bien entendu, contenue dans ce cadre. La vie de l'être humain "se déroulait entre ce qui demeure et ce qui change: ce qui demeure, ce fut la nature; ce qui change, ce furent ses propres oeuvres"<sup>12</sup>. La permanence était un attribut de la nature; cette dernière allait perdurer malgré les attaques répétées et continues qu'elle devait subir de la part des humains. A l'opposé, les produits de la technique humaine, tout comme l'artisan humain, étaient inconsistants et transitoires comme le démontre la disparition des grandes cités de l'Antiquité.

Cette accommodante relation de l'être humain et de la nature s'est perpétuée jusqu'à l'aube de la civilisation technologique. Les techniques modernes allaient radicalement modifier l'équilibre de ces rapports humano-naturels. "La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir"<sup>13</sup>.

Dans le nouvel ordre technologique, la relation être humain/nature perd sa complicité historique; la nature, dans sa globalité, devient un objet disponible pour l'artefact humain. C'est ce déplacement relationnel qui expose la nature à la menace technologique et la rend vulnérable; cela est tout à fait nouveau. Cette vulnérabilité est le résultat d'une migration opérée par l'agir humain; l'inspiration de celui-ci étant passée

---

<sup>11</sup> *PR*, p. 20.

<sup>12</sup> *PR*, p. 20.

<sup>13</sup> *PR*, p. 24.

du savoir technique traditionnel, respectueux de la nature, au savoir technologique, riche des plus récentes connaissances scientifiques. Le rapport de l'être humain avec la nature s'est ainsi radicalement modifié. La nature a été reléguée au rôle d'objet technique plutôt qu'à celui de complice. Ce changement allait obliger l'artisan humain à exercer une nouvelle attitude envers la nature. Il ne peut plus attendre de celle-ci qu'elle lui offre la sécurité. C'est plutôt lui qui devra la protéger car elle est devenue vulnérable. L'être humain, à cause des nouveaux pouvoirs que lui confèrent ses connaissances technologiques, est devenu responsable de la nature.

"À partir du moment où le pouvoir technologique rend la nature elle-même manipulable et de plus en plus altérable à volonté, elle devient elle-même un être fragile et menacé, presque sans défense, à l'instar de n'importe quel être humain et donc un objet de responsabilité"<sup>14</sup>.

Le deuxième domaine que la technologie moderne a ouvert à l'agir humain est celui de l'intervention sur l'être humain lui-même. "*L'homo faber* applique son art à lui-même et s'apprête à inventer une nouvelle fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste"<sup>15</sup>. Les techniques d'intervention sur l'être humain touchent principalement la prolongation de la vie, le contrôle du comportement et la manipulation génétique. Les nouveaux rapports de l'être humain vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de la nature opérés par la technologie posent ainsi une problématique tout à fait nouvelle en ce qui concerne l'agir humain.

Un pouvoir technique nouveau, acquis grâce au nouveau savoir scientifique, est la cause de la transformation de l'agir humain qui vient d'être signalée. Une éthique en mesure de faire face aux conséquences technologiques devra, à son tour, s'appuyer sur un savoir adéquat et tout à fait neuf. "Le savoir devient une obligation prioritaire au-delà de tout ce qui était dans le passé revendiqué comme son rôle, et le savoir doit être du même ordre de grandeur que l'ampleur de notre agir"<sup>16</sup>. Or ce savoir n'est pas seulement un savoir-faire, mais un savoir prévisionnel que l'agir éthique nous somme

---

<sup>14</sup> *PR*, p. 11.

<sup>15</sup> *PR*, p. 38.

<sup>16</sup> *PR*, p. 26.

d'assumer, et devant lequel notre expérience est inopérante et notre ignorance omniprésente. Un gouffre s'installe ainsi entre le savoir prévisionnel et le savoir technique à la portée de l'être humain. Cette constatation conduit Jonas à affirmer que la nouvelle éthique ne doit plus être seulement anthropocentrique, c'est-à-dire motivée par les seuls intérêts humains, mais qu'elle doit aussi inclure l'intérêt de la biosphère. Le bien de l'être humain ne peut plus être isolé du bien de la nature.

"Et pourtant: un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée. Devons-nous l'entendre, devons-nous reconnaître la légitimité de sa prétention, sanctionnée par la nature des choses ou devons-nous y voir simplement un sentiment de notre part, auquel nous pouvons céder quand nous le voulons et dans la mesure où nous pouvons nous le permettre ?"<sup>17</sup>

### 1.1.3 Éthique traditionnelle et vide éthique

Face à l'évidence de la transformation de l'agir humain opérée par l'arrivée massive des technologies dans les sociétés contemporaines, Jonas, dans un premier temps, se tourne vers l'éthique traditionnelle pour vérifier si, telle qu'elle s'est établie en Occident, elle peut répondre aux défis que soulèvent les avancées technologiques.

Selon Jonas, toute éthique traditionnelle admettait les trois préalables suivants:

- "La condition humaine, donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses, est établie une fois pour toutes dans ses traits fondamentaux".
- "Sur cette base ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté et de manière évidente".
- "La portée de l'agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine est étroitement définie"<sup>18</sup>.

Jonas tire les deux conséquences suivantes de ces conditions de l'éthique traditionnelle. La première est que tout agir humain n'était pas assujéti par l'éthique. Ainsi l'art et les techniques étaient neutres sur le plan éthique car ils étaient inscrits dans le cadre de la nécessité et ils n'affectaient la nature des choses que superficiellement. L'éthique était relationnelle, c'est-à-dire centrée sur les rapports humains. "La signification éthique faisait partie du commerce direct de l'homme avec l'homme, y compris le commerce avec soi-

---

<sup>17</sup> *PR*, p. 27.

<sup>18</sup> *PR*, p. 17.

même; toute éthique traditionnelle est anthropocentrique"<sup>19</sup>. Deuxièmement, comme l'essence humaine était considérée stable, il était impensable qu'elle devienne objet de la technique humaine. L'éthique traditionnelle était caractérisée par l'immédiateté et la simultanéité. L'être humain agissait dans un temps et un espace bien déterminés, de sorte que la sanction de ses erreurs était immédiate. "L'éthique avait affaire à l'ici et au maintenant, aux occasions telles qu'elles se présentent entre les hommes, aux situations répétitives et typiques de la vie privée"<sup>20</sup>. Sur un tel horizon éthique, un savoir correspondant à ce cadre était suffisant pour orienter l'agir. Ainsi, personne n'était tenu responsable des effets ultérieurs d'un acte bien intentionné qui débordait cet univers spatio-temporel. "Le bras court du pouvoir humain n'exigeait pas le bras long du savoir prédictif"<sup>21</sup>.

Si l'envahissement technologique contemporain n'a pas aboli la proximité éthique qui marquait l'éthique traditionnelle, il a, par contre, radicalement bouleversé le cadre dans lequel l'éthique intervient. La nature, devenue vulnérable par l'action technologique, est un phénomène nouveau qui oblige l'éthique à opérer un déplacement. A cause de graves menaces qui pèsent sur l'environnement nécessaire à l'éclosion et à la préservation de la vie, la visée de l'agir humain doit s'étendre à un long terme; en effet, les conséquences de nos actes sont irréversibles et elles en sont arrivées à avoir un aspect cumulatif souvent difficile à préciser. Puisque le champ de l'éthique s'agrandit, le savoir doit en conséquence avoir la même portée. Le savoir technique n'est plus suffisant pour faire face à la nouvelle situation. C'est pourquoi Jonas pense qu'il faut désormais ajouter un savoir prédictif. Ces questions "montrent de la manière la plus aiguë jusqu'à quel point notre pouvoir d'agir nous entraîne au-delà des concepts de n'importe quelle éthique d'autrefois"<sup>22</sup>. Quels sont les moyens éthiques disponibles pour envisager ces situations nouvelles ?

---

<sup>19</sup> *PR*, p. 22.

<sup>20</sup> *PR*, p. 22.

<sup>21</sup> *PR*, p. 23.

<sup>22</sup> *PR*, p. 43.

La société technologique a déjà pris son essor et se propulse en avant avec pour seule finalité de toujours se dépasser. L'être humain, à la fois subjugué et devancé par la technologie, se retrouve tout à coup sans les instruments éthiques adéquats pour diriger et contrôler l'avancée technologique. La nature fait déjà sentir par certains signes la possibilité de catastrophes qui seraient causées par les interventions technologiques. Mais que pouvons-nous savoir avec certitude de ces catastrophes ? "L'unique chose que nous puissions réellement savoir à leur sujet est leur extrémisme en tant que tel, qu'elles concernent la situation globale de la nature sur notre planète"<sup>23</sup>. C'est pourquoi Jonas pense que cette situation nouvelle doit susciter un souci pour demain qui peut se comprendre sous la forme d'une interrogation : "quelle intuition et quel savoir des valeurs doivent représenter l'avenir dans le présent ?"<sup>24</sup>

Pour Jonas, la réponse à cette question est hasardeuse puisque le mouvement qui a simultanément mis en place la technologie moderne et emporté les fondements dont étaient déduites les normes éthiques est produit par le même savoir. "Maintenant nous frissonnons dans le dénuement d'un nihilisme, dans lequel le plus grand des pouvoirs s'accouple avec le plus grand vide, la plus grande capacité avec le plus petit savoir du à quoi bon"<sup>25</sup>. Jonas conclut donc que nous sommes devant un vide éthique. Une éthique nouvelle doit absolument prendre le relais puisque les êtres humains continuent d'agir. Cette nouvelle éthique est d'autant plus urgente

"que les pouvoirs de l'agir qu'elle doit réguler sont plus grands; et de même qu'il doit être ajusté à l'ordre de grandeur, le principe de l'ordre doit également être ajusté au type de ce qui doit être ordonné. C'est pourquoi des facultés d'agir d'un type nouveau réclament de nouvelles règles de l'éthique et peut-être même une éthique d'un type nouveau"<sup>26</sup>.

Cette nouvelle situation éthique conduit Jonas à repenser l'impératif de Kant qui s'énonçait ainsi : "Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime

---

<sup>23</sup> *PR*, p. 43.

<sup>24</sup> *PR*, p. 44.

<sup>25</sup> *PR*, p. 45.

<sup>26</sup> *PR*, p. 45.

devienne un loi universelle<sup>27</sup>. L'impératif kantien vise la vie personnelle à court terme et ne peut plus répondre à la situation actuelle où nos actes engagent notre responsabilité collective à long terme. Jonas propose donc un nouvel impératif dont la référence universelle est mesurée à l'efficace de l'agir. "Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre"<sup>28</sup>.

La prise de conscience de Hans Jonas prend donc son point de départ dans le constat que la technologie suscite une séduction prométhéenne dominante dans le développement des sociétés contemporaines. L'être humain pris dans ce mouvement se trouve à la merci d'un pouvoir qui est bien le sien mais qui le dépasse et le détermine. L'agir humain est radicalement transformé et la menace technologique devient plus effroyable parce que l'éthique traditionnelle n'est pas en mesure de normaliser ces nouveaux pouvoirs. Nous sommes devant un vide éthique, conclut Jonas. C'est pourquoi, il est urgent qu'une nouvelle éthique permettant de discerner la voie du bien vienne au jour.

## 1.2 Questions de méthode et de fondements

Devant l'impuissance de l'éthique traditionnelle à orienter l'agir humain dans la civilisation technologique, Jonas propose une nouvelle éthique fondée sur une responsabilité tournée vers les générations futures. Cette proposition d'une éthique de l'avenir ne saurait se suffire d'une unique conviction personnelle. C'est pourquoi Jonas, en philosophe qu'il est, sait bien qu'il lui faut légitimer ses choix. Les pages qui suivent seront un essai pour exposer la méthode et les fondements de la nouvelle éthique du futur proposée par Hans Jonas.

---

<sup>27</sup> Cité par Jonas dans *PR*, p. 30.

<sup>28</sup> *PR*, p. 30.



### 1.2.1 Un savoir prédictif

Le savoir de la nouvelle éthique "doit se légitimer théoriquement à partir d'un principe intelligible"<sup>29</sup>. La rationalité a donc encore un rôle à jouer dans l'éthique de Jonas. Mais aussitôt que cela a été énoncé, il ajoute qu'un nouveau savoir, le savoir prédictif, doit suppléer aux savoirs théorique et pratique. Autrement dit, le savoir traditionnel ne peut plus suffire à fonder la morale. Jonas affirme du coup que "doit donc être constituée une science des prédictions hypothétiques, une futurologie comparative"<sup>30</sup>.

Intercalée entre le savoir théorique et le savoir pratique, cette science du futur est suscitée et dynamisée par la peur des effets lointains de nos actes. Se procurer une représentation du mal à venir devient ainsi la première obligation de l'éthique du futur. "Se procurer cette représentation par une pensée tournée vers l'avenir devient la première obligation, pour ainsi dire l'obligation liminaire de l'éthique qui est cherchée ici"<sup>31</sup>. Une seconde obligation s'enchaîne aussitôt, celle "de se laisser affecter par le salut ou par le malheur des générations à venir"<sup>32</sup>. Il est important de susciter le sentiment adéquat à la crainte. Si la crainte d'un danger imminent nous affecte naturellement, cela n'est pas aussi évident pour un danger guettant les générations futures. C'est pourquoi, dans l'approche jonassienne, l'être humain doit s'efforcer de se forger une peur dont le type est qualifié de "spirituel" afin de se sensibiliser au sort des générations à venir. L'obligation de penser l'avenir demande l'accès à un savoir que la technologie ne possède pas. C'est pourquoi "le savoir réclamé est nécessairement toujours un savoir qui n'existe pas encore pour le moment et en tant que savoir anticipé il n'existera jamais"<sup>33</sup>. Malgré tout, Jonas affirme que le savoir du possible est suffisant. "La simple possibilité fournit ici le besoin et la réflexion au sujet du possible pleinement développé

---

<sup>29</sup> *PR*, p. 47.

<sup>30</sup> *PR*, p. 48.

<sup>31</sup> *PR*, p. 50.

<sup>32</sup> *PR*, p. 51.

<sup>33</sup> *PR*, p. 52.

en imagination livre l'accès à une vérité nouvelle<sup>34</sup>. Ce savoir ne sert pas à fournir des preuves, mais des illustrations. Il s'agit d'une casuistique imaginative dont le but est de mettre à jour des principes encore inconnus. Mais parce qu'ils sont incertains, ces principes ne peuvent servir de critères pour prendre une décision politique opératoire. Il faudra donc ordonner les scénarios du futur imaginés et donner la priorité au mauvais pronostic sur le bon.

À cause des incertitudes inhérentes à une science de l'avenir, Jonas propose de *"davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur"*<sup>35</sup>. Mais pourquoi faut-il donc donner plus d'importance à la menace qu'au bien-être espéré? Tout d'abord parce que les interventions technologiques humaines bousculent le lent processus d'évolution propre à la nature par la vitesse et l'impatience qui les caractérisent. La technologie moderne prend des risques qui "augmentent proportionnellement à la montée des enchères et à l'abréviation du temps nécessaire pour réaliser les grands buts"<sup>36</sup>. Ensuite, s'ajoute le fait que l'activité technologique, une fois enclenchée, acquiert une dynamique autonome qui déborde "le vouloir et la planification de ceux qui agissent"<sup>37</sup>. Le développement technologique ne laisse plus le temps nécessaire pour des corrections naturelles et, de surcroît, il faut bien constater que l'être humain peut de plus en plus difficilement effectuer lui-même les corrections nécessaires et que sa liberté pour le faire s'amenuise continuellement. Jonas place l'être humain au sommet d'une évolution et, dans une dramatique mise en scène, il montre que le risque technologique peut conduire à une perte infinie, c'est-à-dire jusqu'à la disparition de la vie humaine, et même de toute vie sur la planète. Le mieux-être espéré par les avancées technologiques vaut-il à ce point que nous risquions le tout ? Un tel enjeu appelle la primauté du mauvais pronostic sur le bon.

---

<sup>34</sup> PR, p. 53.

<sup>35</sup> PR, p. 54.

<sup>36</sup> PR, p. 55.

<sup>37</sup> PR, p. 56.

La nouvelle dimension prospective de l'agir appelle la prescription stipulant que le mauvais pronostic doit être privilégié. Il ne s'agit plus de penser une éthique concernée par des actes dont les conséquences négatives peuvent être corrigées. Les extrapolations des retombées technologiques laissent entrevoir des situations comportant des potentiels apocalyptiques réels. Devant un tel constat, Jonas pose la question: "quel est l'enjeu qui peut être risqué dans le pari <sup>38</sup> éthique ?

Jonas répond à la question du pari en considérant l'enchevêtrement des affaires humaines qui font en sorte que l'agir a toujours des répercussions sur les autres. Ainsi, il apparaît toujours indiqué d'user de responsabilité et, en conscience, de prévoir les dommages affectant les autres personnes. Est-ce que de refuser que l'intérêt personnel serve de critère éthique majeur est suffisant pour éviter les conséquences les plus néfastes ? Un tel principe, l'expérience le montre, est insuffisant puisqu'un agir bien intentionné peut aussi être la source de bien grands maux. Jonas poursuit son investigation. La limite à ne pas franchir ne serait-elle pas alors que "l'enjeu ne doit jamais être *l'intégralité* des intérêts des autres concernés, surtout pas leur vie"<sup>39</sup>? Cela vaut lorsqu'il s'agit de la poursuite d'intérêts particuliers, mais ne semble pas devoir englober une situation comme le développement technologique propulsé par sa dynamique propre. L'exemple de la guerre où des vies sont sacrifiées pour le salut de l'ensemble ne peut-il pas servir à évaluer le pari éthique acceptable? Une déclaration de guerre a pour but d'éviter un mal suprême alors que l'avancement technologique, dans son incertitude, devrait servir à procurer un mieux-être, conclut Jonas. Les risques de l'avancée technologique sont inexcusables car ils sont "plutôt sous le signe de l'arrogance que sous celui de la nécessité"<sup>40</sup>. La technologie ne réussit pas, aux yeux de Jonas, à acquérir une indemnité lui permettant d'affronter l'intolérable parce qu'elle se situe dans la ligne d'un progrès et non dans un axe où il s'agirait de choisir entre

---

<sup>38</sup> PR, p. 59.

<sup>39</sup> PR, p. 60.

<sup>40</sup> PR, p. 61.

deux maux. Dans ce cas, "mon agir ne doit pas mettre en jeu «l'intérêt entier» des autres également concernés (qui sont ici les générations futures)"<sup>41</sup>.

Le progrès technique met en jeu la survie de l'humanité. S'il est permis de s'interroger sur le suicide individuel, une telle interrogation ne peut être transposée à l'échelle de l'humanité. L'enjeu est tel qu'il faut "accorder la préférence en vue de la décision aux pronostics de malheur sur les pronostics de salut"<sup>42</sup>. Et cela nous devons le faire au nom du principe que "jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir"<sup>43</sup>. Ce qui est faisable doit être considéré avec un jugement critique et ce qui fait l'objet de doute doit être scruté avec une attention redoublée. Le principe éthique de Jonas est donc que la vie de l'être humain ne doit pas être mise en jeu, autant dans son essence que dans son existence. C'est un principe absolu et Jonas le conjugue sous la forme d'une obligation comme l'indique la dernière citation. Paradoxalement, ce principe doit être considéré comme certain, bien qu'il opère dans une démarche où le savoir prédictif, en soi toujours incertain, alimente la délibération éthique. C'est pourquoi Jonas développe une argumentation pour valider l'obligation de l'avenir.

### 1.2.2 L'obligation de l'avenir

L'éthique traditionnelle ne connaît d'obligation que pour ce qui est déjà là. L'éthique que propose Jonas a ceci d'original qu'elle suscite des devoirs vis-à-vis de ce qui est dans une totale incapacité de revendiquer puisque cela n'est pas encore. "La revendication d'être commence seulement avec l'être. Or, c'est précisément à ce qui n'est pas encore que l'éthique cherchée a affaire et son principe de responsabilité doit être indépendant aussi bien de toute idée d'un droit que de celui d'une réciprocité"<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> *PR*, p. 61.

<sup>42</sup> *PR*, p. 62.

<sup>43</sup> *PR*, p. 62.

<sup>44</sup> *PR*, p. 64.

Jonas souligne tout de même qu'il existe déjà un cas éthique pourvu d'une responsabilité sans réciprocité et qui est accepté; c'est celui des parents envers leur enfant. Il note que la responsabilité des parents s'arrête tout de même aux enfants existants. Jonas scrute donc la responsabilité parentale pour voir si elle ne pourrait pas servir de modèle pour aider à donner un fondement à l'obligation pour l'humanité de se rendre responsable des générations futures. Il y aurait, selon Jonas, une analogie. Son argument, biologique, est fondé sur l'instinct de procréation qui permet d'assurer la permanence de l'humanité sans qu'il soit nécessaire d'en faire une obligation. La continuité de l'humanité est assurée par le mécanisme de procréation, mais il n'est pas possible d'éviter la question de "l'être-tel futur", c'est-à-dire des conditions d'existence qui seront léguées aux générations futures. Cela pourrait être une preuve, selon Jonas, que "nous avons des comptes à leur rendre à propos de nos actes"<sup>45</sup>.

L'instinct de procréation ne serait cependant pas suffisant pour servir de fondement à la nouvelle éthique du futur. En effet, devant les sombres perspectives d'avenir, le choix de ne plus engendrer pourrait s'imposer à l'humanité. "Or cela veut dire que nous n'avons pas tant à veiller sur le droit des hommes à venir [...] que sur leur obligation, à savoir leur obligation d'être une humanité véritable"<sup>46</sup>. Jonas établit donc une distinction entre le fait de vivre et la manière d'assumer cette vie à l'aide des concepts de droit et d'obligation; les êtres humains futurs ont droit à la vie, mais, ils auront l'obligation de faire en sorte que cette vie soit vraiment humaine. Le droit et l'obligation, c'est-à-dire qu'il y ait une humanité et que cette humanité soit "telle" qu'on puisse encore l'appeler humanité, sont inextricablement associés et finalement inséparables. La vigilance éthique actuelle ne peut donc pas se limiter à la seule possibilité d'existence de rejets humains. Notre agir ne peut pas gommer la possibilité, pour l'humanité future, d'être une vraie humanité. Il s'agit "toujours encore d'une obligation qui répond à un droit «qui existe»"<sup>47</sup>. Le droit de procréation ne peut être exercé tout en ignorant l'obligation de faire advenir une humanité véritable, "capable de

---

<sup>45</sup> *PR*, p. 67.

<sup>46</sup> *PR*, p. 68.

<sup>47</sup> *PR*, p. 68.

porter le fardeau que vise l'obligation<sup>48</sup>. L'obligation de l'humanité future de pouvoir être "telle" nécessite cependant un impératif premier qui veut que cette humanité existe.

"La première règle est que n'est admissible aucun être-tel des descendants futurs de l'espèce humaine qui soit en contradiction avec la raison qui fait que l'existence d'une humanité comme telle soit exigée. C'est pourquoi l'impératif *que* soit une humanité est le premier<sup>49</sup>.

L'impératif de l'existence de l'humanité est ainsi premier, mais il ne peut pas être isolé de la préoccupation de permettre à cette humanité à venir de mener une vie digne de son identité.

Pour Jonas, "nous n'avons pas à rendre des comptes à l'homme à venir, mais à l'*idée* de l'homme qui est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde<sup>50</sup>. Ces incarnations doivent être et il s'agit d'un impératif catégorique (il y aura des hommes dans l'avenir) et non hypothétique (s'il y a des hommes dans l'avenir) qui règle à la fois qu'il y aura des humains et comment ils assumeront leur humanité. En récusant deux courants actuels de philosophie, à savoir qu'il n'y a pas de vérité métaphysique et qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être, Jonas professe que le fondement de l'éthique est métaphysique parce que l'impératif catégorique est un "devoir être homme". Ce fondement pourrait être religieux, mais il ne serait alors signifiant que pour qui y adhérerait par la foi. C'est pourquoi, il appartient à la raison de rendre compte de cet impératif "et le philosophe séculier qui s'efforce d'établir une éthique doit au préalable admettre la *possibilité* d'une métaphysique rationnelle<sup>51</sup>.

L'obligation de l'avenir trouve donc son modèle, selon Jonas, dans la faculté humaine de procréation. Celle-ci n'est cependant pas suffisante et doit être doublée de l'obligation de permettre à l'humanité future d'être une humanité digne de ce nom. Il est important de retenir cette admission de Jonas. En faisant porter le fondement de son éthique sur l'être ("devoir être homme"), Jonas fait appel à la métaphysique et à

---

<sup>48</sup> PR, p. 68.

<sup>49</sup> PR, p. 69.

<sup>50</sup> PR, p. 69.

<sup>51</sup> PR, p. 72.

l'ontologie et s'expose ainsi à la critique de notre monde imprégné d'une rationalité objective et scientifique. Il est ainsi conduit à échafauder une argumentation pour justifier comment un devoir peut sourdre de l'être en tant que tel et quelle théorie des fins et des valeurs peut supporter ce devoir.

### 1.2.3 Etre, devoir et fins

Ainsi le fondement de la nouvelle éthique de Jonas est ontologique et métaphysique. C'est pourquoi il s'attache à établir la corrélation qui lie devoir et être.

"Le premier principe d'une éthique du futur ne se trouve pas lui-même *dans* l'éthique en tant que doctrine du faire (dont font par ailleurs partie toutes les obligations à l'égard des générations futures), mais dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie"<sup>52</sup>.

Jonas distingue les deux questions suivantes : "Que voulons-nous dire quand nous disons de quelque chose que «cela doit être» ? Et [...] si seulement quelque chose *doit* être plutôt que rien"<sup>53</sup>? La première question implique un jugement de valeur par rapport à une nécessité. Ainsi on peut estimer que tel état de la vie humaine est meilleur que tel autre et ainsi il appelle un choix. La portée de la deuxième question est radicale, puisqu'en opposant l'être et le rien, elle somme de choisir entre l'être et le non-être. Pour éviter l'aberration qui mettrait devant ce dernier choix, Jonas affirme qu'on doit professer la prééminence absolue de l'être sur le non-être.

La question de la disparition de l'humanité, qui est une atteinte au devoir-être de l'être humain, fait resurgir la question de Leibniz à savoir pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien. En indiquant que cette question doit être résolue en dehors de la religion, Jonas y répond en l'orientant vers une exigence éthique. C'est de la possibilité de la valeur (cela vaut-il la peine ?) qu'il conclut au devoir-être.

---

<sup>52</sup> *PR*, p. 70.

<sup>53</sup> *PR*, p. 73.

"La valeur ou le «bien», à supposer qu'une telle chose existe, est l'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (ou dont l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence) — qui fonde donc une revendication d'être, un *devoir-être* et qui en fait une obligation là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre<sup>54</sup>.

Pour déterminer la valeur de ce qui est, il faut d'abord que cela existe. Cela revient à dire que la question de l'être et du non-être s'est déplacée pour désormais porter sur la valeur de ce qui existe. Une telle valeur permet à Jonas "d'inférer un devoir-être objectif et par le fait même une *obligation* de la conservation de l'être, une responsabilité à l'égard de l'être"<sup>55</sup>.

Jonas distingue valeurs et fins. La fin répond à la question "en vue de quoi ?" et n'implique aucun jugement de valeur. Ce dernier porte sur l'aptitude à atteindre la fin. En transposant ces distinctions sur la nature, Jonas propose de considérer cette dernière sous l'angle d'une continuité sans rupture, c'est-à-dire munie d'une finalité. Dans cette continuité, l'émergence de la conscience et de la subjectivité ne s'isole pas des couches plus profondes et muettes où elles s'enracinent.

"Nous pouvons donc dire que le principe — théoriquement valable — de la *nouveauté* qui surgit, s'il ne doit pas être totalement arbitraire et par le fait même irrationnel, doit être tempéré par celui de la *continuité*, à savoir celui d'une continuité matérielle et pas seulement formelle — de sorte que nous devons accepter d'être *enseignés par le plus élevé, le plus riche relativement à tout ce qui est inférieur*"<sup>56</sup>.

Il y a donc là, au plan supérieur de la subjectivité, une finalité causale qui doit aussi se retrouver au plan inférieur de la nature.

"Sur la foi du témoignage de la vie [...], nous disons donc que la fin comme telle est domiciliée dans la nature. Et nous pouvons dire encore quelque chose de plus par rapport aux contenus: qu'avec la production de la vie la nature manifeste au moins *une* fin déterminée, à savoir la vie elle-même"<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> PR, p. 76.

<sup>55</sup> PR, p. 77.

<sup>56</sup> PR, p. 102.

<sup>57</sup> PR, p. 107.



Selon cette perspective, la fin essentielle de la nature ne serait rien d'autre que la vie qui progressivement s'organise, du plus simple au plus complexe. Et la valeur essentielle ne serait rien d'autre que la vie; à cette valeur serait liée la qualité de la vie.

La nouvelle éthique du futur, proposée par Jonas, prend l'intérêt des générations à venir en se souciant d'abord que leur existence soit possible et en second lieu que cette existence soit accordée à une vie authentiquement humaine. Le savoir disponible pour la délibération éthique est un savoir non disponible actuellement. Dans ce contexte, celui ou celle qui agit doit se procurer autant que possible la représentation des conséquences de son action. A cause des prévisions apocalyptiques que laisse entrevoir une projection des avancées technologiques, Jonas propose que les conséquences les plus néfastes retiennent prioritairement l'attention et orientent le choix éthique. En effet, l'insouciance pourrait, à ce niveau, mener à l'extinction de la vie. Il faut donc, selon Jonas, qu'une obligation garantisse l'avenir de l'être, de la vie; que l'être appelle un devoir. Comment cette obligation peut-elle être fondée ? En faisant reconnaître que l'être a plus de valeur que le non-être. Jonas justifie la valeur de l'être et de la vie au moyen d'une philosophie de la nature admettant une évolution depuis l'être vivant le plus simple jusqu'à l'être humain doté d'une conscience. Il y a ainsi, dans la nature, une fin déterminée qui est la vie elle-même. Cela justifie l'obligation de la survie. A la page suivante, un tableau-synthèse présente l'agencement des divers éléments de la théorie du Principe responsabilité de Jonas.

Tableau I - Théorie du Principe responsabilité de Hans Jonas

	Problématique	Méthode	Fondements	
<b>A G E N T</b>	Individu Collectivité ↓ Savoir technologique Pouvoir technique	Peur Sentiment de responsabilité ↓ Savoir prédictif Pouvoir politique	Décision des gouvernants ↑ Experts vertueux	<b>P O L I T I Q U E</b>
<b>A C T I O N</b>	↓ Transformation de l'agir ↓	↓ Limitation de l'agir (normes, lois) ↓	↑ devoir-faire (impératif) ↑ vouloir ↑	<b>É T H I Q U E</b>
<b>O B J E T</b>	↙ ↘ nature humain ↓ ↓ menace de disparition	↙ ↘ nature ← humain ↓ ↓ conservation de l'être →	↑ devoir-être ↑ valeur (finalité) ↑ être ou non-être	<b>O N T O L O G I E</b>

### 1.3 Une théorie de la responsabilité

L'obligation de la survie appelle l'impératif catégorique établissant que les effets d'un agir doivent être compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre. Pour rendre effectif cet impératif, Jonas établit sa proposition éthique en réorientant vers le futur le concept de responsabilité qu'il juge trop limité par un regard rétrospectif jeté sur des actions déjà commises. La prochaine étape veut montrer comment notre auteur réalise cet établissement.

#### 1.3.1 Bien et sentiment de responsabilité

Comme on l'a déjà vu, avant d'établir son éthique de responsabilité, Jonas s'interroge sur la capacité de l'être de fonder un devoir. Cette interrogation porte d'abord sur la possibilité d'une ontologie du bien. Le bien se définissant par lui-même est la preuve, selon Jonas, qu'il y aurait quelque chose comme un être-en-soi du bien.

"Nous disons donc que le «commandement» ne peut pas émaner seulement d'une volonté qui commande [...] mais également de la revendication immanente d'un bien en soi qui revendique sa propre effectivité. Or parler de l'être-en-soi du bien ou de la valeur, cela veut dire que le bien ou la valeur font partie de l'équipement de l'être [...], l'axiologie devenant ainsi une partie de l'ontologie<sup>58</sup>.

Pour Jonas, le bien en tant qu'il émerge de son propre fait contient en lui-même l'exigence d'un devoir perceptible par une volonté apte à saisir cette exigence et à la traduire en agir. C'est sur le fond de sa théorie de la finalité que Jonas reprend son idée de bien. "Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fins de l'être<sup>59</sup>. Ainsi, toujours selon Jonas, "le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *PR*, p. 115.

<sup>59</sup> *PR*, p. 116.

<sup>60</sup> *PR*, p. 117.

La suprématie de l'être sur le non-être est donc évidente et dans le cadre d'une menace ou d'une possibilité du non-être, la nature entraînée par sa finalité propre fait par elle-même le choix d'un "oui" en faveur de la vie et de l'être. "Par la négation du non-être l'être devient une tâche positive, à savoir celle du perpétuel choix de soi-même"<sup>61</sup>. L'apparition de l'être humain dans la chaîne d'évolution change la tâche ontologique en un devoir parce que le pouvoir humain acquis grâce au savoir peut le mener à l'auto-destruction. Avant que n'apparaisse l'être humain, la finalité naturelle protégeait l'être du non-être. C'est dans cette perspective que l'être humain "doit assumer le «oui» dans son vouloir et imposer à son pouvoir le «non» opposé au non-être"<sup>62</sup>.

Jonas distingue ensuite le bien qui a la dignité de l'être-en-soi, étant par là indépendant de nos désirs, de la valeur qui est dépendante de ma volonté en tant que "quelque chose qui vaut la peine que je la poursuive"<sup>63</sup>. Il reste clair que le bien indépendant ne peut pas "forcer le vouloir libre à en faire sa fin, mais il peut lui extorquer l'aveu que telle serait son obligation"<sup>64</sup>. C'est ici que Jonas fait intervenir la face subjective de l'agir moral, le *sentiment de responsabilité* qui répond à l'appel de la face objective (le bien-en-soi).

Jonas note d'abord que l'éthique a toujours fonctionné de pair avec le sentiment; chez les Anciens, le sentiment était affecté par le Bien suprême lui-même, alors que, dans l'actuelle civilisation technologique, le sentiment de responsabilité est animé par le périssable. Chez les Anciens, le Bien suprême se trouvait du côté de l'intemporel et de l'impérissable, suscitant le désir de le rejoindre. Au contraire, dans l'éthique de Jonas, l'objet de la responsabilité reste dans le contingent et le périssable et garde son altérité d'avec le sujet, sans jamais être menacé d'appropriation. "C'est précisément

---

<sup>61</sup> PR, p. 119.

<sup>62</sup> PR, p. 119.

<sup>63</sup> PR, p. 121.

<sup>64</sup> PR, p. 122.

l'altérité qui s'empare de ma responsabilité et nulle appropriation n'est visée<sup>65</sup>. Dans les deux cas, "le pouvoir d'obliger émane de l'exigence d'un objet et la soumission se fait à un objet, qu'il soit temporel ou éternel"<sup>66</sup>.

Jonas sait que cette objectivation du bien est controversée, surtout par la théorie kantienne qui défend "l'objectivité d'une loi morale universelle fondée sur la raison".<sup>67</sup> Pour Kant, s'il y a un sentiment, ce n'est pas en rapport à l'objet, mais par rapport à la loi qui s'impose à la raison. Alors que, pour Jonas, qui critique cette position, ce qui oriente l'agir, c'est l'objet lui-même, "ce qui importe ce sont en premier lieu les choses et non les états de ma volonté"<sup>68</sup>. Ce n'est donc pas la loi qui est objet de respect, mais l'être qui "peut par l'*affection de notre sentiment* secourir la loi morale"<sup>69</sup>. Selon Jonas, le respect ne suffit pas,

"seul le *sentiment de responsabilité* qui vient s'y ajouter en liant *tel* sujet à tel objet nous fera agir en faveur. Nous affirmons que c'est ce sentiment, plus qu'aucun autre qui peut susciter en nous une disponibilité à soutenir la revendication d'exister de l'objet par notre propre agir"<sup>70</sup>.

Même si l'appel du bien n'émane plus d'un monde autre, selon la conception des Anciens, Jonas défend toujours l'altérité de cet appel. Le bien qui revendique un agir en sa faveur est en dehors du sujet. Le retentissement de l'appel du bien dans le sujet se nomme, dans la théorie jonassienne, le sentiment de responsabilité. C'est à ce point du discours de Jonas, c'est-à-dire celui où apparaît l'importance du sentiment de responsabilité, que se trouve le lieu de jonction entre éthique ontologique et responsabilité.

---

<sup>65</sup> PR, p. 126.

<sup>66</sup> PR, p. 126.

<sup>67</sup> PR, p. 128.

<sup>68</sup> PR, p. 129.

<sup>69</sup> PR, p. 130.

<sup>70</sup> PR, p. 130.

### 1.3.2 La responsabilité

Avant d'énoncer ce que doit être la responsabilité envers les générations futures, Jonas établit certaines distinctions par rapport aux acceptions communes du concept "responsabilité". Une première acception, relative au juridique, lie la responsabilité à la causalité active de l'agir et de ses conséquences. Une seconde acception, de densité morale, impute à la responsabilité l'idée de punition la liant ainsi à la culpabilité. Cette dernière acception vise, avec la réparation des dommages, le rétablissement de l'ordre moral. Enfin, selon une troisième signification, la responsabilité concerne ce qui est à faire.

C'est le troisième type de responsabilité, en accord avec le sentiment de responsabilité qu'il suscite, qui intéresse Jonas.

"La requête de la chose d'une part, avec le caractère non garanti de son existence, et la conscience du pouvoir d'autre part, avec la responsabilité de sa causalité, s'unissent dans le sentiment affirmatif du soi actif, intervenant toujours déjà dans l'être des choses"<sup>71</sup>.

Le sentiment de responsabilité étant en concordance avec l'appel de la chose assure ainsi le lien entre le devoir-être de la chose et le devoir-faire du sujet. Dans ce sens, l'irresponsabilité ne peut être imputée qu'à celui qui a des responsabilités; c'est le pouvoir qui entraîne une obligation (v.g. le conducteur d'une voiture à l'égard de ses passagers). Cette responsabilité qui peut être naturelle (les parents à l'égard de leurs enfants) ou contractuelle (la charge d'une tâche librement consentie) est fondée sur des rapports de confiance "sur lesquels reposent la société et le vivre ensemble des humains: et cela *est* un bien substantiel, comportant sa propre force d'obligation"<sup>72</sup>.

En considérant la responsabilité des parents et la responsabilité du personnage politique, Jonas veut circonscrire plus étroitement l'essence de la responsabilité. Il note d'abord que "l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme"<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> *PR*, p. 133.

<sup>72</sup> *PR*, p. 136.

<sup>73</sup> *PR*, p. 140.

Cette responsabilité de l'être humain implique une réciprocité car le caractère précaire et mortel de l'être humain en fait un être menacé tout à la fois dépendant et responsable d'autrui. La responsabilité humaine par rapport au vis-à-vis est un devoir. "L'existence de l'humanité, cela veut dire simplement: que des hommes vivent; qu'ils vivent bien, c'est le commandement qui vient après"<sup>74</sup>. Cette responsabilité porte sur toute vie actuelle et potentielle, et en tout premier lieu sur la vie humaine.

La responsabilité parentale et la responsabilité de l'homme d'État partagent la propriété d'englober toutes les dimensions de la vie. "Ces responsabilités enveloppent l'être total de leurs objets"<sup>75</sup>. Dans leurs champs d'action, ces deux responsabilités se recoupent et se complètent. De plus, dans les deux cas, les parents et l'homme d'État sont affectés par l'objet de leur responsabilité. Il n'est pas difficile d'imaginer ce que peut être habituellement le fort sentiment de responsabilité que les parents éprouvent pour leur enfant. "Et même pour le spectacle de la *dépendance* totale de l'enfant, il existe un *analogon* dans le sujet politique"<sup>76</sup>. Deux autres éléments émanant de l'envergure de ces deux responsabilités retiennent l'attention de Jonas, à savoir la continuité et l'avenir. La continuité pousse la responsabilité à "saisir son objet dans son historicité"<sup>77</sup>. Cela est vrai pour la société qui, fondée dans ses traditions, construit son avenir, et c'est vrai aussi pour l'enfant qui naît pour demain dans une tradition donnée.

"Mais avant tout c'est l'*avenir* auquel la responsabilité pour une vie, qu'elle soit individuelle ou collective, a affaire [...] L'avenir de l'existence entière devient [...] un objet complémentaire de tous les actes individuels de responsabilité qui à chaque fois se soucient de l'immédiat le plus proche"<sup>78</sup>.

L'horizon d'avenir transcende la responsabilité totale qui, dans cette perspective, reçoit la tâche de rendre possible plutôt que de déterminer. "À la lumière d'une telle ampleur

---

<sup>74</sup> PR, p. 142.

<sup>75</sup> PR, p. 145.

<sup>76</sup> PR, p. 149.

<sup>77</sup> PR, p. 150.

<sup>78</sup> PR, p. 151.

qui se transcende elle-même il devient clair que la responsabilité comme telle n'est rien d'autre que le complément moral de la constitution ontologique de notre être *temporel*<sup>79</sup>.

### 1.3.3 La responsabilité sur horizon d'avenir

Jonas relève que la responsabilité parentale cesse lorsque l'enfant devient adulte. A ce moment "cesse le statut et par le fait même la responsabilité parentale"<sup>80</sup>. La situation de la société, de son côté, ne saurait être perçue selon les échelons d'un tel processus de croissance. En aucun cas, "il ne saurait être légitime de parler à son sujet d'enfance, de maturité, de sénescence"<sup>81</sup>. Dans une approche historique, on ne peut pas parler de société primitive ou de société évoluée et même si on peut parler d'états jeunes ou vieux, ce n'est pas en raison d'une croissance. "S'emparer des *occasions* historiques, tout en ayant parfaitement conscience que cela décide du destin collectif pour des générations, et peut-être même des siècles à venir, c'est tout autre chose"<sup>82</sup>. Ceux qui ont saisi ces occasions propulsant une société ou un état dans l'avenir ne savaient pas toujours si leurs choix les conduiraient à une réussite ou à l'échec. À chaque tentative, la chance et le hasard réclameront leur part. Par cette réflexion, Jonas veut montrer que toute action politique est inscrite dans l'histoire par sa référence à un passé et par sa projection vers l'avenir. Les bases de cette action politique relèvent plus du sentiment que d'une rationalité scientifique.

"En toute rigueur de termes la théorie peut seulement être vérifiée par sa confrontation avec le passé qui la précède et qu'elle ne pouvait pas encore influencer. Et quelle que soit la procédure adoptée lors de cet examen, la simple inférence de ceci à l'avenir est déjà un saut qui, du point de vue logique, ne peut pas produire plus qu'une hypothèse; du point de vue psychologique par contre, compte tenu de la finalité qu'on y observe, des facteurs extra-théoriques de la sphère du sentiment et du vouloir doivent contribuer à lui donner des ailes — donc un saut dans la foi"<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> *PR*, p. 152.

<sup>80</sup> *PR*, p. 152.

<sup>81</sup> *PR*, p. 153.

<sup>82</sup> *PR*, p. 156.

<sup>83</sup> *PR*, p. 160.



Aujourd'hui, le savoir socio-politique a acquis une plus grande possibilité de prévoir l'avenir, de même que les conséquences des choix politiques, mais "le nombre des inconnues s'accroît à proportion de l'inventaire des grandeurs connues"<sup>84</sup>. Un devoir politique ne se réalise donc pas en ligne droite, mais demande un constant réajustement entre la raison théorique et la "passion du bien". C'est là que se situe la responsabilité de l'homme ou de la femme d'État.

Le savoir de ceux et celles qui gouvernent comprend donc une attention à l'imprévu, qu'il soit présent ou à venir. Jonas énonce ainsi cette obligation: "*Une des responsabilités de l'art de gouverner consiste à veiller à ce que l'art de gouverner reste encore possible dans l'avenir*"<sup>85</sup>. Cette responsabilité acquiert une acuité particulière parce que nous ne vivons plus dans une société statique, semblable à elle-même de générations en générations. Notre société est en constante transformation. "C'est la différence entre une situation statique et une situation dynamique. La dynamique est le signe distinctif de la modernité; elle n'est pas un accident mais une propriété immanente de l'époque, et jusqu'à nouvel ordre elle est notre destin"<sup>86</sup>.

Dans ce contexte, le politicien et la politicienne doivent situer en bonne place la question du progrès technologique. Celui-ci ne saurait être l'unique justification d'un choix politique; la place de l'être humain doit demeurer au coeur de la décision politique. La question à se poser n'est pas :

"cela marchera-t-il ? [...], mais: à quoi l'être humain *doit-il* s'habituer ? à quoi a-t-on le droit de le forcer ou de l'autoriser à s'habituer ? [...] Ces questions font entrer en jeu l'idée de l'homme : elle aussi fait partie de la responsabilité de l'homme d'État, c'est son contenu ultime et en même temps son contenu le plus proche, le noyau de sa totalité, le véritable horizon de son avenir"<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> PR, p. 158.

<sup>85</sup> PR, p. 165.

<sup>86</sup> PR, p. 166.

<sup>87</sup> PR, pp. 169-170.

Le coeur de tout cela, c'est que l'agir humain s'est modifié au point qu'une responsabilité "en un sens inapplicable jusqu'alors, comportant des contenus entièrement nouveaux et une portée d'avenir jamais encore connue, est entrée dans la sphère d'action de l'agir politique et ainsi également de la morale politique"<sup>88</sup>. Pour Jonas, l'art de gouverner s'est vu attribuer une responsabilité jusqu'à maintenant insoupçonnée; ce nouvel art de gouverner devra user d'une circonspection correspondante à l'envergure de la responsabilité. C'est pourquoi, Jonas s'attache à distinguer ce qu'est cette nouvelle responsabilité par rapport à la responsabilité de l'éthique antérieure.

Jusqu'à notre époque, la société n'évoluait que très lentement; cette stabilité était sécurisante. A l'intérieur d'une telle sécurité,

"la perdurance (des constitutions) était un critère décisif et le juste équilibre de la liberté et de la discipline était pour ainsi dire le moyen naturel pour la garantir. La meilleure constitution est la plus durable, et la vertu est la meilleure garantie de la perdurance"<sup>89</sup>.

Dans la quasi-immobilité du monde d'hier, le seul écart possible pouvait être un dérèglement de la nature. Jonas montre que la situation s'est radicalement modifiée, absorbant transformation sur transformation, lesquelles produisent toujours du nouveau.

En considérant certaines approches philosophiques du passé, Jonas montre que l'éthique était tributaire de la stabilité qui caractérisait la nature et la société. Il reprend certaines observations qu'il a déjà présentées. Par exemple, dans l'éthique de Platon, l'incitation affective était orientée vers l'éternité alors que dans notre monde moderne, le sentiment de responsabilité se porte vers le périssable. "Notre souci de la préservation de l'espèce est au contraire soif de temporalité dans ses temporalisations toujours nouvelles, non déductibles à partir d'un savoir de l'essence, à chaque fois sans précédent"<sup>90</sup>. Avec son idée régulatrice calquée sur l'idée du souverain Bien de Platon, Kant bascule dans une vision moderne. Jonas considère que la conception kantienne

---

<sup>88</sup> PR, p. 170.

<sup>89</sup> PR, p. 172.

<sup>90</sup> PR, p. 175.

de la responsabilité est fictive, non causale et "peut se permettre d'ignorer le cours probable des choses terrestres"<sup>91</sup>. Hegel et Marx font un pas de plus dans la sécularisation du modèle platonicien. Hegel situe le bien dans le cours du temps au nom de l'auto-mouvement de l'histoire. "Ici est reconnu le principe de l'automouvement de l'histoire, mais celui de la causalité concrète des sujets y est englouti"<sup>92</sup>. Marx retourne la pensée de Hegel en prenant comme point de départ l'action pour rejoindre l'idée. "Mais, en estimant qu'il a un savoir de la direction et du but, le marxisme est encore l'héritier de l'idée régulatrice kantienne"<sup>93</sup>.

La technologie moderne impose brusquement son pouvoir et aucune des philosophies antérieures n'est en mesure de mater la logique technologique. "Nous devons prendre en main de façon entièrement nouvelle le processus qui pousse en avant *sans savoir préalable du but*"<sup>94</sup>. Dans la situation éthique inédite que nous devons gérer, la responsabilité gagne une importance insoupçonnée jusqu'à maintenant car elle "est un corrélat du pouvoir de sorte que l'ampleur et le type de pouvoir déterminent l'ampleur et le type de la responsabilité"<sup>95</sup>. Jonas propose donc de remplacer la maxime kantienne «Tu dois, donc tu peux» par «Tu dois, car tu fais, car tu peux». En effet, c'est le pouvoir et son extension qui entraînent désormais l'obligation. La transition du vouloir au devoir "est médiatisée par le phénomène du pouvoir dans son sens exclusivement humain, où la force causale s'allie au savoir et à la liberté"<sup>96</sup>. Le pouvoir est donc ce qui propulse la responsabilité au coeur de la morale.

Ces précisions étant énoncées, Jonas peut maintenant s'attacher à cerner de plus près ce qu'est cette nouvelle responsabilité qu'il propose comme principe éthique.

---

<sup>91</sup> PR, p. 176.

<sup>92</sup> PR, p. 176.

<sup>93</sup> PR, p. 177.

<sup>94</sup> PR, p. 177.

<sup>95</sup> PR, p. 177.

<sup>96</sup> PR, p. 178.

"Le concept de responsabilité implique celui de devoir, pour commencer celui du devoir-être quelque chose; ensuite celui du devoir-faire de quelqu'un en réponse à ce devoir-être"<sup>97</sup>. Bien sûr, il n'est pas évident que le seul fait qu'une chose existe crée un devoir. Pour faire comprendre comment l'être de quelque chose peut susciter un devoir, Jonas fait à nouveau appel à la responsabilité archétypale des parents pour leur enfant. Cela lui permet d'esquisser ce que doit être la responsabilité éthique dans la société technologique. Le nouveau-né par sa seule existence est un appel à son entourage: *on doit* s'occuper de lui. C'est essentiellement parce qu'il *est* que l'enfant commande un *on doit*. "J'estime vraiment strictement qu'ici l'être d'un simple existant ontique inclut de manière immanente et visible un devoir pour autrui"<sup>98</sup>.

Le nouveau-né réclame une responsabilité de tous les instants et qui ne laisse aucun choix. "Le nourrisson unit en lui-même la violence du déjà-être-là qui s'accrédite elle-même et l'impuissance, pleine des exigences du n'être-pas-encore"<sup>99</sup>. Le devenir de l'enfant est une étape intermédiaire qui dépend d'un autre. "Le devoir-être immanent du nourrisson [...] devient le devoir-faire transitoire des autres"<sup>100</sup>. On peut transposer cette responsabilité archétypale des parents envers leurs enfants sur la responsabilité que l'être humain acquiert envers l'humanité dans la société technoscientifique. Le devoir-être de l'humanité réclame un devoir-faire de ceux et celles qui sont déjà là.

"Ainsi le « devoir » qui se manifeste dans le nourrisson possède-t-il une évidence indubitable, une concrétude et une urgence. La facticité extrême de l'être-tel, le droit le plus extrême à cette facticité et l'extrême fragilité de l'être coïncident ici. En lui se manifeste de façon exemplaire que le lieu de la responsabilité est l'être plongé dans le devenir, livré au caractère périssable et menacé de périr. Ce n'est pas *sub specie aeternitatis*, mais *sub specie temporis* qu'elle doit envisager les choses et elle peut perdre son tout en un seul instant. Dans le cas d'une vulnérabilité d'être durable et critique, comme celle qui existe ici, la responsabilité devient un continuum de tels instants"<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> PR, p. 180.

<sup>98</sup> PR, p. 181.

<sup>99</sup> PR, p. 184.

<sup>100</sup> PR, p. 185.

<sup>101</sup> PR, p. 186.

### 1.3.4 Application responsable

Puisque le sentiment de responsabilité peut révéler une obligation envers l'être, Jonas établit comment peut se concrétiser en acte la responsabilité ainsi pressentie. Une des premières constatations à laquelle le progrès technologique nous accule est la solidarité d'existence qui lie l'humanité et la nature. L'obligation de l'avenir de l'humanité ne peut être isolée de celle de l'avenir de son environnement. "Même si l'obligation à l'égard de l'homme continue à avoir encore une valeur absolue, elle n'en inclut pas moins désormais la nature comme condition de sa propre survie *et* comme un des éléments de sa propre complétude existentielle"<sup>102</sup>. Cette solidarité découverte à travers la menace qui pèse sur toute vie révèle en même temps la dignité autonome de la nature qui, désormais, nous oblige envers elle. La nature jusqu'ici avait pu maintenir un équilibre symbiotique entre toutes les créatures existantes et la vie était assurée sans qu'il y ait nécessité d'imposer quelque obligation que ce soit. Par son nouveau savoir technoscientifique, l'être humain a acquis le pouvoir de dérégler cette symbiose. Ce qui paraissait acquis une fois pour toutes, "qu'il y ait des hommes, qu'il y ait de 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"<sup>103</sup>. Le progrès doit désormais faire une place à la préservation. La menace laisse apparaître que "le *non opposé au non-être* — et d'abord à celui de l'homme — est donc pour l'instant et jusqu'à nouvel ordre la première décision"<sup>104</sup> qui laisse largement ouverte la possibilité de l'humanité, traduisant dans l'agir collectif un oui à l'être. Comment pouvons-nous faire surgir une nouvelle éthique de préservation (ou éthique de responsabilité) pouvant assurer, selon Jonas, la sauvegarde de la vie, de l'humanité, donc de l'avenir?

C'est une politique inspirée par l'éthique de responsabilité qui peut promouvoir la sauvegarde. Pour arriver à voir comment cette politique peut s'élaborer, Jonas retourne à la source de la menace qui pèse sur l'avenir de l'existence humaine. Ce

---

<sup>102</sup> *PR*, p. 188.

<sup>103</sup> *PR*, p. 190.

<sup>104</sup> *PR*, p. 191.

retour aux sources permet de dévoiler l'idéologie qui a fait naître et qui continue d'alimenter la menace. Celle-ci est le corollaire des dimensions excessives de la civilisation scientifique-technique-industrielle. C'est la conséquence du "programme baconien, à savoir orienter le savoir vers la domination de la nature et utiliser la domination sur la nature pour l'amélioration du sort humain"<sup>105</sup>. Dans la société industrielle, l'idéal baconien a connu un tel succès qu'il s'est laissé emporter par sa dynamique propre, stimulant du même coup les recherches technologiques et la fièvre du progrès économique. Lié à la société de consommation, cet engrenage nécessite un "pillage toujours plus effronté de la planète jusqu'au moment où celle-ci prononcera son verdict et se dérobera à la surexploitation"<sup>106</sup>. La dynamique issue du baconisme a d'abord exercé son pouvoir sur une nature qui semblait inépuisable. Propulsé par une progression vertigineuse, ce pouvoir a échappé au contrôle de l'être humain pour imposer son autonomie. Il est grandement temps que ce pouvoir soit remis entre les mains de l'être humain devenu conscient des risques que comporte un tel pouvoir.

L'idéal baconien s'est trouvé, selon Jonas, un disciple dans la personne du philosophe Ernst Bloch. Il faut donc démonter les présupposés de l'utopie marxiste développés par Bloch dans son *Principe Espérance* et qui portent à son paroxysme l'extension inévitablement utopique de la technologie moderne. Puisque l'économie libérale est "le foyer de la dynamique qui dérive vers le danger mortel"<sup>107</sup>, il faut aussi scruter l'autre possibilité qu'offre le marxisme pour savoir s'il peut mieux, en tant que système politique, gouverner les développements technologiques. Il appartient en effet aux politiciens et politiciennes de légiférer pour que les développements technoscientifiques ne mettent pas un terme à la vie et n'altèrent pas ce que Jonas appelle "l'être-tel de l'homme", c'est-à-dire une humanité digne de ce nom. La chute des principaux gouvernements d'inspiration marxiste est advenue après la parution du livre de Jonas. On assiste maintenant à une quasi-suprématie du libéralisme économique. La démarche de Jonas était de discerner quel est le gouvernement le plus apte à

---

<sup>105</sup> *PR*, p. 191-192.

<sup>106</sup> *PR*, p. 193.

<sup>107</sup> *PR*, p. 194.

protéger l'avenir de l'humanité dans la société technologique. Nous ne présenterons pas cette partie de l'ouvrage de Jonas<sup>108</sup>, mais relevons brièvement, pour faire la soudure avec la conclusion du livre, que selon Jonas, l'utopie marxiste voit un progrès pour l'humanité dans les développements technologiques. C'est pourquoi une éthique de la responsabilité se devait de démystifier, dans un même temps, les prétentions de la technologie et l'utopie qu'elles engendrent, avant que nous n'en soyons arrivés à un point de non-retour. Le long développement de Jonas n'aboutit pas vraiment à une solution concluante; le choix d'un régime politique particulièrement apte à mettre en pratique l'éthique jonassienne n'est pas fait. Jonas voudrait trouver un régime politique capable de mettre en application son éthique, mais lequel ?

La démarche théorique de Jonas a voulu démontrer que l'être humain était devenu prisonnier du processus qu'il avait lui-même mis en route. Même si l'éthique de responsabilité doit exercer principalement une fonction préservatrice et protectrice, elle est présentée positivement. "L'esprit de la responsabilité rejette le décret prématuré d'inévitabilité [...] parce qu'elle voudrait être certaine d'avoir pris le parti de l'histoire"<sup>109</sup>. L'éthique de responsabilité refuse l'inévitable et renvoie chacun et chacune à sa raison et à sa volonté car il n'y a pas de déterminisme dans l'histoire. Même si la menace est importante pour Jonas, ce n'est pas le principe Crainte qu'il oppose au principe Espérance, mais le principe Responsabilité. La peur, constitutrice de la responsabilité telle que comprise par Jonas, n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir; c'est la peur pour l'objet de responsabilité. La peur jonassienne est une autre manière de vivre le courage, c'est "le «courage d'assurer la responsabilité»"<sup>110</sup>. C'est parce qu'il y a un danger que le sentiment de responsabilité s'émeut.

"Une *heuristique* de la peur qui dépiste le danger devient nécessaire, qui non seulement lui dévoile et lui expose l'objet inédit comme tel, mais qui apprend même à l'intérêt éthique qui est interpellé par cet objet [...] à se reconnaître lui-même. [...] La peur elle-même devient donc la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité"<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> Ce sont inclusivement les pages 195 à 297.

<sup>109</sup> *PR*, p. 299.

<sup>110</sup> *PR*, p. 300.

<sup>111</sup> *PR*, p. 301.

L'espérance demeure cependant comme condition de possibilité d'un agir et s'associe à la crainte pour activer la responsabilité.

"Le paradoxe de notre situation consiste en ceci que nous devons reconquérir le respect perdu à partir du frémissement, le positif à partir de la représentation du négatif : le respect devant ce que l'homme était et devant ce qu'il est, en reculant d'horreur devant ce qu'il pourrait devenir et dont la possibilité nous regarde fixement à partir de l'avenir que prévoit la pensée"<sup>112</sup>.

La tâche de la responsabilité est d'assurer l'ouverture sur une humanité future non seulement dans son existence, mais aussi dans son être-tel. "Garder cela intact à travers les vicissitudes du temps, et même contre le propre faire de l'homme, ce n'est pas un but utopique, mais un but assez peu modeste de la responsabilité pour l'avenir de l'homme"<sup>113</sup>.

Hans Jonas propose une éthique nouvelle, une éthique de l'avenir. L'être humain doit agir d'une manière nouvelle pour contrer la menace que les développements technologiques font peser sur son essence même. Cette éthique de l'avenir, qui est l'éthique de la responsabilité, implique une attitude de conservation et de prévention. Elle est mue par l'heuristique de la peur qui engendre le principe éthique "qu'il ne faut jamais mettre en jeu l'essence ou l'existence de l'être humain" et l'impératif catégorique: "qu'une humanité soit". Jonas prend ainsi parti pour le devoir-être de l'humanité qui devient la base sur laquelle repose son éthique; la technologie devrait se soumettre à cet impératif. L'heuristique de la peur est sûrement la proposition la plus originale de l'éthique de Jonas. La peur chez Jonas ne consiste pas en une attitude paralysante, elle est plutôt une stimulation qui, conjointe à l'espérance, permet de jeter un regard positif sur l'avenir de l'humanité. Comment cette proposition d'une éthique du futur a-t-elle été accueillie ? C'est ce à quoi voudrait répondre le chapitre suivant.

---

<sup>112</sup> *PR*, p. 302.

<sup>113</sup> *PR*, p. 302.



## CHAPITRE DEUXIEME

### INTÉGRATION ET CRITIQUE DES THÈMES JONASSIENS

La nouvelle éthique de Hans Jonas est une éthique de la responsabilité. Sa nouveauté réside, entre autres, dans le fait que c'est une responsabilité des générations actuelles envers les générations futures. Cela implique des attitudes de conservation, de préservation et aussi d'empêchement ou de limitation de certains agirs. Cette responsabilité prospective est l'aboutissement de la démarche qui a conduit Jonas à penser une fondation éthique métaphysique s'appuyant sur une heuristique de la peur et engendrant un principe éthique — il ne faut jamais mettre en jeu l'essence ou l'existence de l'être humain — et un impératif catégorique — qu'une humanité soit. La responsabilité envers les générations futures a été considérée par beaucoup de lecteurs du *PR*. Ces considérations se sont faites de manières assez diverses. Les uns ont scruté l'enracinement métaphysique de cette responsabilité; d'autres ont considéré le fait qu'elle est l'aboutissement d'une heuristique de la peur. Quelques-uns ont seulement adopté l'idée d'une responsabilité pour les générations futures sans retenir l'approche théorique jonassienne. Les pages qui suivront voudraient donner un aperçu de la réception faite à l'ouvrage de Jonas en retenant les points qui nous ont semblé les plus significatifs et les plus intéressants.

Une section de la bibliographie, publiée en annexe de la traduction française du *PR* et présentant les écrits de divers auteurs relatifs à la responsabilité, dresse une liste de 45 titres parus soit en allemand (26), en anglais (14) ou en français (5)<sup>1</sup>. La traduction

---

<sup>1</sup> *PR*, pp. 308-313.

française, elle-même, n'a pas été sans susciter un vif intérêt. Christian Boissinot, de l'Université Laval, a rendu compte de ce phénomène<sup>2</sup>. Il nous permet d'identifier les principales contributions nécessaires à l'élaboration de ce chapitre. Celles-ci se retrouvent principalement dans trois ouvrages parus en 1993 et consacrés à l'éthique de Jonas<sup>3</sup>. Nous aurons l'occasion de montrer comment les différents auteurs retenus approuvent ou désapprouvent avec différentes nuances les thèses jonassiennes. Parmi ceux-ci, les figures de Gilbert Hottois<sup>4</sup> et de Paul Ricoeur<sup>5</sup> se démarquent parce qu'elles témoignent de positions assez caractérisées.

Un grand nombre des auteurs qui se sont intéressés à l'ouvrage éthique de Jonas sont des philosophes. C'est pourquoi nous présenterons, dans un premier temps, les commentaires de ces derniers. Après avoir considéré comment est reçue la question de l'impact de la technoscience, nous regrouperons les critiques et les différents thèmes retenus sous deux titres particuliers, à savoir les fondements éthiques et la méthode. Une deuxième partie sera consacrée à l'influence de l'ouvrage de Jonas sur la théologie morale.

Des auteurs, autant en philosophie qu'en théologie, ont fait un rapprochement entre la responsabilité jonassienne et la prudence. Comme une section du troisième chapitre s'intéresse à ce phénomène, il ne sera pas analysé dans ce chapitre.

---

<sup>2</sup> Christian BOISSINOT, "La réception française de l'oeuvre de Hans Jonas": *SRETM*, 194, (septembre 1995), pp. 180-206.

<sup>3</sup> Ces livres sont : Gilbert HOTTOIS (Direction scientifique et présentation), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p.; Gilbert HOTTOIS et Marie-Geneviève PINSART (coordination scientifique), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 189 p.; Denis MÜLLER et René SIMON (présentation), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*, (Le champ éthique 25), Genève, Labor et Fides, 1993, 107 p.

<sup>4</sup> Gilbert HOTTOIS, de la faculté de philosophie de Bruxelles, dirige deux des trois ouvrages collectifs mentionnés ci-haut et portant sur Jonas. La réflexion philosophique de Hottois s'intéresse aussi aux développements technologiques et à leurs implications sur l'humanité. Hottois, par sa considération optimiste de la technologie, apparaît souvent comme l'antagoniste de Jonas.

<sup>5</sup> Le philosophe Paul RICOEUR accueille avec déférence les thèses de Jonas. Sans être un incondicional, il sait faire ressortir les points intéressants de sa pensée.

## 2.1 En philosophie

### 2.1.1 L'impact de la technoscience

Jonas a montré comment l'avènement de la société technologique avait bouleversé l'ordre multiséculaire des relations que l'être humain entretenait avec la nature. Cela s'est traduit, entre autres, par l'acquisition d'un pouvoir technologique à croissance continue qui permet d'assujettir et de maîtriser la nature. Si ce nouveau pouvoir peut être vu comme un progrès aux niveaux du savoir et du bien-être de l'humanité, il n'est pas sans posséder sa zone d'ombre. Depuis l'explosion de la bombe atomique à Hiroshima en 1945, en particulier, on sait que les avancées technologiques portent en elles de sérieuses possibilités d'agression pour les êtres vivants et pour l'environnement. Ces possibilités, nous le savons maintenant, incluent aussi une agression fatale pour la biosphère, milieu nécessaire à la perpétuation de la vie sur notre planète.

Dans une entrevue accordée en 1990, Jonas faisait remarquer que le mode de vie des êtres humains dans la société technologique contient, en lui-même, un aspect plus inquiétant que l'attentat nucléaire subit.

"Ce qui m'inquiète, c'est l'usage quotidien que nous faisons de notre pouvoir et sur lequel repose toute notre existence civilisée avec son confort, avec l'abondance extraordinaire de biens dont nous disposons [...] ce que nous faisons quotidiennement, nous ne pouvons pas y échapper. Cela suit son cours. Cela veut dire que, dans ma pensée, l'apocalypse rampante devenait plus importante que l'apocalypse brusque et brutale"<sup>6</sup>.

Nous avons noté que l'ouvrage de Hans Jonas tire ses origines principalement d'une réflexion sur la modification radicale qu'a opérée le progrès technologique sur l'agir humain. Sur ce point particulier, les auteurs qu'il nous a été donné de consulter admettent assez unanimement que l'ouvrage marque un des moments importants dans la prise de conscience des problèmes éthiques générés par la technoscience<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Hans JONAS, "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", op. cit., p. 11.

<sup>7</sup> Même un auteur comme Gilbert Hottois, par sa critique soutenue du *PR*, n'avoue-t-il pas implicitement qu'il accorde une importance non négligeable à l'ouvrage ?

Le philosophe Franco Volpi, dans une contribution à l'ouvrage collectif *Aux fondements d'une éthique contemporaine*<sup>8</sup>, souligne que la force de Jonas est d'avoir découvert le facteur qui a provoqué la perte du paradigme éthique.

"L'importance de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas ressort avec évidence: d'abord parce qu'elle a perçu l'importance du facteur qui a provoqué la perte du paradigme; autrement dit, elle a le mérite d'attirer l'attention sur le caractère nouveau de la technique moderne et d'avoir ouvert les yeux sur le changement structurel qu'il impose à la réflexion éthique"<sup>9</sup>.

Cette observation de Volpi, lequel d'ailleurs prend ses distances par rapport à certaines idées de Jonas<sup>10</sup>, rejoint l'attitude de plusieurs des commentateurs de Jonas que nous avons lus<sup>11</sup>. En somme, on accorde à Jonas le crédit d'avoir identifié la cause réelle et importante qui rend, en contexte technologique, l'éthique traditionnelle inopérante. Comme le souligne encore Volpi, si la trouvaille de Jonas a été entendue, c'est non seulement parce que Jonas a mis le doigt sur le vrai problème, mais parce qu'il a aussi "redéfini l'objet et la tâche de l'éthique d'une manière qui est à la hauteur de la technoscience, autrement dit d'avoir envisagé la possibilité d'une macro-éthique"<sup>12</sup>.

Les réflexions relatives à ce problème, et postérieures à celle de Jonas, ont aussi tenté de débusquer les menaces cachées qui se terrent dans l'apparence banale de nos comportements quotidiens. Le philosophe français Paul Ricoeur, dans la postface qu'il donne au livre édité par Frédéric Lenoir, *Le temps de la responsabilité*<sup>13</sup>, relève quelques

<sup>8</sup> Franco VOLPI, «Le paradigme perdu : L'éthique contemporaine face à la technique»: *AFEC*, pp. 163-179.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>10</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur les objections que Volpi élève contre certaines idées de Jonas.

<sup>11</sup> Voir par exemple, Olivier DEPRÉ, "Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas": *Et ph*, 19 (1994), p. 108; Carlo FOPPA, "L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques": *LTP*, 50/3 (octobre 1994), p. 592; Dominique JANICAUD, "Le malaise autour de la terre": *Le messager européen*, 5 (1991), p. 184; Simonne PLOURDE, "Notes critiques. Urgence planétaire et engagement responsable": *Ethica* 3/1 (1991), p. 133; Paul RICOEUR, "La responsabilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas": *Le Messager européen*, 5 (1991), p. 218.

<sup>12</sup> VOLPI, *AFEC*, p. 167.

<sup>13</sup> Paul RICOEUR, "Postface": Frédéric LENOIR (dir.) *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, 272 p. Dans ce livre, le philosophe Frédéric Lenoir interroge divers acteurs et témoins de la vie sociale (issus de milieux divers : les sciences de la vie, l'environnement, l'économie, l'entreprise, les médias, la politique, la religion) à propos des préoccupations actuelles concernant l'éthique. L'intention de Lenoir est de montrer que les bouleversements nés de la science et de ses retombées technologiques appellent une conscience humaine nouvelle puisqu'à des pouvoirs nouveaux correspondent des responsabilités nouvelles. Pour Lenoir, la réflexion éthique ne peut plus être la chasse gardée des moralistes et des théologiens.

secteurs de la vie, menacés par les nouvelles technologies. Il les recueille en lisant les dix-sept contributions que compte l'ouvrage. Il est intéressant de constater que la synthèse des défis éthiques propres à la société technologique proposée par Paul Ricoeur, à partir de contributions à l'ouvrage qui porte justement le titre de *Le temps de la responsabilité*, présente à peu près les mêmes situations que Hans Jonas relève dans son *PR*. Il ne serait pas honnête d'affirmer que Jonas est la source directe d'inspiration du tableau présenté par Ricoeur<sup>14</sup>, mais il n'est cependant pas négligeable de souligner les similitudes entre les relevés des défis éthiques qui figurent dans les deux ouvrages.

Ricoeur note, en premier lieu, les atteintes portées à l'environnement et il les situe dans le sombre cortège où se côtoient l'effet de serres, la disparition de la couche d'ozone, la pollution de l'eau, les pluies acides, la déforestation tropicale, les déchets nucléaires et la disparition de maintes espèces vivantes. Cela permet de mettre en évidence la nouveauté radicale mais tragique qui caractérise désormais la relation que l'être humain entretient avec la nature. Jonas avait également noté ce changement qui retire à la nature son rôle traditionnel de milieu sécurisant propice à la perpétuation de la vie, et qui en fait plutôt une réalité vulnérable sollicitant l'attention de l'être humain<sup>15</sup>.

Ricoeur répertorie aussi les changements qui se rapportent aux sciences de la vie. Si leur impact est moins évident que le précédent, ce pouvoir touche cependant directement l'être humain. Les techniques de reproduction, la maîtrise de l'hérédité par le génie génétique et la maîtrise du système nerveux ouvrent une interrogation sérieuse quant à l'humanité ainsi manipulée et remettent en question nombre de repères anthropologiques traditionnels. Ces trois lieux d'intervention technologique sur l'être humain avaient été notés par Jonas qui voyait "dans l'homme en tant qu'objet de la technique" un défi pour l'éthique<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Il faut toutefois noter que Ricoeur fait référence à Hans Jonas à quelques reprises dans ces pages.

<sup>15</sup> *PR*, pp. 19-24.

<sup>16</sup> *PR*, pp. 38-43.

Le développement économique est le troisième secteur, selon Ricoeur, où intervient un progrès technologique infini et aveugle et qui contribue à modifier grandement l'agir humain. Il préside à l'accélération continue des échanges commerciaux et à la propagation des entreprises. Il contribue à ancrer toujours plus profondément un système économique qui n'a aucun égard pour l'être humain et son environnement<sup>17</sup>. Jonas avait aussi montré que, tirant son origine de l'idéal baconien, la menace d'un développement infini était repérable dans le développement technologique<sup>18</sup>.

Ricoeur relève également les mutations importantes que les communications produisent sur l'agir humain. C'est ainsi que le caractère directif des images imposées à tous et à toutes en même temps, le caractère limitatif et orienté des séquences d'information et une volatilité des échanges liés à l'accroissement vertigineux des différents moyens de communication modifient qualitativement le mode de vie humaine. Ces mutations, certes, trouvent leurs origines directement dans le développement des nouvelles technologies et affectent d'une manière importante l'être humain qui est un "être en relation". Jonas n'a pas spécifiquement abordé, à notre connaissance, le rôle des communications, mais il n'aurait probablement pas nié que leur développement, tout en étant produit par les technosciences, contribue à modifier le comportement humain.

En dernier lieu, Ricoeur met en relief la mutation importante que provoquent l'économie et l'information sur la politique. Cela crée une complexification des problèmes politiques dont une des conséquences est le désintéressement des citoyens et des citoyennes rapidement dépassés. Cette situation est dramatique quand on pense que le développement des technosciences et les problèmes que celles-ci génèrent attendent une normalisation et des solutions qui sont politiques. Jonas aussi aborde la question politique.

---

<sup>17</sup> Ricoeur distingue le développement qui implique une efficacité et l'idée de progrès qui se veut respectueuse de l'ordre cosmique et du destin biologique.

<sup>18</sup> *PR*, surtout pp. 191-206.

Gilbert Hottois fait entendre un tout autre son de cloche. Dans toute la littérature qui commente, défend ou critique le *PR* de Jonas, le nom de Hottois revient souvent. Dans les deux ouvrages qu'il dirige<sup>19</sup>, il apporte aussi d'importantes contributions. Pour lui, Jonas ne retient que le côté négatif de la technoscience.

"Comme la plupart des penseurs de sensibilité religieuse, Jonas a une appréhension correcte de la portée de la technoscience contemporaine [...] Mais cette portée étant reconnue, Jonas n'en perçoit plus et ne veut plus en percevoir que la face absolument négative, apocalyptique"<sup>20</sup>.

La position de Hottois vis-à-vis de l'aventure technoscientifique et de ses conséquences sur l'humanité et l'environnement apparaît située à l'opposé de la vision jonassienne. "Ma conviction est qu'il y a, dans l'entreprise technoscientifique [...] une visée qui concerne l'humanité comme telle et où il s'agit de dépasser la condition dont chaque génération hérite"<sup>21</sup>. Hottois veut signifier que le progrès technique initié par l'être humain, il y a des millions d'années, doit se poursuivre et il passe par "l'accroissement illimité de la puissance, de la capacité de contrôler et de transformer le réel physique"<sup>22</sup>. L'optimisme de Hottois contraste avec l'emphase apocalyptique de Jonas pour dénoncer la menace que laisse planer sur l'humanité et son environnement le développement anarchique de la technoscience. Hottois revendique l'autonomie de la technoscience alors que Jonas cherche à la maîtriser par son éthique car, selon lui, la science n'épuise pas tout le sens de la réalité. Si Jonas semble trop pessimiste, on peut se demander, en caricaturant, si Hottois ne serait pas l'incarnation de l'utopiste, décrié par Jonas, qui puise son inspiration dans l'idéal baconien. Quoiqu'il en soit, hormis Hottois qui démontre un préjugé favorable vis-à-vis des technosciences, on peut dire que les auteurs que nous avons lus acceptent sans problème la présentation jonassienne de la civilisation technologique et des défis et questions qu'elle soulève.

---

<sup>19</sup> *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* cité plus haut; et, avec Marie-Geneviève PINSART, *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, déjà cité.

<sup>20</sup> Gilbert HOTTOIS, "Introduction": *AFEC*, p. 19.

<sup>21</sup> Id., "Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction": *LTP*, 52/2 (juin 1996), p. 498.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 497.

## 2.1.2 Les fondements de l'éthique

### 2.1.2.1 Ontologie et métaphysique

Le clivage de l'opposition que nous venons de constater entre la compréhension de la technoscience par Hans Jonas et celle de Gilbert Hottos s'accroît lorsqu'on considère les fondements sur lesquels Jonas propose d'établir son éthique de responsabilité. Il est, en effet, plus aisé de s'entendre sur le phénomène de la technoscience et sur sa problématique propre, même si cela peut être compris de manières différentes, que sur un renouvellement des fondements de l'éthique. La question des fondements de l'éthique jonassienne fait surgir des discussions autour de concepts précis: ontologie, métaphysique, finalité et évolution. Nous allons nous intéresser, dans un premier temps, aux auteurs qui ont surtout retenu l'ontologie et la métaphysique dans leurs critiques, avant de considérer ceux qui ont dirigé leur attention sur la finalité et l'évolution<sup>23</sup>.

Franco Volpi<sup>24</sup>, en commentant la qualification de "néoaristotélisme" que l'on accole parfois au *PR* de Jonas, tient à préciser ce par quoi la métaphysique jonassienne pourrait revendiquer d'être rattachée à la pensée d'Aristote.

"Or, si on peut dire que Jonas [...] reprend quelque chose d'Aristote, il ne s'agit sûrement pas de la philosophie pratique, mais plutôt de certaines intuitions métaphysiques, notamment de l'idée d'un finalisme de l'être, d'une structure téléologique du cosmos dans laquelle l'agir humain peut être inséré et orienté"<sup>25</sup>.

Volpi, plutôt que d'anathématiser la tentative jonassienne pour fonder métaphysiquement son éthique, y voit un essai pour "tirer d'une nouvelle philosophie de la nature de type téléologique des conséquences éthiques, notamment la maxime universelle pour un comportement responsable de l'homme envers le genre humain et envers la nature elle-

---

<sup>23</sup> Nous sommes bien conscient de l'arbitraire qui préside à ce découpage; la frontière entre ces deux regroupements de thèmes n'est pas toujours facile à fixer. Mais les traiter ensemble aurait eu comme inconvénient d'en faire un point disproportionné par rapport aux autres points, ce qui aurait, de plus, contribué à obscurcir la présentation.

<sup>24</sup> Franco VOLPI, "«Le paradigme perdu» : l'éthique contemporaine face à la technique", op. cit.

<sup>25</sup> Ibid., p. 169.



même<sup>26</sup>. L'ouverture de Volpi à une philosophie de la nature, qui assurerait une fondation ontologique éthique, n'est toutefois pas inconditionnelle; la principale difficulté réside dans le saut à faire de l'être au devoir-être. L'autonomie et la dépendance de la nature par rapport à l'être humain ne sont pas sans soulever des interrogations.

Paul Ricoeur<sup>27</sup> s'est aussi attaché à scruter comment Jonas en est arrivé à associer l'éthique avec une "métaphysique de la biologie", pour reprendre la qualification même de Ricoeur. En replaçant le *PR* dans la perspective de toute l'oeuvre de Jonas, Ricoeur comprend que Jonas a voulu, par son essai métaphysique, faire face au nihilisme moderne qui caractérise la recherche scientifique.

"Or, pour vaincre celui-ci (le nihilisme) de façon décisive, il fallait l'attaquer en son point sensible, à savoir très précisément sa méconnaissance obstinée du phénomène médian de la vie. La riposte adéquate consistait donc dans une philosophie à la fois ontologique et éthique de la vie<sup>28</sup>.

Selon Ricoeur, Jonas développe une philosophie de la biologie qui s'intéresse au phénomène d'organisation de la vie. Cela permet de répondre aux critiques qui confinent le *PR* dans les limites d'une morale naturelle, accusant Jonas de se tourner vers la nature pour y trouver un modèle à imiter. Dans la nature, Jonas ne cherche pas un modèle, mais la possibilité de fonder le principe responsabilité. La fragilité de la vie motive Jonas et s'il s'intéresse à la nature, c'est que l'intérêt de l'être humain coïncide avec celui de la nature. Ricoeur pense que cette philosophie de la biologie appelle une discussion qui demande de longs développements. Cette discussion devrait considérer la méthode d'une philosophie réfléchissant sur des faits observés par la biologie et l'articulation doctrinale d'un évolutionnisme qui va de l'amibe à l'être humain. Malgré cela, Ricoeur ne rejette pas le *PR* de Jonas qu'il qualifie volontiers de grand livre "en raison de l'intrépidité de son entreprise fondationnelle et des énigmes que celle-ci nous donne à déchiffrer"<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 171.

<sup>27</sup> Paul RICOEUR, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas": *Le Messager européen*, 5 (1991), pp. 203-218.

<sup>28</sup> Ibid., p. 206.

<sup>29</sup> Ibid., p. 218.

Bernard Sève<sup>30</sup> s'est aussi intéressé à la fondation métaphysique que Jonas propose à son éthique. Il rappelle d'abord qu'elle est voulue par Jonas parce qu'une éthique du futur ne se trouve pas dans une doctrine du faire, mais dans une doctrine de l'être. Cette dernière nécessite la réhabilitation de l'idée de fin naturelle<sup>31</sup>. Par contre, Sève trouve contestable la manière dont Jonas récupère l'impératif catégorique pour le poser dans l'être. Cette dernière démarche de Jonas serait le résultat d'une lecture irrespectueuse du kantisme à partir duquel il serait vain de chercher à penser une responsabilité illimitée pour l'avenir.

Aussi Sève croit-il que la tentative jonassienne pour fonder métaphysiquement son éthique non seulement n'est pas convaincante, mais est même nuisible pour l'établissement d'une éthique de responsabilité. "Ce que je crains, c'est que l'effort pour fonder métaphysiquement le Principe responsabilité ne l'affaiblisse, en fait, au lieu de le renforcer"<sup>32</sup>. Cela conduit Sève à nuancer son appréciation de l'essai de Jonas en concluant que son

"livre contient en réalité deux lignes de pensée assez différentes : celle qui met au jour et explicite les impératifs de la responsabilité (qui me paraît très convaincante); et celle qui veut fonder les impératifs dans une métaphysique de la nature (qui me paraît fragile)"<sup>33</sup>.

La philosophe québécoise Simonne Plourde, dans une brève présentation de l'ouvrage de Jonas, en arrive à une évaluation similaire à celle de Sève. "Hans Jonas prend parti pour le devoir-être de l'humanité; c'est le socle métaphysique sur lequel il tente d'asseoir — avec, à mon avis, un succès mitigé — son engagement éthique"<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Bernard SEVE, "Hans Jonas et l'éthique de responsabilité": *Esprit*, 10 (1990), pp. 72-88. Cet article est une présentation de l'ensemble de *PR*. Sève collabore également à *AFEC* que nous avons déjà présenté plus haut. Dans ce dernier livre, il s'intéresse plutôt à l'heuristique de la peur; nous y revenons.

<sup>31</sup> Bernard SEVE, "Hans Jonas et l'éthique de responsabilité", *op. cit.*, pp. 79-82.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>34</sup> Simonne Plourde, "Urgence planétaire et engagement responsable": *Ethica*, 3/1 (1991), p. 133.

Jacques Dewitte<sup>35</sup> considère avec bienveillance l'audacieuse fondation métaphysique sur laquelle Jonas appuie son éthique. Lui-même attiré par la question du nihilisme contemporain, c'est-à-dire celui qui ne se réduit pas à un doute ou à un esprit critique mais "vise «une crise de sens» plus profonde et si fondamentale qu'elle rend notamment impossible, par voie de conséquence, tout esprit critique ou toute capacité d'interroger"<sup>36</sup>, pense que le défi auquel se mesure Jonas n'est pas tant technologique que celui, précisément, du nihilisme.

"Ou bien n'est-ce pas un défi d'une autre nature, plus difficile à saisir et à nommer, une crise plus profonde que l'on peut caractériser notamment par une mise en question radicale qui conteste la valeur positive reconnue à l'existence et à la vie, et en particulier à l'existence d'une humanité? Donc, plutôt que le défi technologique, ce qu'on peut appeler le *défi nihiliste*"<sup>37</sup>.

En proposant "un oui à l'être", Jonas s'attaquerait donc à conjurer la culture nihiliste ambiante. Nous l'avons déjà signalé, Jonas a fortement insisté pour que sa fondation éthique soit totalement rationnelle, c'est-à-dire sans contenu religieux. Cela ne convainc pas Dewitte qui détecte, dans la proposition jonassienne, certains recoupements avec d'autres écrits jonassiens qui ont précisément une portée religieuse. "La «tentative de solution» de Jonas au défi nihiliste comporte donc de grandes difficultés et ne peut pas être considérée comme satisfaisante, même si sa grandeur suscite l'admiration et le respect"<sup>38</sup>. Ces difficultés sont principalement liées, pour une part, à l'effort peu convaincant de Jonas pour montrer qu'il y a une finalité présente dans l'histoire du vivant et, d'autre part, à l'ambiguïté dans laquelle Jonas enferme son discours en cherchant à l'affranchir de toutes références religieuses.

Au terme d'une analyse de l'ontologie jonassienne, Maurice Weyembergh<sup>39</sup> en arrive à une évaluation assez semblable à celle de Dewitte. Weyembergh est l'un de

---

<sup>35</sup> Jacques DEWITTE, "La réfutation du nihilisme": *AFEC*, pp. 75-91.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>39</sup> Maurice WEYEMBERGH, "« Before and after Virtue »": *AFEC*, pp. 181-204.

ceux pour qui il importe de proposer à la société technologique une éthique apte à relever les défis qu'elle fait naître. Mais Weyembergh est incapable de suivre Jonas quand il essaie de fonder ontologiquement son éthique. "Bien que j'admire l'effort fondationnel de Jonas, son argumentation pour surmonter le fossé être-devoir-être ne me semble pas convaincante"<sup>40</sup>. L'adhésion de Weyembergh achoppe sur la distinction entre être et devoir qui lui apparaît plus être de nature logique que méthodo-logique ou ontologique. Il n'admet pas l'argument de Jonas qui "consiste à dire que puisque l'être veut l'être, qu'il se préfère au néant, il y a là un bien en soi qui est le fondement de l'éthique de responsabilité"<sup>41</sup>. Tout l'effort de Jonas pour fonder métaphysiquement et ontologiquement son éthique demeure inefficace, selon Weyembergh, qui voit justement une faiblesse dans sa traduction en pratique.

"Jonas veut restaurer la grande philosophie, celle qui formule ontologie et métaphysique, qui ne recule pas devant la spéculation et se livre à une intense activité fondationnelle. Pour ce faire, il rompt avec les tendances actuelles et prend des risques [...] S'il éveille ma nostalgie pour la grande philosophie et mon admiration, il reste que je ne peux le suivre et que le caractère général de son entreprise lui fait négliger le côté pratique"<sup>42</sup>.

Pour Carlo Foppa de l'Université Laval, Jonas disqualifie sa métaphysique en l'abouchant à une hypothèse scientifique pas très plausible, à savoir l'évolution telle qu'il la présente.

"Le principal mérite de Jonas consiste justement en ce qu'il a réhabilité la métaphysique dans un univers d'hypostase scientifique; son point plus critiquable me paraît venir du fait qu'il veut finalement fonder sa métaphysique sur une interprétation de la théorie de l'évolution qui ne va pas de soi"<sup>43</sup>.

L'intérêt de l'ouvrage de Jonas repose, toujours selon Foppa, sur son éthique de responsabilité, "que sa métaphysique soit fondée ou non sur des données scientifiques

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 189.

<sup>41</sup> Ibid., p. 190.

<sup>42</sup> Ibid., p. 203.

<sup>43</sup> Carlo FOPPA, "L'analyse jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques": *LTP*, 50/3 (octobre 1994), p. 592. Jonas ne fait pas de longs développements à propos de l'évolution dans son *PR*. On peut cependant la deviner affleurant, lorsqu'au chapitre III consacré aux fins et à leur position dans l'être, il conclut à une causalité finale dans la nature. Pour Carlo Foppa, la proposition éthique de Jonas s'éclaire par la théorie de l'évolution qu'il a déjà présentée dans un ouvrage antérieur *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, op. cit.

importe peu<sup>44</sup>. Cette affirmation de Foppa nous semble assez caractéristique de ce que nous avons pu constater des lecteurs de Jonas. On voit bien, d'une part, une sympathie sincère pour l'auteur et sa proposition éthique, mais, d'autre part, on est forcé d'admettre qu'un fondement éthique, s'il doit être métaphysique ou ontologique, ne trouve pas preneur. Les concepts de finalité et d'évolution qui font l'objet de l'investigation suivante partagent cette défaveur.

### 2.1.2.2 Finalité et évolution

L'approche métaphysique de Jonas recourt au concept de finalité, un des concepts-clé de son projet éthique. Cette finalité, ontologique, permet à Jonas d'éviter les dualismes qui imprègnent certaines compréhensions de l'être humain et de son monde. Nous avons déjà signalé, en introduction, que la pensée philosophique de Jonas s'est d'abord intéressée au dualisme de la gnose chrétienne, pour ensuite migrer vers une philosophie de la biologie, pour s'achever par la proposition éthique contenue dans *PR*<sup>45</sup>. Quelques auteurs se sont particulièrement attachés à scruter la fonction de la finalité dans la pensée de Jonas ainsi que sa théorie évolutionniste. Comme Jonas voit la finalité à l'oeuvre dans l'évolution du vivant, nous avons couplé les concepts de finalité et d'évolution dans la présente section.

Strachan Donneley<sup>46</sup> reprend la pensée de Jonas sur ce sujet en faisant ressortir sa nouveauté. Selon lui, en réhabilitant une finalité agissante dans la nature (la nature est ici le milieu qui rend possible la vie), Jonas permet à cette dernière de trouver en elle sa valeur propre. De plus, Jonas inclut l'humanité dans le mouvement finalisé de la nature. "Ces traits caractéristiques de la nature humaine résultent de la dynamique de

---

<sup>44</sup> Loc. cit.

<sup>45</sup> Dans l'article de la revue *Esprit*, "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", que nous avons déjà cité, Hans Jonas expose les différentes étapes du cheminement de sa pensée philosophique.

<sup>46</sup> Strachan DONNELEY, "Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'éthique de responsabilité": *Et ph*, 8 (1988), pp. 69-90.

la finalité agissante de la nature et y sont à leur tour impliqués"<sup>47</sup>. La finalité de la nature permet de trouver en elle les valeurs permettant de professer un oui en faveur de la vie. Cela contraste avec la nature du matérialiste considérée comme un enchaînement dynamique de forces physiques aveugles qui, n'admettant pas de finalité, ne peut pas trouver les valeurs qui lui permettraient de se démarquer du rien ou du non-être; cette nature est tout simplement indifférente à elle-même. Admettre qu'il y a une finalité présente dans la nature, c'est aussi admettre que les valeurs, les fins et le bien ne sont pas uniquement des constituantes de la subjectivité. "Cela signifie qu'ontologiquement, valeur intrinsèque, bien et «fin en-soi» ne sont pas exclusivement liés à la subjectivité humaine ou à la conscience"<sup>48</sup>. Cette dernière affirmation, selon Donneley, permet de récuser l'accusation d'anthropomorphisme souvent avancée pour qualifier le concept de nature de Jonas tout en établissant "le statut objectif des valeurs intrinsèques en restituant aux étants naturels et à leurs activités leur propre justification"<sup>49</sup>.

L'affirmation jonassienne à l'effet que la finalité est une composante fondamentale de la réalité "montre, selon Donneley, toute l'audace et l'originalité de la philosophie spéculative de Jonas. L'interprétation philosophique du monde et de nous-mêmes doit se soutenir de l'échange permanent de leur point de vue"<sup>50</sup>. Puisque l'être humain est le produit de la finalité agissant dans la nature, on peut déjà voir se profiler la responsabilité qu'il devra assumer envers cette même nature.

Comme Strachan Donneley, Paul Ricoeur se montre accueillant à l'utilisation que Jonas fait de la finalité à l'intérieur de son *PR*. Ricoeur constate que, chez Jonas, la vie est orientée par des fins et prendre conscience de ces fins, c'est en faire des valeurs. "Dans toute fin l'être se déclare en faveur de lui-même et contre le non-être"<sup>51</sup>. Et au plan

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 80.

<sup>48</sup> Ibid., p. 83.

<sup>49</sup> Loc. cit.

<sup>50</sup> Ibid., p. 80.

<sup>51</sup> Paul RICOEUR, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas", op. cit., p. 210.

humain, le bien ou ce qui a de la valeur appelle un impératif. Lorsqu'on essaie de transposer ces catégories dans le scénario menaçant du monde technoscientifique, on voit apparaître la liberté humaine dans le processus où la vie se développe en fonction d'une finalité (ou d'une évolution). Une oeuvre de cette liberté humaine est la technologie qui apporte avec elle la possibilité de mettre un terme à cette histoire de la vie, y compris son produit le plus évolué, l'être humain. La vie est ainsi chassée hors de l'influence du milieu protecteur et propagateur créé par la dynamique de la finalité. Tout comme Jonas, Ricoeur pense que la technique humaine ajoute dorénavant une fragilité supplémentaire à la vie et que la liberté humaine a désormais la tâche de se donner à elle-même des fins avec les pouvoirs pour les mettre en oeuvre. C'est pourquoi, chez Jonas, "la responsabilité peut être dite prendre la relève de la finalité naturelle"<sup>52</sup>.

Gilbert Hottois est l'auteur d'une analyse consacrée entièrement à la question du finalisme dans la philosophie de Jonas<sup>53</sup>. Sa critique soutenue et serrée discute la doctrine finaliste jonassienne. C'est d'abord à la conception jonassienne de la science qu'il s'en prend. Selon lui, Jonas ignore la portée réelle de la science et les principes qui sous-tendent son action. L'argumentation employée par Jonas appartient à un débat intra-philosophique qui serait étranger à la science et n'a donc pas d'impact sur cette dernière. "La critique de H. Jonas n'est pas fausse, elle est simplement faible et s'alimente à une perception ici insuffisante de ce qu'est la science"<sup>54</sup>. Jonas aurait raison de défendre la solidarité humanité-nature, mais le concept d'évolution<sup>55</sup> qui enchâsse cette solidarité ne serait pas approprié à la technoscience contemporaine, de même que les conséquences pratiques qui en résultent.

"Les conclusions philosophiques qu'il (Jonas) pense pouvoir tirer de la solidarité humanité-nature en termes de préfiguration du plus évolué dans le moins évolué sont formulées d'une manière peu convaincante et les conséquences pratiques conduisant à une limitation

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 214.

<sup>53</sup> Gilbert HOTTOIS, "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas": *HJNR*, pp. 17-36.

<sup>54</sup> Ibid., p. 28.

<sup>55</sup> Tout comme Carlo Foppa (cf. note 43), Gilbert Hottois se réfère à des études antérieures de Jonas pour comprendre l'évolution selon Jonas. L'inefficacité pratique de l'éthique de Jonas sera traitée dans un point ultérieur.

éthico-politique dogmatique de la recherche et du développement scientifique sont inacceptables<sup>56</sup>.

Selon Hottois, Jonas restreint la nature au champ terrestre alors que pour les technosciences, de la biochimie à la physique, la nature terrestre n'est qu'un infime aspect de la nature cosmique. L'articulation de l'humanité à cette nature ne peut qu'être marquée par l'ambiguïté, selon Hottois, ce que Jonas aurait oublié :

"En effet, d'une part il (Jonas) fait de l'homme un produit immanent de et à l'évolution, le produit le plus achevé, valorisé comme tel par le processus final qui l'a engendré. Mais en même temps, il absolutise cette valeur, la rend transcendante, c'est-à-dire l'arrache au processus évolutionnaire auquel l'humanité ne pourrait pas prendre part, alors même qu'elle commence à s'en donner les moyens<sup>57</sup>.

Ainsi, dans l'univers jonassien, la liberté humaine, apparue au cours de l'évolution, se voit contrainte à réduire son intervention technologique sur l'être humain, notamment. La condition humaine, "la liberté peut l'aménager, l'améliorer matériellement, mais elle ne peut la changer biophysiquement sous peine de se nier<sup>58</sup>". C'est pourquoi, Hottois fustige le manque de rigueur tout autant phénoménologique que scientifique de Jonas qui le conduit à un dogmatisme dont les notions seraient passablement confuses. Ce dogmatisme qui se forme en prenant le détour d'un finalisme retrouvé dans une certaine évolution conduit, selon Hottois, à semer le doute sur la démocratie et ses valeurs et à freiner le dynamisme et la liberté de recherche de la technoscience. L'appréciation de la théorie finaliste de Jonas par Hottois est fort négative. "L'introduction du finalisme [...] dans la philosophie de la nature en évolution conduit ainsi — en raison de son dogmatisme métaphysique — à une attitude réactionnaire au plan de la promotion de la liberté dans l'humanité d'aujourd'hui et de demain<sup>59</sup>.

L'analyse du biologiste Alex Mauron est intéressante, à notre avis, puisqu'elle permet d'assister à une confrontation du finalisme jonassien avec des thèses développées par la biologie contemporaine. La position de Mauron est explicite dès le

---

<sup>56</sup> Gilbert HOTTOIS, "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas", op. cit. p. 29.

<sup>57</sup> Ibid., p. 30.

<sup>58</sup> Ibid., p. 32.

<sup>59</sup> Ibid., p. 36.



départ : "Le finalisme que Jonas défend a été ruiné de manière décisive par la théorie darwinienne de la sélection naturelle et, accessoirement, par l'essor de la génétique au vingtième siècle"<sup>60</sup>. C'est-à-dire que la conception évolutionniste de Jonas où chaque organisme est disposé du plus petit au plus noble sur un axe qualitatif évident ne se défend pas devant la thèse darwinienne communément acceptée de la sélection naturelle<sup>61</sup>. De plus, Mauron voit une contradiction entre l'impératif ontologique de Jonas, qui vise la non-disparition de l'espèce humaine dans un avenir infini, et la théorie de la biologie contemporaine qui soutient que le monde vivant a été formé autant par la disparition d'espèces que par l'apparition d'espèces nouvelles. Enfin, Mauron est agacé par la manière dont Jonas se cantonne avec hauteur dans son approche métaphysique.

"On voit donc que la barrière que Jonas a érigée entre science et métaphysique ne marche qu'à sens unique. Elle met le style jonassien de métaphysique à l'abri de toute réfutation mais lui permet simultanément de prendre parti sur des controverses portant en fait sur des enjeux scientifiques"<sup>62</sup>.

Carlo Foppa adopte une position différente de celles de Hottos et de Mauron, pour ne pas dire opposée, lorsqu'il considère la thématique de l'évolutionnisme chez Jonas. Pour Foppa, "le discours sur l'être de Jonas n'est pas à concevoir comme étant un substitut de la lecture du vivant que propose l'évolutionnisme : c'est en termes de complémentarité, à notre avis, qu'il faudrait situer la démarche ontologique jonassienne"<sup>63</sup>. Foppa étaye son hypothèse en donnant six arguments qui ont pu inciter Jonas à structurer sa théorie de l'évolution. Celle-ci, tout en permettant de dépasser le dualisme scientifique, réhabilite la nature, réinstaura la finalité, favorise la théorie selon laquelle l'être humain est un produit de la nature, conserve le hasard qui ménage une ouverture en avant pour l'être humain et, finalement, admet la continuité. Certes, on voit tout de suite que le concept de finalité de cet évolutionnisme se heurte à l'idée darwinienne de sélection naturelle. Selon Foppa, qui s'en remet à une explication

---

<sup>60</sup> Alex MAURON, "Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine" : *ND*, pp. 31-50.

<sup>61</sup> La sélection naturelle est une alternative contemporaine au finalisme. L'explication de ce qui est n'est pas à chercher dans les plans d'un ingénieur cosmique, mais dans une série d'événements passés, c'est-à-dire dans les différentes étapes de sélection qui ont jalonné l'histoire de la vie.

<sup>62</sup> Alex Mauron, "Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine" : *ND*, p. 49.

<sup>63</sup> Carlo FOPPA, "L'ontologie de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution" : *ND*, p. 52.

d'Étienne Gilson, la théorie de l'évolution de Darwin ne rejette pas la téléologie si l'on en fait une lecture à partir d'un triple niveau herméneutique. Les deux premiers niveaux seraient ceux de la science qui opère par constatation et explication alors que le troisième niveau, la compréhension, serait téléologique<sup>64</sup>. Cette téléologie ne serait pas utilisée comme un fait observé, ni comme un élément pour expliquer la réalité, mais comme un complément à l'explication pour une compréhension globale. Tout en convenant que Darwin n'a pas eu les mêmes conceptions téléologiques que Jonas, Foppa se demande si le fait de ressusciter la téléologie à l'aube du vingt-et-unième siècle ne serait pas un indice démontrant l'importance de la valeur téléologique attachée non seulement à l'explication mais à la compréhension du vivant. Cette position de Foppa sera cependant plus nuancée dans un article publié postérieurement<sup>65</sup>.

Les positions sont partagées quant au finalisme et à l'évolutionnisme auxquels Jonas fait appel pour étayer sa proposition éthique. Donneley, Ricoeur et Foppa voient, dans le finalisme jonassien, une idée intéressante permettant de protéger la vie ou de comprendre le vivant. Hottois et Mauron rejettent ce finalisme. Il nous semble que, cristallisée par le discours technoscientifique, l'opposition dont Hottois et Jonas sont les principaux protagonistes est fondée sur une sérieuse divergence quant à la conception de l'être humain.

### 2.1.2.3 Préservation de "l'être tel" de l'humain

La conception de l'être humain, chez Jonas, est liée à l'évolutionnisme. L'être humain, en effet, est apparu sur la ligne continue de l'évolution des vivants et, dans sa théorie éthique, Jonas promeut la préservation de l'être humain. Il dépasse toutefois le

---

<sup>64</sup> Foppa tient à préciser que "la téléologie, chez Jonas, n'est pas une finalité avec un but déterminé, elle serait plutôt à concevoir comme une tendance intrinsèque à la matière vivante à se maintenir en vie dans le flux du temps, c'est la constante fuite en avant de l'organique dans sa lutte pour se maintenir dans l'équilibre précaire entre l'être et le non-être". Cf. l'article cité dans la référence précédente, p. 50.

<sup>65</sup> Cf. un passage de Foppa que nous avons déjà cité à la page 50. La théorie jonassienne de l'évolution ne va pas de soi pour Foppa. Selon lui, la démarche de Jonas est vouée à l'échec puisqu'il cherche dans une théorie scientifique des fondements que celle-ci ne peut pas lui fournir.

niveau biologique pour assurer la permanence de ce qu'il appelle "l'être-tel" de l'humain. Quel est donc cet "être-tel" que Jonas voudrait voir à l'abri de la menace technoscientifique ? Sur ce point, comme sur les autres, les lecteurs du *PR* conçoivent diverses interprétations et critiques.

Jacques Dewitte<sup>66</sup> accueille positivement la proposition jonassienne de préserver l'humanité. Il rappelle que si Jonas, dans son *PR*, a voulu préserver l'existence de l'être humain, il a aussi exprimé clairement que cette préservation devait inclure l'intégrité de "l'image de l'homme". Cette image à préserver, comme le note Dewitte, n'est pas fixation, arrêt ou immobilisme de ce qu'on peut percevoir aujourd'hui de l'être humain. Au contraire, préserver "l'image de l'homme" signifie, "qu'il faut maintenir ouvert l'horizon de la possibilité" comme l'explique Dewitte en citant les mots mêmes de Jonas<sup>67</sup>. Cet "horizon ouvert de la possibilité", Dewitte pense qu'il court le risque d'être occulté par les tendances utopistes contemporaines (par exemple, celles contenues dans le *Principe Espérance* de Ernst Bloch ou par le nihilisme de la technoscience). Jonas avait déjà levé une mise en garde dénonçant "l'homme authentique" du *Principe Espérance* de Bloch qui privilégie un "homme univoque"<sup>68</sup> rétrécissant ou même barrant l'horizon ouvert de l'être humain. Jusqu'à aujourd'hui, l'apparition, la génération et la procréation des êtres humains ont toujours compté leurs parts d'inconnus. Ceux-ci, selon Jonas, contribuent à garder l'horizon ouvert. La technoscience, par une technique comme le clonage, pourrait porter atteinte à l'horizon ouvert de l'humanité dans sa tentative pour éliminer tout inconnu et terrasser le hasard qui assurait l'ouverture sur un horizon toujours nouveau.

"Ce qui est en jeu dans l'ouverture de l'image de l'homme, c'est donc la préservation du caractère unique de chaque individu et l'enrichissement que représente toute naissance pour l'humanité qui connaît ainsi à chaque fois un nouveau commencement, chaque individu reprenant l'aventure humaine à neuf"<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Jacques DEWITTE, "Préservation de l'humanité et image de l'homme": *Et ph*, 8 (1988), pp. 33-68.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 48; citation de *PR*, p. 191.

<sup>68</sup> L'univocité de l'être humain consisterait, pour Ernst Bloch, en un dépassement des multiples ambiguïtés et contradictions de la nature humaine, et particulièrement de son ambivalence morale. L'être humain serait prédéfini et ainsi en route vers un futur achevé dont le présent n'est qu'une simple préfiguration.

<sup>69</sup> Jacques DEWITTE, "Préservation de l'humanité et image de l'homme", *op. cit.*, p. 54.

Ce qui est à préserver n'est donc pas une image déterminée, fixée dans le temps, mais l'ouverture qui permet l'émergence continue de créatures qui ne sont jamais identiques tout en appartenant à une même espèce.

"L'éthique de la responsabilité pour l'avenir est tout le contraire d'une volonté de maîtrise et d'un projet de planification. Il s'agit de préserver l'ouverture de l'avenir en tant qu'incertain, en sachant que tout désir de maîtrise entraînerait au contraire une occultation de cette ouverture et compromettrait les chances de ce qu'on désire préserver"<sup>70</sup>.

Pour Dewitte, "l'image de l'homme" telle qu'elle apparaît dans le *PR* témoigne d'une volonté de conserver une partie importante d'indétermination dans le surgissement des êtres humains, indétermination qui permet l'apparition d'individus toujours différents et surprenants qui portent en eux les possibilités de grandes oeuvres et de grandes découvertes. Cette conception de "l'image de l'homme" n'implique cependant pas un rejet de la technoscience, mais que celle-ci renonce au rêve utopique de réaliser l'humain univoque et qu'elle le laisse advenir, ce qui est, par nature, imprévisible et non planifiable.

Gilbert Hottois perçoit autrement "l'image de l'homme" que Jonas entend préserver dans son *PR*. Selon lui, cette "image de l'homme", que Jonas recueille au bout d'une évolution, se concrétise dans un sujet conscient et autonome à qui échoit la liberté, le choix et la recherche du sens; mais Jonas contredirait aussitôt ce dernier héritage en proposant des interdits radicaux.

"Des interdits trop systématiques et massifs, comme ceux suggérés par l'heuristique de la peur qui innerve l'éthique de la responsabilité jonassienne, risquent d'étouffer la liberté, la nature projective, créatrice de l'humanité sous prétexte de sauver son essence, c'est-à-dire précisément la liberté finalisatrice"<sup>71</sup>.

On l'a vu, pour Hottois, la compréhension de l'évolution, par Jonas, est insuffisante. L'évolution ne se résume pas à un seul mouvement de la nature mais est aussi influencée par le mouvement de l'histoire qui engage une part d'intervention humaine dans le processus évolutif. Ainsi l'évolution est à la fois composée de nature et de contre-nature pour employer les termes de Hottois. Jonas aurait négligé le rôle de la

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 59.

<sup>71</sup> Gilbert HOTTOIS, "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas": *HJNR*, p. 31.

liberté humaine à l'intérieur du processus évolutionniste, confinant celle-ci, dans ses interventions sur la condition humaine, à une action symbolique, c'est-à-dire sans réelle possibilité d'opérer un changement significatif. L'être humain se voit ainsi soustrait à une intervention technologique.

"En lançant de tels interdits «salutaires», Hans Jonas tronque la réalité humaine et la trahit sous le prétexte que son "souverain bien", à savoir la persistance dans sa condition, qui comprend pourtant — et là gît la contradiction du propos de H. Jonas — le refus de cette persistance, la volonté de dépassement effectif (pas seulement de sublimation symbolique): l'utopie"<sup>72</sup>.

Il nous semble que la critique de "l'être-tel" de Jonas faite par Hottos est trop rigide et qu'elle méconnaît la portée réelle de l'ouverture sur un horizon nouveau. Hottos veut aussi préserver une ouverture pour l'humanité, celle qui se donne avec les possibilités de la technoscience. Mais ne réduit-il pas l'être humain à l'*homo faber*, au technicien ? Nous ne pouvons ni l'affirmer, ni l'infirmer; les seuls écrits que nous ayons lus de Hottos sont ceux que nous citons. Selon nous, l'être humain ne peut pas se définir seulement par ce qu'il peut faire, si avancées que soient ses connaissances techniques. Professer cela peut mener à bien des dérives et conduire à sacrifier une partie de l'humanité. Jonas a raison de pourfendre le nihilisme contemporain; l'être humain dépasse infiniment son pouvoir technologique; ne pensons qu'à ses possibilités relationnelles, esthétiques, intellectuelles qui sont bien de l'ordre de la technique, mais pas de la technoscience. L'appel de Jonas à considérer toutes les possibilités de nos interventions technologiques, surtout les plus tragiques, n'est pas une croisade pour abattre la technoscience, mais une reconnaissance des nouveaux pouvoirs humains, y compris de leur dangerosité, et une invitation à en user avec sagesse. L'éthique de responsabilité est justement la contribution de Jonas pour aider les hommes et les femmes de la civilisation technologique à faire des choix réfléchis en faveur de la vie et de l'humanité.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 32.

### 2.1.3 L'éthique de responsabilité

#### 2.1.3.1 A propos de l'heuristique de la peur

L'éthique de responsabilité de Hans Jonas, puisqu'elle s'intéresse au sort des générations futures, doit se tourner vers un savoir adéquat. Nous avons vu que le seul savoir en mesure de correspondre à une telle éthique est un savoir prédictif, c'est donc dire un savoir qui n'est pas encore disponible et qu'on peut qualifier de non-savoir. Pour compenser ce manque de savoir, Jonas fait intervenir un mécanisme de connaissance original qu'il appelle "l'heuristique de la peur". Puisque nous ne pouvons prévoir les effets ultérieurs de nos agirs technologiques, il faut développer une habileté à anticiper les menaces.

"Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et toute méthode le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et nous apprend par la révolte du sentiment qui devance le savoir à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu"<sup>73</sup>.

Il s'agit donc d'imaginer les effets néfastes de nos actions technologiques dans un avenir plus ou moins éloigné. Toutefois, ces situations imaginées seront inefficaces si elles ne font pas naître, chez ceux et celles qui les suscitent, les sentiments adéquats. C'est pourquoi, Jonas en arrive à dire que nous devons nous faire peur.

Ce mécanisme de savoir incité par l'heuristique de la peur est, comme pour les autres thèmes déjà présentés, bien reçu ou vertement critiqué par les analystes du *PR*. L'attention et le respect avec lesquels le philosophe Bernard Sève s'attache à circonscrire l'heuristique de la peur proposée dans le *PR* nous incitent à en présenter les grandes lignes. Nous l'avons retenu pour représenter le versant négatif des critiques, alors que Jean Greisch et Simonne Plourde témoignent de l'originalité de la peur jonassienne.

---

<sup>73</sup> *PR*, p. 49.

Bernard Sève ne met pas en doute le caractère approprié d'une heuristique de la peur à laquelle il est toujours possible de faire appel pour tenter de conjurer les conséquences négatives de la technoscience. Il souligne cependant ses limites. L'anticipation de la menace aussi clairvoyante et aussi universelle qu'elle puisse être ne pourra jamais tout prévoir. "L'expérience montre que cet effort, pleinement rationnel en soi, trouve vite ses limites; nul ne peut sérieusement se détacher à ce point de sa position fondamentale qu'il puisse envisager son propre discours avec les yeux d'un autre"<sup>74</sup>. A ces limites herméneutiques, Sève ajoute qu'une heuristique de la peur, alliée à une menace anticipée, ne peut nous renvoyer qu'à un danger imaginé et non à un danger éprouvé<sup>75</sup>.

"En d'autres termes, il y a comme un cercle dans la conception de la valeur heuristique d'une menace seulement anticipée [...] Pour anticiper la menace, il semble que l'on doive déjà présumer ce qu'elle est censée nous apprendre, la «valeur mise en péril» par le danger encore inépruvé"<sup>76</sup>.

S'il est possible, selon Sève, d'extrapoler la menace en l'anticipant, celle-ci se bute aux limites mêmes de la connaissance des avancées technologiques, disponible au moment de l'anticipation. Sève se demande si on peut imaginer un mal que l'on a pas encore éprouvé; selon lui, une telle imagination risque de demeurer stérile, inefficace. "Les bons effets de la peur sont liés à l'expérience du danger et de la menace, et il n'est pas sûr qu'une menace anticipée et pour ainsi dire fictive puisse les produire"<sup>77</sup>.

Jonas aurait toutefois vu qu'une heuristique de la peur, basée sur une anticipation, implique une expérience et c'est pourquoi, pour contrer cette faiblesse, il suggère de renforcer cette anticipation par les affects correspondants. Sève pense que cela ne saurait être satisfaisant et même contribue à une surenchère de la forme représentative. "L'élément affectif, qui fait de la peur une passion énergique et productive, doit être produit à partir de la représentation et pour ainsi dire ajouté à la

---

<sup>74</sup> Bernard SEVE, "La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion": *AFEC*, pp. 107-125.

<sup>75</sup> Sève distingue deux menaces. Il y a la menace anticipée par la conscience subjective qui voit la possibilité d'être frappée par un danger tout à fait réel. Il y a aussi cette autre menace anticipée qui est le fruit d'extrapolation, sans qu'il y ait imminence d'un danger réel.

<sup>76</sup> Bernard SEVE, "La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion", *op. cit.*, p. 111.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 112.

représentation"<sup>78</sup>. Si Jonas utilise la peur comme procédé de connaissance et de pratique politique, ce serait parce qu'il démissionne trop rapidement devant la raison argumentative. "Et l'appel à la peur est au fond, chez Jonas, la conséquence d'un échec de la raison argumentative : c'est parce que l'on ne peut convaincre les individus d'autolimiter leurs désirs et, partant, leur exploitation de la nature, qu'il faut leur faire peur"<sup>79</sup>. Pour échapper à l'impasse de l'heuristique de la peur, Sève propose de prendre en compte intellectuellement et politiquement les acquis du *PR*. Il reconnaît que Jonas a raison de donner l'alerte à propos des dangers imperceptibles, mais, au lieu de procéder à partir d'une heuristique de la peur, il croit qu'une rationalité politique argumentative peut être efficace.

Jean Greisch perçoit différemment la portée de l'heuristique de la peur dans la pensée éthique de Hans Jonas. Selon lui, il ne faut pas prendre peur devant l'heuristique de la peur et c'est ce qui semble se passer pour beaucoup de lecteurs de Jonas. Greisch propose de s'éloigner de l'héritage psychologisant qui associe la peur à une imagination paralysante. Il faut plutôt la considérer avec le regard de Jonas qui en fait un point de départ pour poser les bonnes questions.

"Une simple analyse sémantique doublée d'une lecture attentive du texte de Jonas permettent de vérifier que le terme «heuristique» désigne bel et bien un pouvoir, la faculté de se poser les bonnes questions, des questions productives qui font avancer les problèmes au lieu de tout paralyser dans une même attitude de refus pétrifié"<sup>80</sup>.

Submergé par la peur paralysante, le sujet est totalement sous le contrôle des affects, alors que l'heuristique de la peur doit mobiliser les affects.

La situation éthique inédite provoquée par le pouvoir du développement technologique oblige, selon Greisch, à ne plus dissocier nos raisons de craindre et nos raisons d'espérer. Simonne Plourde exprime une opinion assez semblable lorsqu'elle écrit :

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 113.

<sup>79</sup> Ibid., p. 119.

<sup>80</sup> Jean GREISCH, "L'amour du monde et le principe responsabilité": Monette VACQUIN, (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, (Série Morales), Paris, Autrement, 1994, p. 75.



"L'originalité de Hans Jonas réside sans doute dans la proposition d'une heuristique de la peur. Mais la peur serait catastrophique, paralysante et inféconde sans l'espérance à laquelle elle doit se confondre. On trouve, en effet, chez l'auteur une coordination entre peur, espérance et responsabilité<sup>81</sup>.

Le nouveau terrain éthique préparé par la technoscience ne peut plus se laisser bercer par l'espérance béate d'un progrès humain continu et toujours heureux tel que le laissait escompter l'idéal baconien et que reprendra plus tard le *Principe Espérance* de Ernst Bloch. L'espérance n'est pas disparue, mais la peur en se joignant à elle "apporte son pouvoir mobilisateur de possibilités d'action, mais aussi de pensées"<sup>82</sup>. Et, comme le rappelle encore Jean Greisch, la peur n'est que le premier mot de l'éthique de responsabilité jonassienne; elle définit son style qui fait appel à l'imagination et aux sentiments.

### 2.1.3.2 La responsabilité

La responsabilité est le déterminant que Jonas choisit pour qualifier sa proposition éthique; elle en est le principe. Il fallait donc s'attendre à ce que soit commentée cette importance, somme toute assez nouvelle, qu'acquiert la responsabilité dans le champ éthique. Nous avons choisi de présenter quelques analystes de la responsabilité jonassienne qui la reprennent, soit pour la situer (Ricoeur, Maesschalck) et, par là, ouvrir des horizons nouveaux, soit pour la questionner (Thévoz) sur les faces plus ambiguës qu'elle présente.

Paul Ricoeur<sup>83</sup> s'est intéressé à cerner la responsabilité telle que la développe Jonas dans le *PR*. Cette responsabilité déborde le contenu traditionnel du concept marqué par l'imputation pour s'attacher aux conséquences de l'agir humain. Une telle responsabilité dépasse le futur immédiat pour s'intéresser ultimement à la survie de

---

<sup>81</sup> Simonne PLOURDE, "Notes critiques. Urgence planétaire et engagement responsable", *op. cit.*, p. 133.

<sup>82</sup> Jean GREISCH, "L'amour du monde et le principe responsabilité", *op.cit.*, p. 76.

<sup>83</sup> Paul RICOEUR, "La responsabilité et la fragilité de la vie", *op. cit.*

l'humanité. En fin de compte, à travers la survie de l'humanité, l'objet de la nouvelle responsabilité est le périssable, "et quoi de plus périssable que la vie" pour reprendre les mots de Ricoeur. Pour comprendre cette profession éthique en faveur de la vie, il faut retourner, selon Ricoeur, à la philosophie de la vie de Jonas (philosophie de la biologie, spécifie Ricoeur). Celle-ci permet, grâce au phénomène de l'organisation<sup>84</sup>, de faire un pont entre ontologie et éthique de responsabilité. Tout au cours de cette organisation, la vie dit oui à la vie. L'apparition de la liberté humaine marque une rupture sur cette chaîne organisationnelle de la vie, puisque l'être humain peut vouloir se détruire. C'est à ce moment de l'histoire de la vie que Ricoeur situe l'apparition de la responsabilité. C'est d'abord une responsabilité passive puisqu'avant de s'exprimer en agir, elle est d'abord sentiment de responsabilité. "On se sent responsable avant de se déclarer responsable"<sup>85</sup>. Ce sentiment de responsabilité se porte vers le périssable, c'est-à-dire vers l'autre appréhendé dans sa vulnérabilité; il se trouve alors accordé à la précarité de la vie. Nous ne reprendrons pas ici les deux exemples de responsabilité que Ricoeur aborde à la suite de Jonas, à savoir la responsabilité parentale et la responsabilité de l'homme politique, pour mettre en relief des situations de responsabilité où l'être humain se trouve devant le périssable, le fragile. Notons qu'avec le pouvoir que l'être humain acquiert de la technoscience, la fragilité, qui a toujours été une caractéristique de la vie, est augmentée. C'est pourquoi la situation technologique appelle l'humain à fixer des limites à la technique et c'est là que "la responsabilité peut être dite prendre la relève de la finalité naturelle"<sup>86</sup>. Ricoeur se demande comment une ontologie peut servir de fondement éthique si le pouvoir humain échappe aux régulations naturelles. La réponse de Ricoeur est que l'ontologie de Jonas n'est pas incorporée à son éthique à titre d'imitation de la nature, mais elle a pour fonction de fonder le principe responsabilité qui demande la préservation de la condition d'existence de l'humanité. "En ce sens le lieu de la responsabilité reste la fragilité de la vie"<sup>87</sup>. Ainsi

---

<sup>84</sup> Le phénomène de l'organisation est celui qui permet à Jonas de discerner, à l'aide de la science biologique, les commencements d'un développement qui trouve son accomplissement dans la liberté humaine.

<sup>85</sup> Paul, RICOEUR, "La responsabilité et la fragilité de la vie", op. cit., p. 211.

<sup>86</sup> Ibid., p. 214.

<sup>87</sup> Ibid., p. 215.

le principe responsabilité ne s'agit pas d'une morale naturelle, mais réclame une éthique (de responsabilité) qui voit à prendre les moyens adéquats pour corriger les techniques dangereuses.

La responsabilité envers l'humanité inclut désormais une responsabilité envers la nature parce que celle-ci est le milieu de survie de l'humanité. Jusque là, Ricoeur s'est montré assez d'accord avec Jonas pour trouver, dans une philosophie de la biologie, le fondement du principe responsabilité envers la vie comme telle. Mais Ricoeur ne trouve pas cette théorie suffisante lorsqu'il s'agit de la préservation d'une vie authentiquement humaine.

"Le fondement est nécessaire dès lors qu'il s'agit seulement de justifier l'obligation de préserver l'existence future de l'humanité comme une précondition de son propre exercice de la responsabilité. L'argument, me semble-t-il, ne suffit plus, dès lors que l'enjeu de l'entreprise de fondation n'est plus la précondition de l'existence, mais le statut authentiquement humain de la vie à préserver"<sup>88</sup>.

Selon Ricoeur, Jonas, confronté à une idée d'humanité distincte de celle de la vie, ne parvient pas à la relier à sa philosophie de la vie. Cela explique pourquoi il est obligé de faire un détour par la question leibnizienne "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?" et cela est finalement un aveu d'échec. Pour pallier à l'insuffisance de l'argumentation jonassienne pour la préservation de l'idée d'humanité, Ricoeur propose d'aborder celle-ci par le biais d'une éthique de l'argumentation.

Dans un autre ouvrage<sup>89</sup>, Ricoeur sonde les difficultés aporétiques de la nouvelle responsabilité prospective en parallèle avec la responsabilité traditionnelle imputative et exercée dans un rayon limité chronologiquement et spatialement autour de l'agent. Alors surgit, note Ricoeur, un problème déjà soulevé par les médiévaux, celui de l'articulation entre l'intentionnel et le non-voulu. Le dilemme est donc de savoir s'il faut fermer les yeux sur les conséquences de nos agirs ou accepter d'être responsables de tout; cette dernière situation serait difficilement tenable. "D'autre part, la prise en charge de *toutes* les conséquences, y compris les plus contraires à l'action initiale, aboutit à rendre

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 216.

<sup>89</sup> Paul RICOEUR, *Le Juste*, (Philosophie), Paris, Éditions Esprit, 1995, 221 p. Les pages 41-70 de ce livre contiennent un essai d'analyse sémantique du concept de responsabilité.

l'agent humain responsable de tout de façon indiscriminée, autant dire de rien dont il ne puisse *assumer* la charge<sup>90</sup>. Pour sortir du dilemme, Ricoeur reprend la pensée de Hegel qui tient compte de la finitude de la volonté humaine. Celle-ci, en effet, pour devenir action doit sortir de soi, donc se soumettre à l'influence extérieure et, du même coup, admettre que l'action a des conséquences qui échappent à la circonscription de l'intention. Mais "jusqu'où s'étend le caractère «mien» «des conséquences» ? et où commence l'«étranger» ?"<sup>91</sup>. La solution hégélienne pour sortir de ce dilemme est de dépasser le point de vue de la moralité subjective pour s'en remettre à la morale sociale concrète qui est faite de la sagesse des moeurs, des coutumes, des croyances partagées et des institutions marquées par l'histoire. La tentative de Ricoeur de dépasser le dilemme entre un excès ou une absence de responsabilité est bien le signe de la difficulté inhérente à la revendication d'une responsabilité pour les générations futures. "L'action humaine n'est possible que sous la condition d'un arbitrage concret entre la vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables d'une action et la vision longue d'une responsabilité illimitée"<sup>92</sup>.

La responsabilité jonassienne a aussi opéré un autre déplacement par rapport à celui de la responsabilité traditionnelle; celui d'avoir substitué la précaution à la réparation des dommages. Et alors, "le sujet est à nouveau responsabilisé par l'appel à la vertu de prudence"<sup>93</sup>. La responsabilité qui, s'exerçant avec une intention préventive, serait ainsi soumise à un constant équilibrage entre les pôles d'immédiateté et de prospectivité ne serait rien d'autre, selon Ricoeur, que la prudence, la *phronèsis* grecque qui met l'accent sur le jugement moral circonstancié. "C'est en effet à cette prudence, au sens fort du mot, qu'est remise la tâche de reconnaître parmi les conséquences

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 66.

<sup>91</sup> Ibid., p. 67.

<sup>92</sup> Ibid., p. 68.

<sup>93</sup> Ibid., p. 69.

innombrables de l'action celles dont nous pouvons légitimement être tenus responsables au nom d'une morale de la mesure<sup>94</sup>.

Marc Maesschalck considère la nouvelle éthique de Jonas en la situant par rapport aux éthiques modernes et à l'éthique de la vie que lui-même propose. Cela donne un éclairage intéressant à la responsabilité, en particulier, et plus globalement à l'ensemble de l'entreprise. Les éthiques modernes sont plutôt décisionnistes, intéressées aux rapports intersubjectifs. L'éthique de la vie, pour sa part, cherche à intégrer une vision globale de l'interrelativité de tous les vivants. "Là où l'éthique moderne s'entend pour tous les sujets humains, l'éthique de la vie s'entend pour tous les vivants [...] On passe donc plus exactement de la réciprocité des sujets à l'historicité du processus de la vie<sup>95</sup>. Dans l'éthique moderne, la responsabilité d'un acte sera engagée par rapport à l'état du monde dans lequel il est posé. Jonas, quant à lui, propose une responsabilité dont les séries causales l'insèrent dans une destinée historique. En ce sens, Jonas s'écarte de l'éthique moderne parce que

"la transcendance de la vérité est reconnue au sein même du processus pratique de la responsabilité, comme une «transcendance vécue», alors que l'autonomie moderne a voulu séparer la *vérité rationnelle* de la responsabilité, des *causes subjectives* permettant de motiver l'espérance d'un salut justifiant l'histoire de la responsabilité<sup>96</sup>.

Si l'éthique de Jonas innove en introduisant la finalité de la vie et en fondant une responsabilité à l'égard des générations futures, cette éthique reste cependant moderne dans sa transformation en agir par le biais d'un décisionnisme politique.

Pour frayer une voie vers l'éthique de la vie, Maesschalck propose de prolonger le modèle jonassien. "L'éthique de la vie nous semble correspondre à une nouvelle culture de la vie qui parvient à tenir une attitude holiste et une conception pragmatique de la responsabilité<sup>97</sup>. L'attitude holiste permet d'avoir une vision large et attentive à

---

<sup>94</sup> Loc. cit.

<sup>95</sup> Marc MAESSCHALCK, "L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne": *Recherches de Science Religieuse*, 84/4 (1996), p. 543.

<sup>96</sup> Ibid., p. 549.

<sup>97</sup> Ibid., p. 557.

toutes les formes d'interaction du milieu intramondain. La responsabilité pratique s'ouvre, pour sa part, à l'usage des normes, donc à une éthique en tant que discours de l'effectuation. La responsabilité humaine a ainsi pour objet tous les vivants, humains ou non et reconnaît une pluralité des formes de vie. C'est que la responsabilité pour les humains n'est pas identique à celle des autres vivants. Le pluralisme est également reconnu à l'intérieur de la responsabilité; son unité réside dans son champ d'action qui est celui de l'interaction mondaine. L'intérêt de l'éthique de la vie de Maeschalk réside dans le fait qu'elle s'éloigne d'un décisionnisme, et par là elle prend ses distances par rapport à Jonas, pour faire place à une nouvelle normativité qui surgirait justement d'une culture de la vie prônant une vision neuve du monde des vivants et de la responsabilité.

Selon Jean-Marie Thévoz, Jonas, dans son *PR*, néglige une partie importante des problèmes auxquels est confrontée la société actuelle. Il reconnaît que la puissance technique peut être menaçante; mais d'un autre côté, l'absence ou la limitation de la technique ne sont-elles pas des dangers ? Les problèmes liés à la surpopulation n'ont-ils pas besoin du développement technologique pour trouver des réponses ? Ces problèmes ne devraient-ils pas nous affecter tout autant qu'une éventuelle extinction de l'humanité ? D'autant plus que ces problèmes ne sont pas seulement hypothétiques, mais ils sont bien réels. Thévoz se demande si nous avons vraiment besoin de forcer notre imagination pour susciter chez nous la peur. La misère de nos contemporains suffit à nous faire frémir. Si la responsabilité jonassienne mérite d'être prise en considération, "il n'est pas certain que la responsabilité envers les générations futures doive recevoir un degré de priorité supérieur à celle qui devrait revenir à nos contemporains"<sup>98</sup>.

Une des faiblesses de la responsabilité prospective de Jonas résiderait dans le fait qu'elle n'est pas assez explicite sur les critères qui permettraient de passer de l'état d'une relative sécurité à celui de la menace. "Il manque dans la théorie de Jonas des critères précis qui puissent indiquer avec le moins d'équivoque possible le moment où l'homme politique doit passer d'une éthique de préservation de l'humanité future, serait-

---

<sup>98</sup> Jean-Marie THÉVOZ, "Génération présentes, génération futures, quelles priorités ?": *ND*, p. 81.

ce au détriment de la génération présente<sup>199</sup>. Comment traduire en décisions politiques l'éthique de responsabilité de Hans Jonas et à partir de quels critères doit-on privilégier les générations futures aux dépens des générations présentes? Ce sont ultimement les questions auxquelles conduit la critique de Thévoz. Cet aperçu de quelques critiques de la responsabilité jonassienne laisse entrevoir un malaise par rapport à son efficacité pratique. Ricoeur pense que cette responsabilité ne peut pas préserver une vie authentiquement humaine, alors que Maesschalck trouve qu'elle reste trop attachée à un décisionnisme qui marque une culture en voie de disparaître. Enfin, Thévoz se demande comment choisir entre le bien-être des contemporains et celui des générations futures. Ces critiques nous amènent maintenant à considérer quelle réception a été faite de la traduction de la responsabilité jonassienne en pratique politique.

### 2.1.3.3 La pratique politique

L'éthique de la responsabilité jonassienne est une éthique collective qui appelle le pouvoir politique à prendre des mesures de prévention et de limitation nécessaires pour contrôler le développement technologique afin d'assurer la continuité de la vie et la survie de l'humanité. Le passage de la théorie éthique de responsabilité à une praxis politique est aussi un thème qui a retenu l'attention des analystes de l'ouvrage de Jonas. Nous possédons, sur ce thème, la propre évaluation de Jonas. Nous présenterons également les remarques de Gilbert Hottois et de Dominique Janicaud. Cela nous donnera un aperçu significatif de la manière dont est reçue la mise en pratique de la théorie de responsabilité jonassienne.

Il faut signaler, au départ, que Jonas lui-même admet que la pratique politique de sa proposition éthique de responsabilité est difficilement applicable. Répondant à une interrogation sur les chances politiques de son éthique, Jonas avoue que "la question est de savoir quel système politique est à même de donner une expression politique effective et durable à une telle orientation révisionniste dans la technologie. Et là, je

---

<sup>199</sup> Ibid., pp. 83-84.

tâtonne dans l'obscurité"<sup>100</sup>. Nous avons noté que les analyses des systèmes politiques faits par Jonas dans le *PR*, en vue de discerner lequel a le plus de chances de promouvoir la responsabilité pour les générations futures, sont désuets. Avec l'unique modèle d'un capitalisme néolibéraliste qui s'impose actuellement que pouvons-nous proposer à partir de l'éthique de responsabilité ? Jonas admet qu'il est impossible de gommer tout le développement technologique; alors que faire pour maîtriser ce développement ? "A ce point, je l'avoue, ma réflexion ne parvient pas à proposer des solutions acceptables pour ce genre de situation. Parvenir à la conclusion qu'il faut faire quelque chose et savoir ce qu'il faut faire, ce sont hélas, deux choses très différentes"<sup>101</sup>.

L'aveu de l'impuissance pratique de son éthique par Jonas lui-même peut nous décourager. A quoi peut servir une théorie éthique qui ne conduit pas à une praxis? Le *PR* tente de proposer une éthique en mesure de relever le défi que pose le développement technologique. On oublie parfois que c'est un essai que Jonas présente et non une théorie dogmatique immuable. En prenant en compte les acquis positifs du *PR*, et en adoptant l'attitude de recherche de Jonas, nous pensons que la considération des critiques adressées à Jonas relativement à la pratique politique de son éthique peut nous aider à trouver une voie de passage vers une praxis de responsabilité.

Les remarques critiques de Gilbert Hottois sur la pratique politique de l'éthique de Jonas s'attachent à situer les trois phases procédurales qui aboutissent à la mise en place d'une autorité politique. La première est la prise de conscience du danger qui accompagne le développement technologique et c'est un danger bien réel. La deuxième phase est celle de l'heuristique de la peur qui permet d'imaginer la menace qui nous guette. Enfin, troisièmement, il faut établir une autorité qui a le pouvoir de juguler la menace technologique. Selon Hottois, la menace imaginée apparaît ainsi comme la partie en porte-à-faux de la structure éthique jonassienne. Celle-ci est inacceptable parce que la menace imaginée n'est que relative, alors que Jonas l'absolutise pour être en mesure d'appeler un pouvoir absolu.

---

<sup>100</sup> Hans JONAS, "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", op. cit., p. 13.

<sup>101</sup> Ibid., p. 14.



"Mais les absolutisations, en tant que produits de la volonté, ne sont pas de véritables absolus: elles sont l'expression d'intentions et d'attitudes humaines qui, par diverses techniques (de persuasion, notamment), tendent à mettre au-dessus du débat et de la diversité des conceptions et valeurs humaines"<sup>102</sup>.

Étant donné la complexité de la civilisation technologique, Jonas suggère de remettre le pouvoir entre les mains d'experts vertueux. Mais, remarque Hottois, ce n'est pas nécessairement l'expertise qui donne la vertu. Jonas néglige la capacité de la démocratie de corriger les situations déviantes. Hottois pense qu'un contrôle vigilant des développements technologiques peut être assuré grâce à la promotion de l'idéal démocratique, notamment en rendant intelligibles au public les résultats des expertises. Remettre le pouvoir entre les mains d'experts est dangereux; "l'humanité, au cours de son histoire, n'a que trop eu à souffrir des experts «en absolu»"<sup>103</sup>.

En analysant la pratique politique de l'éthique de responsabilité, Dominique Janicaud essaie d'éviter le piège qui l'obligerait à prendre parti entre la croissance et la limitation, ou encore entre une pensée écologiste ou une idéologie techniciste. Janicaud reconnaît la valeur inestimable de la prise de conscience du problème technologique que Jonas met en évidence dans le *PR*. Ce problème étant reconnu et la théorie de l'éthique de responsabilité étant établie, sans que soit nécessairement accepté le fondement ontologique, il reste à trouver comment passer d'une lucidité éthique à l'efficacité politique. En jetant un regard non moins lucide sur les systèmes politiques actuellement en place, il ne lui est pas difficile d'y retrouver la dominance d'un capitalisme néolibéraliste qui est le moteur d'un développement économique sans cesse exacerbé. Pour Janicaud, il est clair qu'aucun impératif rationnel ne peut freiner un tel développement. Pour les gouvernements enfiévrés par le souci de la croissance, tout ralentissement ou toute chute de celle-ci provoquent la panique.

Janicaud se demande alors comment l'intuition de Jonas, à savoir que l'éthique doit promouvoir la solidarité de l'être humain avec la vie et son environnement, peut se

---

<sup>102</sup> Gilbert HOTTOIS, "Introduction": *AFEC*, p. 23.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 24.

traduire en une panacée économique-politique. Janicaud convient que le problème demeure entier et que Jonas lui-même n'a pas échappé à la tentation intellectuelle "qui consiste à projeter trop directement sur le terrain politico-économique les exigences éthiques suprêmes"<sup>104</sup>. Avec la technicisation, nous avons vu apparaître les comités d'éthique. Il y a là un espoir, mais qui est somme toute limité. Il y a danger, pense Janicaud, que ces comités soient récupérés et pris en otage par l'idéologie techniciste.

Ce serait en faisant confiance à l'humanité, qu'on pourrait espérer éviter les grandes catastrophes qui menacent la société technologique. L'histoire de l'humanité montre bien la capacité humaine de relever les grands défis. Aujourd'hui, "l'intelligence de notre partage appelle une vigilance neuve, qui sache ne pas dissocier le souci de l'homme du respect de ses émergences dites naturelles, y lier aussi la patience et l'écoute"<sup>105</sup>. Si le pouvoir politique est important dans la mise à contribution pour que notre société technologique puisse assurer la continuation et la qualité de la vie, Janicaud pense qu'il ne faut pas non plus ignorer que la sagesse populaire et le simple bon sens du citoyen ont aussi un rôle à tenir.

En somme, il y a accord pour reconnaître que la mise en pratique de la théorie éthique jonassienne est presque impossible. Jonas, lui-même, le reconnaît ; son erreur ne serait-elle pas de chercher à tout prix une solution politique ? Hottois préfère confier à un régime démocratique, plutôt qu'à des experts vertueux, un contrôle vigilant des développements technologiques. Les gouvernements actuels semblent démontrer une préoccupation vis-à-vis des développements technologiques qui concernent l'intégralité de l'être humain ou qui risquent de détruire le milieu de vie. Mais cela n'apparaît pas suffisant. L'exemple du clonage de la brebis Dolly montre qu'on peut bien travailler secrètement dans son laboratoire en occultant l'opinion commune. La solution de Janicaud semble très modeste par rapport aux deux autres; considérée à la lumière de l'attitude prudentielle, ne serait-elle pas la plus plausible ? Nous aurons l'occasion d'y revenir.

---

<sup>104</sup> Dominique JANICAUD, "Le malaise autour de la terre": *Le Messager européen*, 5 (1991), p. 185.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 186.

#### 2.1.4 Synthèse

Au terme de ce parcours qui a brossé largement la réception philosophique du *PR* de Hans Jonas, nous voudrions rassembler dans une vision ample et ouverte, sans nous restreindre à une synthèse collée au texte, ce que nous y avons récolté.

La première constatation est la prise de conscience lucide, bien circonscrite et synchronisée de l'inefficacité de l'éthique dans la civilisation technologique. Qu'on rejette en partie ou en bloc l'argumentation jonassienne autour du Principe responsabilité, on reconnaît assez unanimement sa contribution importante pour mettre en évidence l'actuelle absence d'une éthique adéquate et les conséquences fâcheuses que cela peut entraîner<sup>106</sup>. L'ouvrage de Jonas s'impose par l'ampleur de la tâche qu'il se donne, à savoir proposer une éthique capable de relever les défis soulevés par l'omniprésence de la technoscience. Quiconque s'attache à réfléchir à ce thème et aux questions qui y sont connexes ne peut ignorer la proposition éthique jonassienne.

La recherche de fondements éthiques métaphysiques et ontologiques, via la téléologie et l'évolution, est un thème jonassien controversé qui recueille des sympathies mitigées et les critiques les plus sérieuses. A notre avis, c'est un thème qui n'a pas fini de faire couler de l'encre. La revue *Études Phénoménologiques*<sup>107</sup> vient de consacrer un double numéro à la renaissance de la philosophie de la nature et, bien sûr, la théorie de Jonas y est analysée. L'investigation de Pierre Destrée et de Jacques Dewitte montre que la question téléologique n'est pas aussi anachronique qu'on a bien voulu le croire.

"Le monde de la vie n'est pas un chaos dépourvu de sens, mais c'est un cosmos, un monde ordonné que l'homme peut comprendre et dans lequel il peut vivre avec confiance et familiarité; les êtres vivants ne sont ni de pures «machines désirantes» sans foi ni loi, ni de simples agrégats moléculaires arrangés par hasard, mais ce sont de véritables ipsités [...] qui apparaissent et se manifestent en une forme, bref des intentionnalités donatrices de sens"<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Même Gilbert HOTTOIS, dont les critiques sont habituellement plutôt négatives, reconnaît l'importance de l'ouvrage éthique de Jonas. Voir, "Introduction": *AFEC*, pp. 11-14.

<sup>107</sup> *Et ph*, XII/ 24-25 (1996).

<sup>108</sup> Pierre DESTRÉE et Jacques DEWITTE, "Avant-propos": *Et ph*, XII/ 24-25 (1996), pp. 6-7.

L'horizon ouvert de l'humanité est une idée intéressante développée par Jonas. Un dialogue constant doit s'établir entre tenants de cette conception de l'humain et celle plus imprégnée de progressisme technologique défendue par Hottois. Nous savons gré à Jonas de proclamer haut et fort, dans un monde nihiliste, que l'être humain ne peut pas se réduire à être le programme de et pour la technologie. C'est dans cette foulée que l'heuristique de la peur peut être vue comme un processus de connaissance faisant appel à l'imagination et aux sentiments. Jonas se refuse à ce que l'être soit enfermé dans la seule rationalité scientifique. En cela, on peut dire de la théorie de Jonas qu'elle est une herméneutique anthropologique, c'est-à-dire un horizon où le sens de l'humain peut apparaître en totalité.

Une constatation qui peut être faite sans qu'elle ne soulève trop d'opposition est le déplacement sémantique qui s'est opéré vers le substantif "responsabilité". Désormais, sa compréhension traditionnelle, qui était limitée spatialement et temporellement dans un rayon relativement restreint autour de l'agent ou de l'agente, se voit enrichie, dans le discours éthique, d'une extension qui la porte vers les générations futures. Les faiblesses de la "practicabilité" politique de l'éthique de responsabilité de Jonas nous obligent à chercher des avenues éthiques offrant d'autres possibilités pour obtempérer aux intuitions relevées par notre auteur. C'est ce à quoi s'attachera le troisième chapitre.

La profusion et la richesse des débats entourant le *PR* de Jonas témoignent de la diversité des méthodes d'approche, des champs de compétence et des intérêts en jeu. C'est pourquoi, il ne faut pas être surpris ou surprise de découvrir une multitude de points de vue sur toutes les questions jaillissant autour du *PR*. Il nous semble qu'un débat important est ouvert pour savoir quelle éthique (ou quelles éthiques) a le plus de chances d'éclairer les grandes questions posées par la conquête continue de la technoscience. De ces questions, celles qui concernent le statut et les champs d'action de la technoscience, dans la civilisation actuelle, nous apparaissent capitales. Il sera certes salutaire pour l'humanité que penseurs et penseuses, qu'ils ou qu'elles soient plus sympathiques à la technoscience ou à un domaine des sciences humaines, puissent s'écouter et s'entendre sur les points de vue qui les concernent. La discussion n'est pas close; elle doit demeurer ouverte. Hans Jonas par la grandeur et l'audace de

son éthique de responsabilité aura permis d'ouvrir une multitude de voies sur lesquelles peut se développer le débat. Le *PR* nous apparaît incontournable pour qui participe aux efforts de penser une éthique pour la civilisation technoscientifique, tout comme il nous apparaît impraticable s'il doit être converti en pratique politique.

## 2.2 Impact en éthique théologique

Tout comme l'éthique philosophique, l'éthique théologique est entrée dans le courant de l'éthique de responsabilité. Dans le domaine de la théologie, la responsabilité s'est imposée sans qu'il soit nécessaire de débattre de toutes les thèses de Jonas et sans bouleversement majeur. Nous allons tenter de déceler quelle a été la résonance du *PR* dans ce secteur de la théologie. Outre René Simon qui présente le *PR* de Jonas, il a été difficile de trouver, en français, des textes théologiques commentant explicitement le livre de Jonas. Nous nous sommes tourné vers deux autres éthiciens qui donnent une place importante à la responsabilité dans l'élaboration de leur éthique, le québécois Guy Bourgeault et le théologien allemand Wolfgang Huber. Nous avons choisi Guy Bourgeault, même s'il n'enseigne plus dans une Faculté de théologie, parce qu'il continue d'influencer l'éthique théologique, surtout par le biais de son intérêt pour les répercussions du développement technologique.

### 2.2.1 Fondation ontologique ou fondation éthique: René Simon

Depuis le début des années soixante, le théologien français René Simon a marqué significativement la réflexion éthique francophone. L'influence de ce théologien moraliste est particulièrement sensible au Québec; ce sont d'ailleurs des Québécois qui ont édité les articles réunis dans *Actualiser la morale*<sup>109</sup>, mélanges qui lui ont été offerts pour souligner sa contribution remarquable au renouveau de la théologie morale. La bibliographie publiée par René DesRosiers dans ces *Mélanges* témoigne de l'apport

---

<sup>109</sup> Rodrigue BÉLANGER et Simonne PLOURDE (présentation), *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1993, 512 p.

important de Simon<sup>110</sup>. Cette bibliographie, exhaustive en 1993, est intéressante car elle permet de voir, en un unique coup d'oeil, le cheminement de la réflexion de Simon pendant plus de trois décennies. On peut ainsi réaliser que l'oeuvre de Simon est un reflet assez fidèle de la voie empruntée par l'éthique théologique pendant cette période.

L'intérêt de Simon pour l'éthique de la responsabilité n'est vraiment perceptible pour la première fois qu'avec la publication de son livre *Éthique de la responsabilité* en 1993<sup>111</sup>. Une analyse de ses deux principaux ouvrages antérieurs à *ER* montre la mince place qu'occupait la responsabilité dans l'éthique théologique de Simon. *Morale. Philosophie de la conduite* (1961)<sup>112</sup> est un condensé de l'enseignement moral que Simon assumait alors au scolasticat salésien français. Dans ce manuel, Simon n'utilise pas le substantif "responsabilité". Nous croyons cependant que le mot "rémanence" qui est employé recouvre l'utilisation traditionnelle du mot "responsable", c'est-à-dire des conséquences circonscrites dans un rayon spatio-temporel qui ne déborde pas l'action de l'agent. La rémanence est insérée dans un chapitre où est déployée une théorie du conditionnement psychologique de l'être humain et tient en deux pages<sup>113</sup>. Dans *Fonder la morale* (1974)<sup>114</sup>, livre où Simon aborde la question de la fondation morale sur l'arrière-fond de la dialectique de la foi et de la raison pratique, la responsabilité est absente. Dans ce livre, c'est le concept "autonomie" qui apparaît important.

En 1993, paraît *Éthique de responsabilité*. Le principe d'intelligibilité de ce livre est fourni par le concept de responsabilité. Celui-ci est à saisir selon deux acceptions comme l'explique Simon : "celle d'une libre assomption, par le sujet, de l'action et de ses conséquences en relation avec les autres; celle, plus fondamentale, d'une responsabilité que je n'ai pas choisie, qui précède mon initiative et joue, en quelque

---

<sup>110</sup> René DESROSIERS, "Bibliographie de René Simon": *Actualiser la morale*, op. cit., pp. 35-43.

<sup>111</sup> René Simon, *Éthique de la responsabilité*, (Recherches Morales/Synthèses), Paris, Cerf, 1993, 354 p. Désormais, lorsque nous ferons référence à ce livre, nous utiliserons l'abréviation *ER*.

<sup>112</sup> Id., *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Paris, Beauchesne, 1961, 290 p.

<sup>113</sup> Ibid., pp. 66-67.

<sup>114</sup> Id., *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Seuil, 1974, 223 p.

manière, le rôle de principe<sup>115</sup>. La première acception se réfère à la responsabilité traditionnelle et, dans la première partie de l'ouvrage, elle s'insère dans une démarche éthique, présentée comme un procès d'humanisation<sup>116</sup>. On trouve l'autre acception dans la deuxième partie du livre qui a pour titre "Une éthique de la responsabilité" et elle vise à montrer la face originaire de la responsabilité en se fondant sur la pensée d'Emmanuel Lévinas<sup>117</sup>. Pour ce dernier, l'éthique naît de la relation à autrui. Cette relation est originaire en ce sens qu'elle constitue le sujet responsable avant tout choix libre de sa part. La responsabilité est constitutive de la subjectivité; elle vient de l'autre qui fait face au sujet et l'assigne à responsabilité avant toute décision de sa part.

C'est à la suite de l'exposé de la responsabilité lévinassienne que Simon présente d'une manière assez détaillée le *PR* de Jonas sous le titre "Éthique de la responsabilité et responsabilité pour l'avenir"<sup>118</sup>. Simon retient comme ligne de force de la responsabilité jonassienne qu'elle vise les conditions de survie de l'humanité dans un monde que le pouvoir technologique est en train de transformer d'une manière imprévisible. Cette responsabilité s'étend à la fois à la nature en ce qu'elle est le milieu qui rend possible la vie et aussi aux générations futures. A l'instar de la critique philosophique, Simon ne suit pas Jonas dans sa tentative de fonder ontologiquement l'éthique. Celle-ci a affaire à l'être humain en relation. S'il y a responsabilité envers la nature, ce serait plutôt parce que la bonne condition de celle-ci est nécessaire à la survie de l'être humain. Dans cette optique, Simon comprend les technologies comme des médiations indispensables à l'humanisation de l'être humain en autant qu'elles demeurent au service de cette humanisation. Le souci d'assurer les conditions d'existence même de l'humanité future trouve sa justification dans la responsabilité pour l'autre, qui est une responsabilité originaire, selon la conceptualisation de Lévinas. Cette interprétation de Simon lui permet d'inscrire la thèse de l'avenir développée par Jonas

---

<sup>115</sup> *ER*, p. 9.

<sup>116</sup>Le terme de procès signifie le dynamisme qui dirige le sujet qui se propose de prendre une décision, tout en assumant de manière responsable les éléments de la situation et de la décision envisagée.

<sup>117</sup> La bibliographie de Simon révèle que son intérêt pour Lévinas n'apparaît qu'à partir du milieu des années 1980.

<sup>118</sup> *ER*, pp. 167-185.

dans l'optique de l'un-pour-l'autre de Lévinas; la thèse de Lévinas étant elle-même inscrite dans la perspective de l'alliance avec le dieu biblique.

Dans un article paru la même année que *ER*<sup>119</sup>, René Simon explicite son option pour une responsabilité de type lévinassien. Il remarque que le point commun qui rapproche les deux responsabilités, celle de Jonas et celle de Lévinas, est d'être l'une et l'autre sans réciprocité. Mais, si Simon choisit la responsabilité lévinassienne, c'est qu'elle permet d'éviter la fondation ontologique qui supporte l'éthique de Jonas. Selon Simon, la dimension radicalement éthique de la responsabilité, c'est-à-dire son inscription dans une relation, s'oppose à une telle fondation ontologique, la priorité doit être donnée à la question de l'autre. "C'est précisément l'illimitation de la responsabilité lévinassienne qui nous permet de rejoindre les préoccupations de H. Jonas pour tenter de leur trouver une issue"<sup>120</sup>.

Finalement, le seul élément de la théorie éthique de Jonas, que Simon conserve, est l'obligation responsable envers les générations futures. Cet élément, Simon l'intègre dans sa proposition d'éthique théologique sur la base de la responsabilité originaire présentée par Lévinas. Une responsabilité originaire est au fondement éthique de toute relation à autrui et assigne le sujet à responsabilité avant tout choix de sa part.

---

<sup>119</sup> René SIMON, "Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur": *ND*, pp. 101-107.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 106.



## 2.2.2 De l'impératif à l'interrogatif: Guy Bourgeault

Présent dans le monde universitaire depuis 1969, l'éthicien Guy Bourgeault est un témoin précieux des débats suscités par les grandes questions éthiques au cours des vingt dernières années, surtout au Québec. C'est ce dont témoigne le numéro 20 des *Cahiers de recherche éthique*<sup>121</sup>. La bibliographie contenue dans ce numéro montre sa participation régulière à la recherche éthique au Québec. C'est à partir de 1990 qu'apparaît dans les écrits de Bourgeault une référence importante à la responsabilité qu'il conçoit comme un paradigme.

Le thème de la responsabilité comme nouveau paradigme éthique s'inscrit, chez Bourgeault, dans la lecture qu'il fait de la situation éthique actuelle. Celle-ci subit les contrecoups des bouleversements survenus à plusieurs niveaux de la société. Bourgeault répertorie entre autres faits, le développement scientifique, l'apparition de la robotique qui change de manière substantielle le monde du travail, les nouvelles découvertes qui modifient profondément le monde de la santé, les rapports de l'être humain avec la nature et le changement dans les rapports sociaux causé par les nouvelles technologies, surtout de communication. Pour se rendre compte de l'ampleur des changements, il suffit de relever comment les nouveaux pouvoirs technologiques acquis par l'être humain ont modifié sa relation avec la nature. Cela a eu pour conséquence de rendre caduque le principe de loi naturelle qui avait permis une articulation de la morale chrétienne occidentale depuis des siècles.

A ces considérations, Bourgeault ajoute que l'engouement et la fascination soulevés par les pouvoirs acquis grâce aux nouvelles technologies se sont d'abord traduits dans une morale axée sur la personne humaine et caractérisée par un individualisme narcissique où chacun construisait son propre projet de vie. La prise de conscience des possibilités destructrices de ces mêmes technologies fait maintenant

---

<sup>121</sup> *CRE*, 20, Montréal, Fides, 1997, 144 p. Ce numéro 20 a pour titre "Vingt années de recherches en éthique et de débats au Québec 1976-1996". Guy BOURGEAULT y présente une lecture de ces vingt ans de recherches et de débats, pp. 13-111. Pour ce qui suit, nous nous référons surtout à *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Bruxelles/Montréal, De Boeck-Wesmael/Les Presses de l'Université de Montréal, 1990, 253 p. et à "La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle": *Actualiser la morale*, op. cit., pp. 69-96.

apparaître, en réaction à l'éthique individualiste, une éthique de responsabilité solidaire soucieuse de la qualité de l'avenir. C'est là qu'il faut situer l'éthique de responsabilité de Bourgeault. Elle est la conséquence directe de l'interrogation qui surgit entre la fascination exercée par les nouveaux pouvoirs technologiques et les craintes qui naissent de ces mêmes pouvoirs.

"Le retour de l'interrogation, ouvrant la *discussion* et le débat, me paraît être un trait dominant de l'expérience contemporaine. Ce retour de l'interrogation éthique ne s'explique à son tour que par le réveil ou la résurgence de la conscience et du sens de la *responsabilité*, d'une responsabilité soudainement élargie et désormais partagée"<sup>122</sup>.

C'est à partir du concept de "paradigme" que Bourgeault définit son éthique de responsabilité. Le paradigme est un concept-clé qui donne accès, à une époque précise, à une nouvelle plage de savoir, permettant ainsi d'intégrer connaissances anciennes et connaissances nouvelles. Quand le paradigme ne permet plus de donner sens à l'ensemble, il faut recourir à un autre paradigme. Pour Bourgeault, le paradigme "responsabilité" est celui qui permet le plus adéquatement d'éclairer les démarches éthiques aujourd'hui. L'auteur reconnaît le déplacement sémantique qu'a subi le mot responsabilité depuis son sens objectif (lié à la réparation des torts causés) jusqu'à son nouveau sens qui intègre les dimensions collectives et futures. La prudence et la solidarité sont les vertus qui soutiennent cette responsabilité.

Quel lien peut-on faire entre l'éthique de responsabilité de Bourgeault et celle de Jonas ? Notons que Bourgeault ne fait référence à Jonas que pour signaler la face nouvelle de la responsabilité relative aux générations futures. On peut d'abord relever que Bourgeault et Jonas font une lecture assez semblable des défis soulevés par les sociétés technologiques et de l'incapacité de l'éthique traditionnelle de répondre à ces défis, dont certains sont cruciaux. Tous les deux proposent alors de se tourner vers une éthique de responsabilité. Cette responsabilité, Bourgeault la voit comme un paradigme alors qu'elle est un principe pour Jonas. Avec le concept de "paradigme", Bourgeault n'a pas besoin du fondement ontologique de l'éthique jonassienne. La responsabilité paradigmatique n'est plus la conséquence d'un impératif, mais elle devient l'exigence

---

<sup>122</sup> Guy BOURGEAULT, "La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle": *Actualiser la morale*, op. cit., p. 80.

d'un interrogatif qui cherche, dans une situation précise, à frayer une voie pour un agir respectueux d'une démarche d'humanisation et soucieux des générations futures. L'éthique de responsabilité de Bourgeault s'apparente à Jonas quand elle s'intéresse à l'existence des générations futures. La différence entre l'éthique de responsabilité de Bourgeault et celle de Jonas se situe au niveau de la méthode. Bourgeault ne se fonde pas sur un impératif, mais sur un interrogatif qui appelle prudence et solidarité.

### 2.2.3 Une éthique responsable et solidaire: Wolfgang Huber

Selon Wolfgang Huber<sup>123</sup>, théologien de l'Université de Heidelberg en Allemagne, l'éthique d'aujourd'hui doit tenir compte de trois grands défis. Le premier, il le nomme "crimes d'obéissance collective"<sup>124</sup>. Ceux-ci interpellent parce qu'ils rappellent une solidarité et des responsabilités enracinées dans une humanité partagée avec tous les êtres humains et, plus singulièrement, les différentes communautés d'appartenance dont nous ne pouvons trop rapidement nous affranchir. Le deuxième défi est celui de la globalisation de la technologie moderne qui oriente la responsabilité davantage vers le futur que vers le passé. Huber mentionne ce défi en faisant référence au *PR* de Jonas, dont il retient la description apocalyptique de la société technologique et l'impératif éthique de responsabilité pour l'humanité future. Enfin, le troisième défi est l'ambivalence du projet de modernité. Cette ambivalence relève d'une oscillation entre une vision favorisant, d'une part, la dignité et l'autonomie de l'être humain, et d'autre part une monoculture globale. Celle-ci serait engendrée par l'omniprésence des médias, par la dynamique de la société de consommation, par les réseaux de communication et par les intérêts économiques internationalisés qui nivellent les différences culturelles. Pour Huber, la responsabilité ne pourra se développer que si la personne a une appartenance

---

<sup>123</sup> Wolfgang HUBER, "Toward an Ethics of Responsibility": *The Journal of Religion*, 73/4 (october 1993), pp. 573-591.

<sup>124</sup> Le crime d'obéissance collective est une décision politiquement perverse obligeant les citoyens et citoyennes à commettre des actes répréhensibles. Exemple: l'Allemagne sous le régime nazi.

culturelle définie. "Where people have no access to such specific cultural identities, they cannot contribute to their gradual historical transformation"<sup>125</sup>.

L'éthique de responsabilité, selon Huber, ne pourra relever ces défis que si elle respecte quatre critères principaux. Le premier de ces critères est que l'être humain soit un être en relation; de ce fait, il éprouve une responsabilité "pour" (responsable de quelqu'un) et une responsabilité "à" (rendre compte). Cette responsabilité contient les deux significations que nous avons déjà rencontrées, c'est-à-dire, d'une part, la responsabilité juridique qui voit à la réparation des torts et, d'autre part, la responsabilité originaire qui fait de l'être humain un responsable de l'autre avant tout choix de sa part. Un autre critère de l'éthique de responsabilité est la correspondance (co-responsabilité) à la réalité. L'être humain est appelé à s'engager pour faire en sorte que tout agir soit solidaire d'un mouvement plus grand d'humanisation. L'éthique de responsabilité exige également une prise de conscience que tout agir humain s'inscrit sur l'arrière-fond de la finitude humaine; ce qui signifie provisoire, faillibilité et limite. C'est le troisième critère. L'éthique de responsabilité vise, dès lors, un consensus des différents principes qui émanent des individus et des collectivités car les situations actuelles sont marquées par la pluralité des religions et des orientations éthiques. "Whoever wants to respond to such a situation in an appropriate way has to relate his or her principles in a reflective manner to the principles of others"<sup>126</sup>.

L'articulation de ces défis et critères conduit Huber à dégager, dans une perspective théologique, une option préférentielle pour les victimes, les faibles, les générations futures et la protection de la nature. Cette démarche doit se vivre dans le pluralisme qui caractérise les sociétés actuelles.

"To acknowledge that we exist within the same society with individuals and groups who form their personal and collective identities with the help of different cultural and religious sources than we do, means at the same time to accept and to shape actively the multicultural and multireligious reality of the technologically advanced societies"<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 578.

<sup>126</sup> Ibid., p. 588.

<sup>127</sup> Ibid., p. 591.

Nous retrouvons une certaine similitude entre l'éthique de responsabilité de Huber et celle de Bourgeault. Ces deux éthiques s'exercent dans le cadre d'une pluralité de visions personnelles et collectives. La seule manière d'avancer et d'arriver à une entente commune est la discussion. L'éthique ne peut plus, dans cette perspective, se comprendre comme un système normatif qu'il faut appliquer, mais comme un cheminement de toutes les opinions et de toutes les parties en cause pour assurer le bien du plus grand nombre. Le premier critère éthique de Huber, l'être-en-relation, est finalement le même que Simon choisit pour structurer son éthique de la responsabilité.

Les similitudes de Huber avec Jonas se retrouvent au niveau de la prise de conscience de l'inefficacité de l'éthique pour envisager les actuels défis technologiques. Huber retient aussi l'idée d'une responsabilité pour les générations futures. On est tenté de faire un lien entre l'option préférentielle de Huber pour les plus faibles et l'obligation envers le périssable qu'institue Jonas. Ce lien ne peut pas être totalement exclu, tout comme celui qui relierait l'option préférentielle pour les pauvres à la théologie de la libération. Huber, dans son article, n'aborde aucun autre point du *PR*.

A partir des trois références choisies en éthique théologique, il apparaît que la discipline a intégré de manière visible, depuis le début des années 1990, le nouveau mouvement d'éthique de responsabilité. Cette éthique théologique de responsabilité se justifie, d'une part, par la prise de conscience des nombreux défis soulevés par la société technologique et, d'autre part, par la reconnaissance de l'incapacité de l'éthique traditionnelle de relever ces défis. C'est pourquoi, l'éthique théologique de responsabilité a fait sienne les préoccupations pour l'avenir de la planète, que ce soit dans le souci de sauvegarder la nature ou d'assurer aux générations futures la possibilité d'exister.

On note que les références au *PR* de Jonas sont presque toujours relatives à la conceptualisation d'une responsabilité future qui puise son modèle dans les responsabilités sans réciprocité que sont les responsabilités des parents et de l'homme ou de la femme d'État. De plus, la question controversée d'une fondation ontologique est ignorée ou écartée. Les positions de Bourgeault et Huber, en particulier, montrent que l'éthique théologique a plutôt tendance à chercher ses inspirations du côté d'une

éthique de la discussion, c'est-à-dire dans une démarche éthique qui vise "un équilibre réfléchi remettant à la société de survivre à elle-même et aux individus à l'accepter avec sa justice toute humaine"<sup>126</sup>. Ces éthiques ont choisi de manoeuvrer dans un contexte ouvert en empruntant une démarche proche de l'éthique de la discussion plutôt qu'une démarche impérative ou purement normative.

Au terme de ce parcours qui nous a permis de prendre connaissance des débats et de l'intégration relatifs aux divers thèmes du *PR* de Jonas, aussi bien en éthique philosophique qu'en éthique théologique, nous sommes en mesure d'évaluer ses acquis incontestés et ses positions plus discutables. Nous pouvons adopter sa problématique de la société technoscientifique et du vide éthique qui l'accompagne, de même que la responsabilité d'assurer la vie et une vie vraiment humaine aux générations à venir. Par contre, sa recherche métaphysique d'un fondement éthique et l'obligation ontologique qui en découle, de même que l'improbabilité que cette éthique se traduise en praxis nous invitent à chercher une autre voie éthique. Ne faut-il pas se demander, contrairement à ce que croit Jonas, s'il n'y a pas lieu de chercher dans la tradition éthique le principe qui permettrait d'envisager les défis de la société technologique et de soutenir la responsabilité envers les générations futures ? Nous suggérons de diriger cette recherche vers l'antique vertu de prudence. Pourquoi ? Parce que Paul Ricoeur, René Simon et Guy Bourgeault, cela a été relevé, font un rapprochement entre la responsabilité et la prudence. Même si Huber ne la nomme pas, on peut cependant deviner une démarche prudentielle dans sa volonté de favoriser un consensus des individus et des collectivités dans un monde marqué par un pluralisme dans tous les domaines de la vie. Le prochain chapitre voudrait s'employer à creuser la proximité de la responsabilité et de la prudence et vérifier si cette dernière ne pourrait pas encore aider les hommes et les femmes à éclairer leurs agirs, principalement dans le contexte technologique qui interpelle ceux et celles qui ont pour tâche de penser l'éthique.

---

<sup>126</sup> Marcel NEUSCH, *Les rivages de l'homme*, Paris, Bayard/Centurion, 1995, p. 110.

## CHAPITRE TROISIEME

### POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ POST-JONASSIENNE

Les deux premiers chapitres ont présenté *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas et la réception que lui ont réservée des éthiciens philosophes et théologiens surtout originaires de milieux francophones. La prochaine étape voudrait suggérer une voie capable d'aller au-delà des discussions qui font stagner le *PR* de Jonas, principalement les questions relatives au fondement éthique et à la praxis politique. Nous commencerons par un décryptage historique du concept "responsabilité". Il sera alors possible de suivre le chemin des multiples significations que le mot a revêtues depuis ses premières apparitions dans le discours éthique jusqu'à aujourd'hui. Suivra un aperçu rapide des modèles qui, selon H. Richard Niebuhr, ont présidé à la compréhension des démarches éthiques depuis la philosophie grecque. Ce qui nous permettra de situer l'avènement de l'éthique de la responsabilité. Nous pensons que ces vues panoramiques donneront l'occasion de mieux évaluer l'importance du Principe responsabilité de Hans Jonas et, par la même occasion, des autres éthiques qui se sont développées dans la mouvance de l'intérêt désormais accordé à la responsabilité. Enfin, la deuxième partie de ce chapitre tentera d'esquisser une éthique à partir de la théorie du savoir éthique que développe le philosophe allemand Hans-Georg Gadamer<sup>1</sup>. Cela se fera en tenant compte des défis soulevés par la société technologique et des caractéristiques d'une éthique de la responsabilité.

---

<sup>1</sup> Une présentation du H. G. Gadamer sera faite ultérieurement.

### 3.1 Histoire du concept responsabilité

#### 3.1.1 La responsabilité : un concept récent

Une première constatation, assez surprenante, lorsqu'on étudie l'origine du concept "responsabilité", est son apparition plutôt récente dans la langue française<sup>2</sup>. Le mot est utilisé pour la première fois au XIII<sup>e</sup> siècle sous la forme adjectivale: "responsable". Il désigne, dans le cadre de la féodalité, la personne qui a la charge de payer à un seigneur la rente d'un fief. Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'adjectif qualifie la personne qui doit rendre compte de ses actes et de ceux et celles qui sont à sa charge. Il faudra attendre au XVIII<sup>e</sup> siècle avant de trouver le substantif "responsabilité" dans la langue française. Dérivé de responsable, il désigne alors l'obligation de répondre de ses actes. Au XX<sup>e</sup> siècle, le mot "responsabilité" pourra aussi signifier la "charge qui confère l'initiative de décisions mais oblige celui qui est investi à rendre compte de ses actes"<sup>3</sup>.

Si on veut retourner aux racines latines du mot "responsabilité", on réalise que le substantif "responsabilité" n'a pas de mot correspondant. Il est généralement admis que responsabilité tire son origine étymologique du verbe latin *respondere* qui signifie "faire une réponse", et encore "se montrer digne, être à la hauteur"<sup>4</sup>. Le mot décortiqué nous livre d'abord le préfixe "re" qui indique que cela vient en second, après... qu'il y a deux acteurs : un qui met en demeure de répondre et l'autre qui répond. Dans cette perspective, la notion de responsabilité échappe à l'abstraction conceptuelle pour prendre un caractère existentiel. Ainsi la responsabilité ne surgit qu'à l'occasion d'un acte ou d'une parole. *Re- Spondeo*: le *Spondeo* signifie "promettre solennellement, promettre sur l'honneur", ce qui est à l'origine de *sponsus*, époux.

---

<sup>2</sup> REY, Alain (dir.) "Responsable": *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 1785.

<sup>3</sup> Loc. cit.

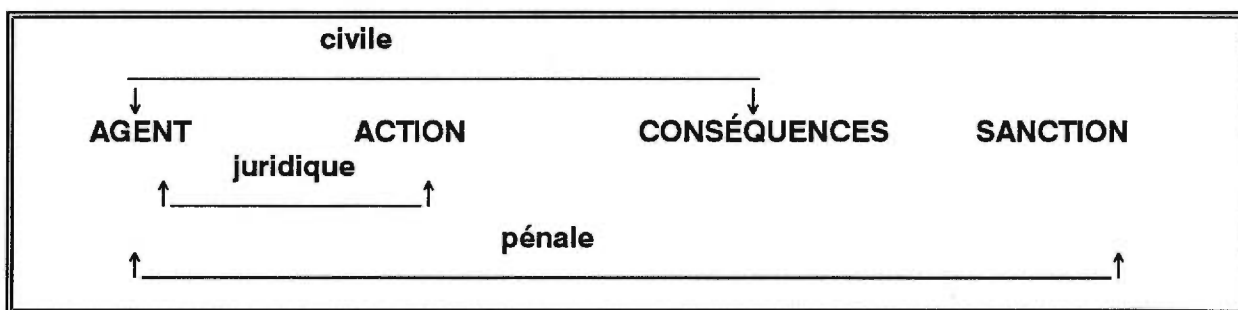
<sup>4</sup> Ces informations sont puisées principalement dans : Jean-Marie DOMENACH, *La responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*, (Optiques Philosophie), Paris, Hatier, 1994, p. 4.



Une incursion du côté du droit<sup>5</sup> permet de découvrir d'autres informations enrichissant le patrimoine du concept "responsabilité". Michel Villey remonte à la tradition juridique romaine pour saisir l'amplitude du concept. Nous avons déjà mentionné que le mot responsabilité n'a pas d'équivalent latin. Les recherches se font à partir de *respondere* et de *sponsor*. Dans le code romain, le mot *sponsor* signifie qu'est responsable celui qui peut être convoqué parce qu'il est lié à une obligation. Cette première signification est purement juridique.

L'idée de responsabilité juridique subira un déplacement important avec la fin de la civilisation romaine. Elle est alors marquée par la culture dominante de l'Europe où les juristes sont supplantés par les moralistes. L'idée de responsabilité acquiert à partir de ce moment-là une densité morale. Elle est surtout influencée par le discours moral chrétien dans lequel la faute tient une place importante. C'est ainsi que le concept de responsabilité perd graduellement son sens premier qui mettait l'accent sur l'auteur de l'action. L'obligation sera désormais axée sur la responsabilité civile de réparer les dommages causés ou la responsabilité pénale d'encourir les peines imposées. L'aspect fautif de l'action devient le point de mire. On note donc un déplacement de l'idée de responsabilité juridique: de sa signification d'attribution d'une action à un agent vers les significations civile et pénale visant la réparation des dommages ou la satisfaction de la peine encourue (Voir le tableau ci-dessous qui situe les diverses responsabilités).

Tableau II - Les responsabilités



<sup>5</sup> Les informations concernant l'évolution du concept "responsabilité" sont puisées dans : Michel VILLEY, "Esquisse historique sur le mot responsable": *Archives de philosophie du Droit*, 22 (1977), pp. 45-62.

Dans un essai d'analyse sémantique, Paul Ricoeur propose de ne pas orienter la recherche sur le mot *respondere* en vue de comprendre les multiples significations qui s'attachent au mot responsabilité. Il propose de les diriger plutôt en amont et en aval du concept juridique classique de responsabilité<sup>6</sup>. L'hypothèse qu'il propose est de chercher le concept fondateur de responsabilité dans le champ sémantique du verbe "imputer" et non pas dans celui de "répondre". L'imputation réfère à une obligation qui comporterait l'idée de rétribution, c'est-à-dire l'idée d'avoir à réparer ou à subir la peine. Imputer, c'est mettre sur le compte de quelqu'un une action blâmable; l'action est ainsi préalablement soumise à une obligation ou à une interdiction. L'imputation partage avec le concept d'attribution la capacité de désigner l'auteur d'une action, mais elle y ajoute une qualification morale de l'action.

"L'idée de rétribution (de la faute) a déplacé celle d'attribution (de l'action à son agent). L'idée purement juridique de responsabilité, entendue comme obligation de réparer le dommage ou de subir la peine, peut être considérée comme le résultat conceptuel de ce déplacement"<sup>7</sup>.

A la suite de Kant, Ricoeur signale que le terme d'imputation se situe à la conjonction de deux idées, l'attribution de l'action à un agent et la qualification morale de cette action. L'attribution introduit l'idée d'une spontanéité libre de l'agent. Pour Ricoeur, c'est elle qui permet de comprendre le redéploiement contemporain de l'idée de responsabilité.

Ce redéploiement a des conséquences sur sa compréhension tant juridique que morale. Au plan juridique, la responsabilité contenait déjà une référence à la réparation des dommages. Mais aujourd'hui, en se référant plus instamment aux risques, elle relègue aux oubliettes la faute. Or, ce déplacement a pour effet de porter l'attention sur la victime plutôt que sur l'auteur de l'action, accentuant du même coup le pôle de l'indemnisation et de la réparation des dommages. Un effet pervers de ce changement est la recherche obsessionnelle d'un responsable pour qu'il puisse pourvoir à la réparation ou à l'indemnisation. Selon Ricoeur, cette anomalie pourrait être écartée par une

---

<sup>6</sup> Nous reprenons largement ce que Ricoeur développe dans un article de 1994. Paul Ricoeur, "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique": *Esprit*, 206 (novembre 1994), pp. 28-48. On trouve aussi cet article dans *Le Juste*, (Philosophie), Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 41-70.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

problématique où l'imputation de responsabilité et la revendication d'indemnisation seraient nettement dissociées afin d'être, par la suite, mieux coordonnées. L'emphase sur la victimisation ne doit pas oblitérer la conscience de l'action à poser de la part de l'agent.

La responsabilité morale connaît, pour sa part, une étonnante prolifération sémantique qui n'est pas sans poser question. Soumise à l'extension des risques et à la recherche de responsables, la responsabilité morale étend son pouvoir bien au-delà de l'action et de ses effets dommageables, l'objectif étant l'assurance de protéger contre tout risque. Elle appelle une attitude de prévention. L'objet de la responsabilité morale connaît aussi un déplacement assez important. C'est désormais de l'autre, d'autrui qu'on est tenu responsable. La responsabilité "s'étend au rapport entre l'auteur de l'action et celui qui la subit"<sup>8</sup>. Enfin, un troisième déplacement de la responsabilité morale est tributaire de l'extension spatio-temporelle que celle-ci acquiert. Cette extension relève de la conjonction entre responsabilité, pouvoirs humains et conséquences de l'action. C'est ici qu'on peut situer la responsabilité que Hans Jonas présente dans son *PR*. L'extension spatio-temporelle soulève, selon Ricoeur, trois difficultés : l'identification d'un responsable devient pratiquement impossible avec l'agrandissement du rayon de l'action; la chaîne d'un agir peut s'étendre presque indéfiniment; la disparition de l'idée de réparation des dommages est diluée avec l'éloignement dans le temps.

Ricoeur voit les solutions à ces difficultés dans la reconstruction du concept de responsabilité qui joindrait, à l'idée de réparation des dommages, l'idée prospective de prévention des nuisances susceptibles d'être produites par l'agir. Un esprit de vigilance pourrait être exercé par une personne singulière en tant qu'elle est l'auteur de l'action ou bien membre, avec d'autres personnes singulières, d'un système de pouvoir où interviennent des actions individuelles. Quant à l'extension spatio-temporelle, Ricoeur pense qu'elle peut être assurée par le relais des générations tout en étant assortie de l'impératif jonassien qui commande que l'action soit faite de telle façon qu'il y ait encore des humains dans l'avenir. Ricoeur ne juge cependant pas suffisant cet impératif pour

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 43.

parer à la troisième difficulté relative à la réparation des dommages. Le problème se noue autour de l'articulation des effets prévisibles et voulus aux effets adjacents ou non prévus.

"De ce dilemme, Hegel ne prétend sortir qu'en dépassant le point de vue de la moralité dans celui de la *Sittlichkeit*, de la morale sociale concrète, qui apporte avec elle la sagesse des moeurs, des coutumes, des croyances partagées et des institutions qui portent la marque de l'histoire"<sup>9</sup>.

Ainsi l'action humaine n'est possible que dans l'arbitrage concret entre la vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables d'une action et la vision longue d'une responsabilité illimitée. Cela reconduit la responsabilité morale au seuil de la prudence, et ce n'est pas de prudence préventive dont il s'agit, mais de la vertu grecque *phronèsis* au sens de jugement moral circonstancié.

Une histoire du concept responsabilité, qu'elle soit étymologique ou sémantique, permet de comprendre les deux significations du mot, à savoir l'attribution et la réparation des dommages. A l'origine, on trouve l'idée d'attribution. Ce n'est que postérieurement que la responsabilité acquerra une signification relative à la réparation de dommages. Paul Ricoeur arrive à la même conclusion en faisant une recherche sémantique sur le mot latin *imputare* plutôt que sur le mot *respondere* généralement reconnu comme le mot géniteur de responsabilité. En distinguant l'attribution de la rétribution, Ricoeur fait ressortir l'idée de spontanéité libre. Celle-ci, en mettant le focus sur le pôle "imputation" de la responsabilité met l'accent sur la personne qui s'engage dans un agir moral.

### 3.1.2 Avènement de l'éthique de la responsabilité

Après cette exploration sémantique et étymologique du concept responsabilité, il apparaît intéressant de découvrir comment responsabilité et éthique ont été associées pour donner naissance à "l'éthique de la responsabilité". La responsabilité est-elle un concept qui a la place d'un concept suranné ou permet-elle de mieux éclairer la

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 47.

démarche éthique ? L'ouvrage de H. Richard Niebuhr, *The responsible self. An essay in Christian Moral Philosophy*<sup>10</sup> peut aider à répondre à cette question. On y trouve présentés les deux modèles éthiques qui se sont imposés à travers l'histoire de l'éthique, à savoir le modèle de l'homme-artisan (*man-the-maker*) et celui de l'homme-citoyen (*man-the-citizen*) avant que ne soit proposé un troisième modèle, l'homme-répondant (*man-the-answerer*). Bien que l'actuelle inflation entourant l'éthique de responsabilité laisse croire qu'elle est apparue au cours des deux dernières décennies, c'est au sociologue et économiste allemand Max Weber que nous devons en attribuer la paternité, pendant le premier quart de ce siècle. Nous verrons, avec Niebuhr, ce qui a amené Weber à concevoir une éthique de responsabilité. Ce parcours devrait nous permettre de distinguer l'éthique de la responsabilité des éthiques antérieures.

Pour Niebuhr, c'est en utilisant l'idée d'artisan que l'être humain a d'abord essayé de comprendre ce que signifie pour lui être agent. L'agent réaliserait son action comme l'artisan fabrique son objet, c'est-à-dire en visant une fin. Aristote concevait l'agir humain comme le travail d'un artisan et, pour lui, l'art des arts était l'actualisation de l'homme bon et de la société bonne. Depuis l'âge d'or de la philosophie grecque, l'image de l'homme-artisan est restée dominante en éthique. C'est une éthique caractérisée par une fin à réaliser à partir d'un modèle, d'une idée ou d'un désir représenté. L'intervention éthique de l'homme-artisan porte autant sur des objets que sur lui-même. La liberté et la raison pratique de l'être humain sont orientées vers une finalité. "The freedom of man appears in this context as the necessity of self-determination by final causes; his practical reason appears as his ability to distinguish between inclusive and exclusive, immediate and ultimate ends and to relate means to ends"<sup>11</sup>. La question caractéristique que se pose alors l'homme-artisan est : "Vers quelle fin dois-je m'orienter à court et à long terme et quels sont les moyens qui me permettront d'y arriver ?"

---

<sup>10</sup> H. Richard NIEBUHR, *The responsible self. An essay in Christian Moral Philosophy*, San Francisco, Harper & Row, 1978, 183 p.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 51.

Parallèlement, une autre image s'est imposée dans l'histoire de l'éthique, Niebuhr la nomme *man-the-citizen*, l'homme-citoyen. Les tenants de ce mode de compréhension éthique soutiennent que, dans le travail artisanal, l'artisan contrôle la fin et les moyens, mais qu'il ne peut en être ainsi lorsqu'il s'agit d'intervenir sur nous-mêmes en tant que personne ou en tant que société. L'artisan peut rejeter les matériaux s'il les juge inadéquats; cela n'est pas possible lorsqu'il s'agit de nous ou de la société. Nous avons un corps, des sensations et des impulsions que nous avons reçus indépendamment de notre volonté; et notre relation à ces propriétés n'est pas celle d'un artisan avec ses matériaux, mais celle de citoyens devant les règles de la cité. La vie est alors perçue semblablement à la politique. La question pour orienter l'agir de l'homme-citoyen pourrait être: "qu'est-il possible de faire, pour nous, dans la situation où nous sommes ?" L'homme-citoyen prend conscience qu'il vit avec son être à lui et avec d'autres êtres semblables à lui. En venant au monde, l'être humain se trouve projeté dans un monde où l'organisation est déjà établie à divers niveaux (politique, familial, religieux...) et régie par des lois. La tâche éthique est alors de repérer les lois, de comprendre leurs significations et d'y obéir ou de les rejeter.

"This is what our total life is like, and hence arise the questions we must answer: To what law shall I consent, against law rebel ? By what law or system of laws shall I govern myself and others ? How shall I administer the domain of which I am the ruler or in which I participate in rule?"<sup>12</sup>

Tout comme l'image de l'homme-artisan, l'image de l'homme-citoyen, en privilégiant les rôles du législateur et de l'obéissant, a été importante dans l'histoire de l'éthique pour la compréhension de l'existence humaine et de sa conduite en des situations complexes.

Niebuhr remarque que ces deux images se croisent et s'entrecroisent à travers l'histoire de l'éthique. Une image sera parfois dominante par rapport à l'autre, mais assez souvent la compréhension éthique utilisera un mélange des deux images. Selon, Niebuhr, ce que l'alternance des deux images

"suggest to us is that helpful as the fundamental images are which we employ in understanding and directing ourselves they remain images and hypotheses, not truthful copies of reality, and that something of the real lies beyond the borders of the image;

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 53.

something more and something different needs to be thought and done in our quest for the truth about ourselves and in our quest for true existence"<sup>13</sup>.

Dans cette situation, Niebuhr pense que l'apparition d'un nouveau modèle, la responsabilité, devient une alternative ou une voie additionnelle pour comprendre différemment le cheminement éthique. C'est l'image de l'homme-répondant (*man-the-answerer*), c'est-à-dire celui qui agit en réponse à une action sur lui. Concevoir l'éthique à partir de l'homme-répondant, c'est la concevoir sur mode d'un dialogue, c'est-à-dire un mouvement interactif semblable à celui qui va et vient entre questions et réponses. La question que se pose l'homme-répondant est: "Qu'est-ce qui se passe?" Niebuhr retient quatre éléments constitutifs de la responsabilité. Le premier élément est le concept de réponse; toute action est une réponse à une action posée à notre égard. L'interprétation de l'action et de la réponse à lui donner est le deuxième élément de la responsabilité. Cette interprétation résulte du processus initié par la conscience et l'intelligence pour comparer, analyser et relier les événements de manière à ce qu'ils ne soient plus des faits bruts mais des composantes d'entités plus grandes et plus complexes. Quelque soit le niveau où se produit une relation (international, patronal-syndical ou familial), l'interaction implique toujours une interprétation de ce qui arrive "de l'autre" (de ce qui ne vient pas de nous). L'homme-répondant décide d'agir en répondant aux questions: "Qu'est-ce qui se passe?", "Qu'est-ce qui m'arrive?"

Le troisième élément de la responsabilité est l'anticipation. Pour revenir à l'image du dialogue, celui qui parle structure son discours en anticipant les objections et les confirmations provoquées. L'agent essaie d'anticiper les effets de son action. L'anticipation est, nous l'avons vu, une caractéristique importante de l'éthique de responsabilité de Jonas. Le quatrième élément de la responsabilité implique la solidarité sociale. L'action individuelle est une réponse à une autre action située à l'intérieur d'une communauté d'agents. Elle appartient à un entrelacement d'actions interprétées et anticipées. En somme,

"The idea or pattern of responsibility, then, may summarily and abstractly be defined as the idea of an agent's action as response to an action upon him in accordance with his

---

<sup>13</sup> Ibid., pp. 55-56.

interpretation of the latter action and with his expectation of response to his response; and all of this is in a continuing community of agents"<sup>14</sup>.

Lorsque l'homme-répondant cherche la bonne façon d'orienter son agir, il se demande: "De qui ou de quoi suis-je responsable et dans quelle communauté d'interaction est-ce que j'interviens ?" L'éthique ne se restreint plus à une idée ou à une fin à réaliser, ni à une loi à observer, mais elle est plutôt une ouverture et une interprétation de ce qui m'arrive, ou de ce qui nous arrive.

L'éthique de responsabilité de Niebuhr s'apparente-elle avec celle dont parlait déjà, en 1919, Max Weber ? Ce dernier proposait alors de distinguer l'éthique de conviction de l'éthique de la responsabilité. Le partisan d'une éthique de la responsabilité, selon Weber, sait qu'il vit dans un monde où ne règne pas la vertu et où la violence est omniprésente. C'est pourquoi il tiendra compte des

"défaillances communes de l'homme (car, comme le disait fort justement Fichte, on n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme) et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action pour autant qu'il aura pu les prévoir"<sup>15</sup>.

Le partisan de l'éthique de conviction, pour sa part, croit en une bonté naturelle et si son action échoue, il accusera la société, la bêtise humaine ou la mauvaise volonté de ses adversaires.

"Il ne se sentira « responsable » que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas [...]. Ses actes qui ne peuvent et ne doivent avoir qu'une valeur exemplaire mais qui, considérés du point de vue du but éventuel, sont totalement irrationnels, ne peuvent avoir que cette seule fin : ranimer perpétuellement la flamme de sa conviction"<sup>16</sup>.

L'opposition entre les partisans de l'éthique de responsabilité et ceux de l'éthique de conviction peut apparaître radicale, et même caricaturale. Il est toutefois loisible de déceler dans le plaidoyer en faveur de l'éthique de la responsabilité une invitation à une adaptation, à une souplesse circonstancielle. L'éthique de conviction est pour sa part marquée par la rigidité, la fermeture à une compréhension différente.

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 65.

<sup>15</sup> Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 187.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 187-188.



L'éthique de responsabilité de Max Weber invite donc à adopter une démarche éthique plus souple permettant de tenir compte de la situation, ce dont une éthique de conviction était incapable. Quelques décennies plus tard, on retrouvera la souplesse de l'éthique de responsabilité wébérienne dans la théorie de Niebuhr. Ce dernier accentue cependant sa dimension communautaire en concevant l'éthique de responsabilité comme un mode d'interprétation de ce qui arrive à l'individu dans une communauté. La responsabilité de Niebuhr est une réponse à un autre agir qui demande interprétation, anticipation et solidarité sociale.

Comment l'éthique théologique a-t-elle intégré le courant éthique de responsabilité ? L'éthique théologique qui s'est développée dans les années qui ont suivi le deuxième concile du Vatican comporte deux axes : éthique autonome et éthique de l'autonomie. Éthique autonome signifie qu'elle est "une science normative qui possède une méthode autonome par rapport à la théologie"<sup>17</sup>. D'autre part, l'éthique de l'autonomie "désigne la liberté de la personne de décider elle-même de la légitimité des règles auxquelles elle veut se soumettre"<sup>18</sup>. La théologie éthique qui se développe dans la foulée de ces deux pôles de l'autonomie met l'accent sur la capacité de la raison et de la liberté humaines en tant que compétence morale autonome du sujet individuel.

L'apparition du concept responsabilité vient-il modifier cette manière de comprendre l'éthique ou tout simplement se substituer au concept d'autonomie ? Nous pensons que la responsabilité en tant que paradigme prend la place du concept paradigmatique d'autonomie qu'elle ne renie pas. La raison demeure une clé dans le cheminement éthique de la responsabilité. Celle-ci prend ses distances par rapport à l'individualisme qui caractérisait l'autonomie. Désormais plus marquée par un caractère attributif que rétributif, la responsabilité introduit un processus marqué par l'interprétation et l'anticipation et qui se fait en solidarité. L'éthique théologique de responsabilité a,

---

<sup>17</sup> Denise COUTURE, *D'une éthique autonome à une éthique prudentielle*, Thèse de Doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1989, p. 27.

<sup>18</sup> Éric FUCHS, *Comment faire pour bien faire ?*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 66.

généralement, fait sienne la préoccupation visant à assurer l'existence des générations futures. Cela constitue une différence notable vis-à-vis de l'autonomie.

### 3.1.3 L'éthique de la responsabilité de Hans Jonas

Où situer le Principe responsabilité de Hans Jonas dans l'histoire de l'éthique de responsabilité ? Dans le *PR*, Jonas ne se réfère pas à la définition de l'éthique de responsabilité de Weber. Nous pouvons toutefois situer Jonas par rapport à Niebuhr et Weber, après avoir rappelé quelques repères permettant de camper l'éthique de responsabilité jonassienne.

Au moment où il écrit son *PR*, Jonas note que le concept de responsabilité était jusque là relatif à une action déjà commise; juridiquement, cette responsabilité vise la réparation des dommages et, moralement, elle a une densité de culpabilité en orientant vers la personne coupable. Jonas circonscrit la responsabilité traditionnelle comme l'a révélé l'histoire du concept. C'est vers ce qui est à faire que Jonas oriente son principe responsabilité, et non pas seulement parce que c'est à faire, mais à "faire pour"; en cela, Jonas participe au déplacement observé par Ricoeur sur le versant "attribution". La responsabilité est "un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose* qui revendique mon agir"<sup>19</sup>. L'appel à la responsabilité vient de l'extérieur et cette chose qui sollicite ma responsabilité, c'est le fragile, le vulnérable, en fin de compte l'être humain. C'est pourquoi la responsabilité parentale devient la responsabilité archétypale selon Jonas. "La responsabilité est la *sollicitude* reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée devient un «se faire du souci»"<sup>20</sup>. Les aspects les plus essentiels de cette responsabilité sont l'heuristique de la peur qui sert de stimulant par la représentation d'un mal possible et l'objet de cette responsabilité est l'être humain qu'il faut préserver dans son intégrité.

---

<sup>19</sup> *PR*, p. 132.

<sup>20</sup> *PR*, p. 301.

"Or son intégrité n'est rien d'autre que *l'ouverture à l'appel* toujours plus immense et incitant à l'humilité qui est adressé à son représentant toujours plus déficient. Garder cela intact à travers les vicissitudes du temps, et même contre le propre faire de l'homme, ce n'est pas un but utopique, mais bien un but assez peu modeste de la responsabilité pour l'avenir de l'homme"<sup>21</sup>.

C'est dans une décision politique assez autoritaire que devrait se traduire la responsabilité jonassienne. Jonas fait basculer la visée de la responsabilité de la rétrospective à la prospective. L'agent responsable n'est plus celui qui assume seulement les dommages d'un acte posé, mais dès à présent celui qui assume la responsabilité des conséquences lointaines de son agir sur un objet fragile, ce qui a pour conséquence qu'il accepte de limiter son pouvoir d'action. Cette dernière idée a été retenue en éthique théologique, on l'a vu.

Au sens wébérien, l'éthique de la responsabilité de Jonas ne serait-elle pas une éthique de conviction ? C'est ce que pense Gilbert Hottois : "Hans Jonas chercherait à faire passer pour une éthique de la responsabilité une attitude — une morale et une politique — qui relève bien davantage, en dernière analyse, de *l'éthique de la conviction*"<sup>22</sup>. Nous possédons cependant un entretien où Hans Jonas admet qu'il y a une complémentarité entre ce qu'il appelle une éthique de responsabilité d'approche phénoménologique<sup>23</sup> et une autre à caractère normatif comme l'éthique qu'il développe. "Je ne vois aucune contradiction entre les deux approches. L'intérêt pour une description phénoménologique des significations éthiques et de la conscience morale est incontestable"<sup>24</sup>. Interrogé par exemple à propos de la responsabilité telle que pensée par Emmanuel Lévinas, Jonas la qualifie de phénoménologique parce qu'elle demeure dans les limites de l'expérience. Selon Jonas, cette dernière approche est insuffisante, car il ne suffit pas qu'une chose soit reconnue pour qu'elle oblige. Qu'est-ce qui fait que "dans le fait qu'autrui me regarde", pour employer les mots mêmes de

---

<sup>21</sup> *PR*, p. 302.

<sup>22</sup> Gilbert HOTTOIS, "Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction": *LTP*, 52/2 (juin 1996), p. 490.

<sup>23</sup> La responsabilité d'approche phénoménologique est, pour Jonas, celle qui se tient dans les limites de l'expérience. Un individu peut, ou peut ne pas, s'y reconnaître. La responsabilité développée par Jonas veut dépasser le reconnaître, pour montrer comment cela me concerne. Cela n'est possible qu'avec un impératif faisant autorité.

<sup>24</sup> Hans JONAS, "De la gnose au Principe responsabilité. Une entretien avec Hans Jonas", *op. cit.*, p. 19.

Lévinas, je dois répondre au lieu de simplement en prendre connaissance ? C'est pourquoi, dans son *PR*, Jonas préférera conjuguer son éthique à l'impératif.

C'est en tant que principe que Jonas utilise le concept de responsabilité; c'est dire que la responsabilité joue le rôle d'intelligibilité de l'agir humain. Ce principe, chez Jonas, génère un impératif : "préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir"<sup>25</sup>. La responsabilité échuë à l'être humain devient un critère permettant de déduire, justifier ou critiquer la normativité. Ce principe mène à une éthique de l'avenir qui préside à des décisions politiques visant à assurer un certain nombre d'impératifs. L'éthique de Jonas nous apparaît être à la fois un amalgame éthique qui se modèle sur l'image "*man-the-citizen*" par son souci de fonder un impératif, mais aussi sur l'image "*man-the-answerer*" par l'heuristique de la peur, un processus dialectique visant à orienter ou modifier des décisions.

Les différentes éthiques qualifiées d'éthique de responsabilité ont pour trait commun une ouverture à ce qui arrive de l'autre, à l'action qui est posée sur (*upon*) moi, dirait Niebuhr. L'éthique de responsabilité n'est pas relative à la loi; elle concerne d'abord la relation à autrui. Chez Jonas, cet autrui est considéré dans l'anonymat de son éloignement dans le temps futur. Nonobstant l'impératif ontologique, l'éthique de Jonas est une éthique de la responsabilité parce qu'elle demeure ouverte à ce qui advient. De plus, l'éthique de responsabilité est plurielle. Elle prend de multiples facettes selon les prises de conscience des situations et les philosophes qui la prônent; chez Jonas, elle est principalement caractérisée par une préoccupation première pour les générations futures. La responsabilité oriente le processus éthique sur la décision, sur ce qui est à faire pour autrui, en tenant compte des composantes actuelles et des conséquences prévisibles. L'attitude responsable ne serait-elle pas une attitude prudentielle ?

---

<sup>25</sup> *PR*, p. 15.

## 3.2 Responsabilité et prudence

### 3.2.1 Pour passer de la responsabilité à la prudence

L'histoire du concept responsabilité, autant dans son volet étymologique que sémantique, nous a montré que le pôle imputatif avait été renforcé. En accentuant le pôle imputatif, la responsabilité tourne l'attention vers l'agent, qu'il soit individu ou collectivité, qui s'engage dans le processus délibératif conduisant à une prise de décision et à un agir. L'émergence de l'éthique de la responsabilité est advenue dans une dynamique cherchant à faire droit aux situations particulières souvent mal desservies par une éthique de conviction.

Le caractère imputatif du concept responsabilité et l'ouverture de l'éthique de responsabilité ont amené quatre lecteurs de l'éthique jonassienne, Paul Ricoeur, Jean Greisch, René Simon et Guy Bourgeault, à proposer un rapprochement entre responsabilité et prudence. La prudence doit ici être appréhendée dans son acception grecque de *phronèsis* ou latine de *prudentia*. Puisque la prudence est un concept éthique traditionnel et que Jonas juge l'éthique traditionnelle inapte à éclairer l'agir en contexte technologique, il apparaît important de scruter quels sont les motifs qui ont conduit ces auteurs à une telle association ?

Nous avons déjà indiqué dans quel contexte Paul Ricoeur associe la responsabilité à la prudence<sup>26</sup>. La prudence adviendrait comme un juste milieu entre un excès et une absence de responsabilité, c'est-à-dire entre une responsabilité à l'infini des conséquences de nos actes et une simple occultation des conséquences imprévues. Nous sommes donc au coeur du problème de la finitude qui marque de son sceau le sujet agissant. C'est dans la *Sittlichkeit* hégélienne, c'est-à-dire dans la morale sociale concrète, que Ricoeur voit une solution au dilemme évoqué, et en particulier à l'extension de la responsabilité aux générations futures comme le propose Jonas. "L'action humaine n'est possible que sous la condition d'un arbitrage concret entre la

---

<sup>26</sup> Cf. au chapitre II, p. 66.

vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables d'une action et la vision longue d'une responsabilité illimitée<sup>27</sup>. Cette dernière citation peut apparaître faible si on oublie l'importance accordée à l'imputation dans le concept de responsabilité tel qu'il est généralement employé de nos jours. Devant le nouvel objet de la responsabilité qui est le vulnérable, l'imputabilité met à l'avant-plan l'auteur de l'action. De plus, comme la réparation des dommages devient impossible dans une responsabilité qui se déploie dans le temps et l'espace, la précaution prend le relais. Imputabilité et précaution créent ainsi une ouverture à l'idée de prudence (*phronêsis*) entendue comme jugement moral circonstancié.

"C'est en effet à cette prudence, au sens fort du mot, qu'est remise la tâche de reconnaître parmi les conséquences innombrables de l'action celles dont nous pouvons légitimement être tenus responsables, au nom d'une morale de la mesure. C'est finalement cet appel au *jugement* qui constitue le plaidoyer le plus fort en faveur du maintien de l'idée d'imputabilité, soumise aux assauts de celles de solidarité et de risque<sup>28</sup>.

Le philosophe Jean Greisch, à qui nous devons la traduction française du *PR*, reconnaît que la responsabilité, dans sa sollicitude pour autrui, ne perd pas sa qualité de vertu tout en tenant la place de principe éthique comme l'a voulu Jonas. Cette conjonction de vertu et de principe éthique, dans le concept de responsabilité, montre que celle-ci peut occuper la place qui était celle de l'antique vertu de prudence.

L'heuristique de la peur pourrait ainsi être comprise comme "la faculté de se poser les bonnes questions"<sup>29</sup> : dans la situation inédite où nous place la société technologique, nous devons mobiliser en nous les sentiments correspondants à la menace anticipée pour être en mesure de délibérer justement pour accomplir une action bonne. La peur est ainsi un pouvoir réel de pensées et d'action. Pour se traduire en responsabilité active, la peur "a besoin aussi bien de la lucidité ou de la clairvoyance de l'imagination et de la sensibilité du sentiment"<sup>30</sup>. L'heuristique de la peur est comprise

---

<sup>27</sup> Paul RICOEUR, *Le Juste*, op. cit., p. 68.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 69-70.

<sup>29</sup> Jean GREISCH, "L'amour du monde et le principe responsabilité", op. cit., p. 75.

<sup>30</sup> Ibid., p. 77.

ici comme le lieu de possibilité de la vertu de responsabilité. En empruntant la distinction qu'Aristote établit entre vertu morale et vertu dianoétique (intellectuelle), Greisch voit, dans la responsabilité, une vertu dianoétique similaire à la prudence, cette sagesse pratique consistant à discerner ce qu'il convient pour faire la bonne chose au bon moment.

"Il suffit au fond de se demander si la responsabilité n'est pas le nouveau visage que, sous la pression des formes nouvelles de l'agir humain, revêt la seule des vertus dianoétiques qui concerne directement l'agir éthique, à savoir la *phronêsis*, la «prudence» ou la «sagesse pratique»<sup>131</sup>.

Enfin, René Simon, dans son ouvrage *Éthique de la responsabilité*, suite à sa présentation des propositions éthiques d'Emmanuel Lévinas et de Hans Jonas, montre comment la prudence en tant que sagesse pratique peut être adéquate pour dénouer l'impasse perçue dans l'embrouillamini éthique qui enveloppe les sociétés technologisées. La sagesse pratique "désigne précisément l'attitude éthique à adopter face aux situations conflictuelles et changeantes que recouvre la notion de responsabilité pour l'avenir et pour lesquelles il n'y a pas de solutions données d'avance, ni de solutions pleinement satisfaisantes"<sup>132</sup>. Comment Simon voit-il le fonctionnement de la sagesse pratique ? Elle est un jugement éthique en situation dûment instruit sur la fin recherchée, les valeurs en jeu, la complexité inépuisable de la situation et les risques que présente l'impossibilité totale de la maîtrise de l'action autant au niveau des dimensions techniques que de ses implications éthiques.

Pour Simon, l'acte prudentiel doit prendre en compte la créativité technologique. Dans la visée lévinassienne qu'il adopte, la priorité de l'altérité de "l'autre qui me regarde" l'emporte sur toute autre considération. Le progrès technologique révèle à l'être humain des possibilités incalculables qui se détachent sur un fond de risques et de menaces créant une ambiguïté. "La prudence s'impose dès lors comme clairvoyance «instruite» jusque sur ses propres limites"<sup>133</sup>. Cette prise de conscience en est une de la

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 78.

<sup>132</sup> ER, p. 197.

<sup>133</sup> ER, p. 198.

finitude humaine et nous oriente vers une éthique de la mesure et de la finitude. C'est pourquoi Simon prône "l'instauration d'une véritable démocratie délibérative et participative, rendant possibles une authentique information et formation débouchant, chez les citoyens, sur un exercice réel de leur jugement"<sup>34</sup>. On perçoit dès lors que le lien établi par Simon entre responsabilité et prudence est relatif à la situation technologique qu'il est impensable de maîtriser normativement. Il faut alors investir au niveau de la formation et de l'information des hommes et des femmes afin qu'ils et qu'elles aient la capacité d'exercer sagement leur jugement éthique.

Pour Guy Bourgeault, la responsabilité est le paradigme qui semble le mieux placé pour répondre aux défis éthiques de la société technologique. Ce paradigme se caractérise par sa dynamique prudentielle qui permet de naviguer dans un monde marqué par un pluralisme où les êtres humains ne se reconnaissent plus dans une anthropologie commune. L'ambiguïté est constitutive de cette éthique en tant qu'elle est sans cesse en recherche et qu'elle se construit au gré des rencontres, des conflits et des convergences d'intérêt.

"En faisant appel de façon nouvelle à la prudence et à la vigilance, la responsabilité introduit dans l'éthique telle qu'on s'était habitué à l'entendre un bouleversement — un renversement, devrais-je dire — dont on a peine encore à saisir l'ampleur. Elle invite l'éthique à passer de l'impératif à l'interrogation, du contrôle à la provocation. Elle invite aussi à la discussion et au débat"<sup>35</sup>.

Dans la considération qu'ils font de la responsabilité éthique dans le sillage de l'éthique développée par Hans Jonas dans son *PR*, Paul Ricoeur, Jean Greisch, René Simon et Guy Bourgeault appellent l'antique vertu aristotélicienne de *phronèsis* ou de *prudentia*. Que le jugement prudentiel soit stimulé par une conscience plus vive de l'importance imputative de l'agent, par le mélange d'affects formés et de la clairvoyance à l'oeuvre dans l'heuristique de la peur, par la reconnaissance de la finitude humaine, ou encore par la situation technologique qui ne saurait se laisser maîtriser par les seules normes éthiques, il apparaît toujours comme une voie d'espérance sur le fond des

---

<sup>34</sup> *ER*, pp. 198-199.

<sup>35</sup> Guy BOURGEAULT, "Une éthique de la responsabilité: perspective, repères, jalons": *CRE*, 14 (1990), p. 111.



sombres horizons dessinés par une technoscience. Ces auteurs ne développent pas une théorie de la prudence; ils ne font que la suggérer. C'est pourquoi nous allons maintenant considérer l'éthique herméneutique de Hans-Georg Gadamer, et plus particulièrement sa conception de la *phronèsis*, pour vérifier comment elle pourrait offrir une issue pour aller au-delà des difficultés signalées à propos de la mise en pratique de l'éthique de responsabilité jonassienne.

### 3.2.2 Analyse gadamérienne de la *phronèsis*

Le choix de la philosophie éthique de Hans-Georg Gadamer n'est pas le fruit du hasard. Cet auteur a contribué à la redécouverte de la *phronèsis* qu'il place au centre de son projet de philosophie pratique. Il donne accès à une vue renouvelée de l'éthique prudentielle et permet d'entrevoir une attitude particulière pour envisager les questions et les défis éthiques soulevés par la technoscience et auxquels se sont attaqués Hans Jonas ainsi que les autres philosophes et théologiens mentionnés dans ce travail.

Hans-Georg Gadamer est né en Allemagne en 1900 et a fait des études en philosophie, principalement aux universités de Breslau, Marburg et München. Il est un des principaux disciples de Heidegger et est surtout connu pour être le fondateur de l'herméneutique philosophique. Le premier ouvrage qu'il a publié, en 1931, est sa thèse d'habilitation qui a été traduite en français sous le titre de *L'éthique dialectique de Platon*<sup>36</sup>. Cependant son ouvrage le plus connu *Vérité et Méthode*<sup>37</sup> est paru en 1960. Si le premier ouvrage suggère manifestement une teneur éthique, le second lui réserve une place non négligeable, non seulement au plan thématique (une section du livre est consacrée à l'éthique aristotélicienne), mais aussi, comme nous le verrons, au plan de la structure (la *phronèsis* est le modèle de la compréhension).

---

<sup>36</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'éthique dialectique de Platon*, (Le génie du philosophe), Arles, Actes Sud, 1994 (1981), 324 p.

<sup>37</sup> Id., *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1996 (1960), 533 p. Une première traduction française, non complète, était parue en 1976.

C'est à Aristote que l'on doit d'avoir établi la *phronèsis* (prudence) comme la vertu morale qui dispose à discerner ce qui est bon et mauvais pour l'être humain. C'est en partant de l'être humain prudent (*phronimos*), capable de délibération éthique en situation contingente, qu'Aristote analyse la vertu de *phronèsis*. Puisqu'elle a pour objet le contingent, la *phronèsis* n'est donc pas une science; et elle n'est pas un art puisqu'elle vise une action et non une production. La *phronèsis* est, pour Aristote, une disposition pratique<sup>38</sup>.

Gadamer reçoit sans difficulté cette conception de la *phronèsis* établie par Aristote; cependant, la lecture herméneutique qu'il en fait de même que la considération de l'éthique dialectique de Platon permettent de jeter un regard neuf sur cette antique vertu morale.

### 3.2.2.1 Éthique et herméneutique chez Gadamer

La *phronèsis* n'est pas une méthode, mais une tâche pratique. C'est dans cette optique que Gadamer distingue le mode de savoir de la *phronèsis* des autres modes de savoir. Ce savoir n'est pas le savoir technique de l'artisan, ni le savoir théorique qui se définit par le fait que la réalité ou la vérité ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. La savoir de la *phronèsis* est un savoir pratique<sup>39</sup>. Ce savoir-là, Gadamer l'appelle un non-savoir parce qu'il n'est jamais disponible et qu'il n'occupe sa fonction que pour une situation particulière. La *phronèsis* ou le savoir pratique consiste à chercher et à chercher encore, à y regarder soi-même à deux fois et à bien réfléchir pour éventuellement se raviser. Le savoir de la *phronèsis* "est généralement non pas un savoir préalable universel [...], mais la vue s'ouvrant en toute existence pratique sur le possible et l'utile"<sup>40</sup>. L'agir prudentiel (phronétique) se porte sur ce qui est faisable, sur ce qui est disponible. Cette

---

<sup>38</sup> Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963, p. 34.

<sup>39</sup>Hans-Georg GADAMER, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 38.

<sup>40</sup> Id., "Le savoir pratique": *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit, p. 164.

faisabilité de l'agir prudentiel se concrétise d'une manière qui a l'allure d'une conclusion. "Or, conclure ne signale pas ici une simple connaissance, mais une résolution [...] ce savoir du faisable est un savoir pour soi"<sup>41</sup>. Gadamer insiste pour montrer que ce savoir pour soi qu'est la *phronèsis* travaille toujours sur l'horizon d'un *éthos*, c'est-à-dire des moeurs, des coutumes, des lois et des significations qui composent la toile de fond de notre existence et de son savoir du Bien. "La conscience morale apparaît dès lors comme celle qui, sans se laisser déterminer par le conformisme des habitudes, sait actualiser cette entente implicite sur le bien dans une *praxis* mûrement réfléchie et adaptée à sa situation singulière"<sup>42</sup>. C'est en observant la place qu'occupe la *phronèsis* dans l'agir humain que Gadamer rapproche éthique et herméneutique. Ce qui se passe lorsque nous comprenons (herméneutique veut dire compréhension)<sup>43</sup> peut s'éclairer, selon Gadamer, par la considération de la raison pratique aristotélicienne. "Le programme aristotélicien d'une science pratique me semble représenter le seul modèle épistémologique selon lequel les sciences de la «compréhension» peuvent être pensées"<sup>44</sup>. Dans son ouvrage majeur *Vérité et Méthode*, Gadamer a exploré la connivence conceptuelle entre l'éthique et l'herméneutique. Dans un récent article, le philosophe québécois Luc Langlois s'est justement attaché à cerner cette connivence.

"L'herméneutique ne cessera pas d'insister sur la dimension d'applicabilité du sens, qui ne s'offre toujours qu'en se prodiguant dans la diversité et dans la pluralité de la vie humaine, définissant à chaque fois un «bien» propre à l'existence, sans jamais s'épuiser dans une figure immuable qui abolirait la radicale imprévisibilité de l'histoire"<sup>45</sup>.

En effectuant le mouvement opposé à *Vérité et Méthode*, c'est-à-dire en allant de l'herméneutique à l'éthique, il est possible de constater que la démarche prudentielle ne s'autoproduit pas à partir d'une idée préétablie, mais qu'elle se déploie dans la

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 167.

<sup>42</sup> Luc LANGLOIS, "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*": *LTP*, 53/1 (février 1997), p. 77.

<sup>43</sup> Au tout début de l'introduction à son livre *Vérité et Méthode*, op. cit., p. 11, Gadamer définit le problème de l'herméneutique comme celui du "phénomène de la compréhension et de l'interprétation juste".

<sup>44</sup> Hans-Georg GADAMER, "Autoprésentation": *La philosophie herméneutique*, (Épiméthée), Paris, PUF, 1996, p. 50.

<sup>45</sup> Luc LANGLOIS. "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*", op. cit., p. 85.

multiplicité inhérente à la vie en cherchant à chaque fois la direction appropriée; en même temps, celui ou celle qui fait un choix éthique n'élabore pas quelque chose de nouveau, mais s'insère plutôt dans une tradition à laquelle il ou elle appartient. Les conséquences de l'herméneutique de Gadamer sur l'éthique sont, d'une part, qu'il n'y a pas de principes éthiques fixes, mais seulement la tradition des interprétations et, d'autre part, que l'appréciation éthique que nous faisons n'est jamais absolue mais finie puisqu'elle n'est qu'un moment dans un processus historique humain. L'intérêt de jauger l'éthique à l'aide de l'herméneutique montre que l'action s'accomplit toujours dans une tradition impliquant un antécédent et un avenir. S'il y a convocation à l'action, c'est qu'il y a quelque chose qui l'a précédée. De plus, l'action qui est posée ne peut pas être revendiquée comme un absolu.

### 3.2.2.2 La *phronèsis* et l'éthique dialectique de Platon

Gadamer n'a pas limité son exploration éthique des Grecs à la philosophie d'Aristote, mais il a aussi questionné la dialectique éthique de Platon. "Il fallait reprendre l'héritage socratique d'une «sagesse humaine» qui doit apparaître comme un non-savoir à l'aune de l'infailibilité presque divine de ce que sait la science"<sup>46</sup>. L'intérêt de Gadamer pour Platon se manifeste dans sa thèse d'habilitation *L'éthique dialectique de Platon* publiée en 1931. La portée herméneutique de l'expérience éthique conceptualisée par Gadamer trouvera son inspiration à la fois dans la *phronèsis* d'Aristote et dans la dialectique éthique de Platon car, pour Gadamer, ces deux éthiques ne s'opposent pas et les deux aident à mieux saisir la connivence de l'éthique et de l'herméneutique<sup>47</sup>.

Gadamer avait déjà remarqué en 1931, que "l'éthique chez Platon ne fait pas l'objet d'un enseignement dogmatique"<sup>48</sup>. En cela, il rejoignait l'idée qu'il avait

---

<sup>46</sup> Hans-Georg GADAMER, "Autoprésentation", op. cit., pp. 49-50.

<sup>47</sup> Il faut noter que, chez Platon, il n'y a pas encore une science éthique comme telle; il a pensé la *phronèsis* comme le savoir du Bien. Aristote sera le fondateur de l'éthique.

<sup>48</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'éthique dialectique de Platon*, op. cit., p. 28.

développée un an plus tôt (1930) dans *Le savoir pratique*<sup>49</sup> lorsqu'il avait distingué le savoir pratique des savoirs techniques et théoriques. Dans les oeuvres de Platon, Gadamer découvre que la dialectique éthique émerge d'un dialogue entre deux personnes qui reconnaissent leur ignorance commune dans l'instant présent et dans la ponctualité de l'affect. La reconnaissance de ce non-savoir est un préalable indispensable à l'acquisition d'un savoir authentique. C'est ainsi que l'aptitude au dialogue et le savoir de la *phronèsis* manifestent les deux facettes importantes de l'expérience herméneutique : l'horizon historique et l'horizon langagier. Pour Gadamer, en effet, "le phénomène herméneutique également porte en lui l'originalité du dialogue et de la question-réponse"<sup>50</sup>. La *phronèsis* est conscience de la finitude humaine et d'un savoir de situation, irrémédiablement inscrit dans un contexte particulier. La recherche de sens de la *phronèsis* ne se résout jamais dans une possession définitive, elle implique plutôt une ouverture à l'altérité, à "de l'autre" pour employer la belle expression de Gadamer, ouverture qui est la marque insigne du dialogue véritable<sup>51</sup>. Dialogue et *phronèsis* sont les mots clefs qui traversent la pensée éthique de Gadamer. "C'est seulement à la faveur du dialogue — avec soi-même ou avec d'autres — que l'on peut parvenir à dépasser les simples opinions préconçues, et seul celui qui se laisse guider par un tel savoir préalable du «bien» pourra s'y tenir fermement"<sup>52</sup>.

On aura peut-être l'impression après ce parcours que la *phronèsis* gadamérienne ne réussit pas à se déprendre de l'individualisme régnant dans les cultures occidentales contemporaines. En rester là ne rendrait pas justice à Gadamer qui a perçu "que ce qui circonscrit la conscience grecque en son orbe, c'est la réalité indissoluble de l'esprit communautaire éthique"<sup>53</sup>. L'attitude éthique de la *phronèsis* ne consiste pas en un repli sur soi mais dans la nouveauté et l'altérité qui se dressent devant nous. Le savoir

---

<sup>49</sup> Id., "Le Savoir pratique": *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit., pp. 148-173.

<sup>50</sup> Id., *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, op. cit., p. 393.

<sup>51</sup> Luc LANGLOIS, "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*", op. cit., p. 71.

<sup>52</sup> Hans-Georg GADAMER, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, op. cit., p. 45.

<sup>53</sup> Id., "Le savoir pratique", op. cit., p. 172.

pratique est bien un savoir-pour-soi. Mais il faut préciser que c'est un savoir-pour-soi de quelqu'un qui évolue dans un univers historique qui se donne à connaître au moyen d'un langage.

### **3.3 Alternative gadamérienne au Principe Responsabilité de Hans Jonas**

Puisque les auteurs cités plus haut n'ont pas hésité à faire un lien entre prudence et responsabilité, il était intéressant d'analyser plus précisément le sens de la prudence. Reprenons maintenant le *PR* de Hans Jonas à la lumière de ce que nous avons appris de la conception gadamérienne de la *phronèsis* pour voir si cette voie éthique ne serait pas en mesure de relever les défis de la civilisation technologique, ce qui était le but de la proposition de Jonas.

La proposition éthique de Jonas se porte à la défense de la vie, autant la vie humaine que le milieu naturel propice à son déploiement. La science a acquis, dans nos sociétés contemporaines, une autonomie et une suffisance qui risquent, en contrepartie, de mettre aveuglément un terme à l'histoire de la vie. Il semblerait que, dans la société technoscientifique, le savoir scientifique et le savoir technique se développent en marge des autres savoirs, y compris le savoir éthique. Pour contrer la menace générée par l'ignorance mutuelle des divers savoirs, Jonas propose le savoir prédictif qui consiste à extrapoler les conséquences futures de nos actes. Ce savoir est mû par la menace et doit sensibiliser au sort des générations à venir. C'est en ce lieu que loge la théorie de la responsabilité jonassienne; elle est une responsabilité à l'égard des générations futures et se calque sur la responsabilité paradigmatique des parents; impérativement, l'horizon de l'humanité doit rester ouvert. Mais comment faire jouer cette responsabilité dans une société? Jonas évalue les divers systèmes politiques existants à la fin des années soixante-dix afin de juger lequel serait le plus apte à mettre en pratique sa théorie de la responsabilité. Une décennie plus tard, Jonas avouera qu'il n'est toujours pas en mesure de choisir le système politique susceptible de mettre en application son principe responsabilité. De plus, la réception de l'ouvrage de Jonas nous a montré que, à l'incertitude liée à la mise en pratique, s'ajoutent des critiques faisant

des objections aux fondements métaphysique et ontologique de cette éthique. Ces constatations ont pour effet de rendre peu probable l'application de l'éthique de la responsabilité jonassienne.

L'éthique phronétique de Gadamer ne permettrait-elle pas de reprendre les acquis incontestés du *PR* de Jonas, entre autres, une éthique adéquate pour la civilisation technologique, préoccupée de la pérennité de la vie, et plus particulièrement de la vie humaine dans son intégrité ? L'éthique de Gadamer, en demeurant fermement sur le terrain éthique, permet, dans un premier temps, de repenser la question du bien sur le fond de la pensée heideggerienne, donc pas immédiatement dans le cadre d'une philosophie métaphysique de la nature. L'éthique gadamérienne peut-elle affronter le scepticisme de la science vis-à-vis de la raison éthique ? En reprenant la distinction aristotélicienne des savoirs avec Gadamer, n'y a-t-il pas espoir que la raison pratique puisse être entendue par la raison scientifique ? Il est permis de penser que le retour aux théories éthiques de Platon et d'Aristote opéré par Gadamer peut être une voie pertinente pour pallier aux difficultés de la philosophie éthique de Jonas.

Le rapprochement entre l'éthique herméneutique gadamérienne et l'éthique de responsabilité a été préparé par l'accentuation imputative de la responsabilité par rapport à la signification précédemment dominante qui se focalisait sur le pôle de la réparation des dommages. La responsabilité est ainsi un appel à ce que chaque être humain reprenne herméneutiquement son agir, c'est-à-dire le comprenne comme un moment déterminé et orienté dans l'histoire de l'humanité. Ce moment est tributaire d'une tradition et d'un avenir et a besoin, pour être pleinement compris, d'être situé par rapport à ces deux pôles. L'éthique de responsabilité, qui est apparue avec la volonté de se démarquer de l'éthique de conviction, met en évidence la proximité entre la responsabilité et la prudence, cette dernière étant comprise dans son acception de raison pratique. Comment est-il possible d'envisager la conjonction de la responsabilité et de la prudence pour qu'elle soit un enrichissement de la théorie éthique de Jonas ?

Nous avons déjà exposé comment, dans la théorie jonassienne, la société technoscientifique a besoin d'une éthique capable d'affronter les défis cruciaux qui se

présentent à elle. Un de ces défis est l'avenir de la vie humaine dans toute son intégrité. Jonas veut assurer cela par une éthique de la responsabilité qui trouve ses fondements dans une métaphysique et une ontologie. La faveur que connaît, par exemple, l'éthique d'Emmanuel Lévinas, qui est aussi une éthique de la responsabilité, montre bien que l'on peut ne pas emprunter la voie si discutée que choisit Jonas. Il a déjà été relevé que l'application de la théorie de la responsabilité de Jonas pose problème. Par contre, dans la perspective d'une éthique prudentielle, l'impératif élevé par Jonas trouve grâce chez certains auteurs. Il est possible de faire une lecture de l'impératif kantien sans qu'il soit mis en opposition avec les théories d'Aristote et de Platon. Comme l'explique le philosophe P. Christopher Smith, l'impératif de Kant n'annule pas la particularité de la situation éthique. L'impératif "is intended solely to protect ethical reason from making an exception for itself"<sup>54</sup>. Pour Gadamer, il faut replacer l'impératif à l'intérieur de la dialectique de la raison pratique, c'est-à-dire entre le conditionné de l'*éthos* et l'inconditionné de la norme. Ainsi peut-on analyser l'impératif non comme une entrave à l'éthique prudentielle, mais le situer à l'intérieur même de cette approche. Quant à l'heuristique de la peur, Jean Greisch a déjà exposé comment elle s'apparente à la prudence. On peut retenir que dans la théorie de Jonas, l'exigence de travailler sur les affects, sur soi, avec une imagination créatrice et la prise en considération des conséquences raisonnablement prévisibles de l'action dans le but de discerner le bien sont des éléments qui favorisent un rapprochement avec l'approche herméneutique de Gadamer. Il n'apparaît donc pas illusoire de rapprocher l'éthique de responsabilité de la prudence.

La distinction des savoirs faite par Gadamer peut réconcilier, semble-t-il, les ignorances observées entre les différents savoirs. Le savoir pratique, ou non-savoir comme l'appelle Gadamer, ne s'oppose pas aux savoirs théoriques, techniques ou scientifiques; il est, au contraire, toujours à l'oeuvre dans toute démarche de savoir. Cependant l'acquisition du savoir pratique se fait différemment des autres savoirs. Si les savoirs techniques et théoriques sont des savoirs disponibles parce qu'ils peuvent s'enseigner, le savoir pratique est un non-savoir, un savoir de ce qui est utile *hic et nunc*,

---

<sup>54</sup> P. Christopher SMITH, "The Ethical Dimensions of Gadamer's Hermeneutical Theory": *Research in Phenomenology*, 18 (1988), p. 85.



un savoir pour soi, un savoir pour le sujet agissant dans un temps et une culture bien déterminés. C'est pourquoi le savoir pratique ne s'oppose pas au savoir technique, ni au savoir théorique, mais qu'il est toujours en jeu à chaque fois que le sujet agit. Dans le cas, par exemple, du scientifique qui doit déterminer ce qui est bien vis-à-vis de l'expérience qu'il s'apprête à actualiser, le savoir technique n'annule ni le savoir théorique, ni le savoir pratique. Le savoir pratique est à l'oeuvre dans le fait de poser les bonnes questions par rapport à ce qui arrive, les conséquences possibles et le but recherché. Ce savoir pratique est un savoir pour soi en ce sens qu'il est un savoir disponible seulement pour le ou la scientifique qui, au moment d'effectuer son expérience, se pose la question du bien. Il est clair que, pour l'éthique prudentielle, ce qui est bon pour soi n'est pas déconnecté de l'analyse de la vie et de sa fin, de même que de l'intégrité de la vie humaine et que c'est un savoir en dialogue avec les autres savoirs.

La raison pratique n'est pas en dehors du sujet; "elle est plutôt le vivant humain dans le processus même de son accomplissement spécifique et selon l'une et l'autre des modalités que cet achèvement peut adopter"<sup>55</sup>. Cette conception du savoir pratique permet d'entrevoir une solution à la dichotomie théorie/praxis. La particularité du savoir pratique, redécouverte à partir de la distinction aristotélicienne des savoirs, est encore renforcée par la lecture herméneutique que lui adjoint Gadamer. Le sujet qui agit est comme celui qui comprend; il est toujours un être situé dans une tradition et un lieu. Sa décision et son action sont toujours tributaires de cette situation herméneutique ou éthique. Le sujet agissant qui cherche à comprendre ce qui est bien pour lui-même ou pour les autres ne peut jamais se situer, de même que les autres, hors de la délibération. La compréhension se fait dans un langage qui est toujours déjà là et qui est constitutif du sujet tout comme des autres qui vivent avec lui. Agir c'est être mu par la dynamique de la question-réponse. Cela ébranle la recherche de la si sécurisante norme universelle qui indiquerait une fois pour toutes le bon choix à faire. Le bien recherché est à voir sur le même plan que le sens recherché dans la compréhension; il est toujours directionnel et n'est jamais une donnée.

---

<sup>55</sup> Fernand COUTURIER, *Herméneutique Traduire Interpréter Agir. Essai sur Heidegger et Gadamer*, Montréal, Fides, 1990, p. 180.

Et c'est là l'héritage platonicien que Gadamer présente. La dialectique éthique de Platon se met en place dans un discours qui mène quelque part. Cela signifie que ce discours n'est pas dogmatique, mais qu'il indique l'orientation du questionnement.

"La dialectique est l'art de mener un dialogue, ce qui implique l'art de mener un dialogue avec soi-même et de rechercher l'entente avec soi-même. Elle est l'art de penser. Cela veut dire qu'elle est l'art de demander ce que l'on veut dire au juste lorsque l'on pense ou l'on dit quelque chose. On s'en va ainsi sur un chemin. Mieux encore: on est ainsi déjà en chemin"<sup>56</sup>.

Le questionnement est relativisé parce que situé sur la trame de la tradition et de l'invincible finitude humaine. Il ne peut ainsi se faire valoir comme norme universelle puisqu'il n'est qu'un moment dans une orientation.

La dialectique éthique considère les conséquences favorables et défavorables de l'action visée. Une telle fondation dialectique n'est jamais définitive puisque des éléments nouveaux peuvent toujours apparaître en cours de route. La tâche de l'éthique consiste ainsi en un recommencement indéfini. L'éthique n'est jamais un système fermé; elle est plutôt une activité humaine qui ne peut ignorer les situations nouvelles. Le concept qui semble le mieux, actuellement, représenter cette manière de voir est celui de la responsabilité. Celle-ci accepte les limites situationnelles inévitables à cause d'un devoir, c'est-à-dire d'un respect des exigences morales qui ne la contraignent pas tout en l'obligeant intérieurement. La responsabilité éthique, aujourd'hui, est riche de l'héritage traditionnel du concept de prudence. De plus, le *PR* de Jonas, par sa structure systématique, risque de conduire à une nouvelle idéologie ou à un nouveau moralisme. Il apparaît qu'une fondation dialectique éthique, puisant son inspiration aux éthiques de Platon et d'Aristote, comme le fait Gadamer, soit plus satisfaisante. La responsabilité-prudence invite à ne pas chercher une idéologie de remplacement, mais à mieux habiter le monde en utilisant toutes ses possibilités.

Jonas propose de remettre le pouvoir politique entre les mains d'experts vertueux. Cette solution peut conduire à un impérialisme éthique. Si le principe responsabilité, en soi, est ouvert à ce qui arrive, son application, telle que Jonas la

---

<sup>56</sup> H. G. GADAMER, "Autoprésentation", op. cit., p. 53.

propose, risque de le scléroser par sa systématisation. Il y a aussi le danger de tomber dans le piège de la solution définitive ou de la méthode. Dans la société actuelle, caractérisée par le pluralisme, il faut plutôt que l'éthique ait assez de souplesse pour envisager des situations provenant d'horizons très divers.

La prudence est une attitude qui accompagne l'ensemble de la démarche du sujet agissant. La prudence est à la jonction de la pensée et de l'action. Elle fait appel à l'expérience du passé, aux savoirs théorique et pratique des principes de l'agir, à la compétence professionnelle, à l'appréciation nuancée des situations, à une sensibilité ouverte aux particularités culturelles et personnelles et à la considération des conséquences prévisibles de l'action. L'attitude prudentielle n'est pas une solution miracle; elle peut apparaître bien modeste pour envisager les défis de la civilisation technologique. Elle est enracinée dans la conscience du sujet agissant et elle n'est jamais acquise une fois pour toutes. L'attitude prudentielle est une visée qui tend constamment vers le bien.

La société actuelle doit travailler à l'acquisition et à la formation de l'attitude prudentielle des groupes et des individus, ce qui inclut les scientifiques. S'il est une voie où les décisions politiques peuvent aider efficacement à l'acquisition des bonnes attitudes, des bons plis, au développement des sensibilités au plan de l'*éthos*, pour, qu'à l'heure des choix, les bonnes décisions soient prises, c'est bien celle de la formation. Il s'agit de se glisser dans un avenir qui reste toujours ouvert depuis le monde actuel avec toutes ses espérances et ses mystères à découvrir: chercher le bien pour aujourd'hui tout en faisant en sorte que cela soit encore possible pour les générations à venir. La solution peut sembler simpliste devant l'énormité des défis à relever. Elle est cependant le témoin à passer à ceux et celles qui assurent le relais suivant.

Une relecture gadamérienne du *PR* de Jonas permet de conserver les acquis indiscutables de l'ouvrage, tout en lui ajoutant l'assurance pratique de la vertu morale de prudence. Celle-ci revue avec l'éclairage des éthiques de Platon et d'Aristote ébranle la conviction de Jonas qu'il faut fonder d'une manière tout à fait nouvelle l'éthique moderne. Le fossé entre l'éthique moderne et l'éthique traditionnelle n'est pas aussi

infranchissable que ne le pense Jonas. Reliées herméneutiquement au lieu d'être opposées, les diverses éthiques peuvent livrer une perspective différente et aider à trouver le cheminement éthique adéquat pour aujourd'hui. Le rapprochement évident que Paul Ricoeur, Jean Greisch, René Simon et Guy Bourgeault ont fait entre la responsabilité et la prudence montre que, sur ce point, Jonas n'a pas vu juste. Cependant, si le *PR* de Jonas est replacé dans le mouvement qui anime l'actuelle recherche d'une éthique capable de répondre aux problèmes de la société contemporaine, notamment à son emphase technoscientifique, il devient une contribution remarquable et stimulante comme le montre bien le débat riche et étoffé qui entoure sa réception, tout au moins sa réception francophone.

## CONCLUSION

L'éthique de responsabilité de Hans Jonas est un point de repère important dans l'actuel discours éthique. Il relie plusieurs questions débattues: technologie, bioéthique, sauvegarde de la planète, fondements éthiques, paradigmes éthiques, valeurs, sens de la vie humaine, responsabilités actuelles pour les générations futures. C'est pourquoi l'ouvrage, *Le Principe Responsabilité*, s'est avéré être, pour nous, une porte d'entrée tout indiquée pour plonger au coeur du discours éthique contemporain et de l'éthique théologique. Dans le cheminement qui s'achève ici, nous avons d'abord voulu cerner les principales idées qui charpentent *Le Principe Responsabilité*. La proposition éthique de Jonas pour la civilisation technologique se révèle audacieuse dans un monde encore éberlué par les découvertes scientifiques et, conséquemment, l'extension de son pouvoir. L'approche de Jonas ose attirer l'attention sur autre chose que le progrès et le pouvoir; elle désigne d'autres réalités tout aussi importantes et souvent occultées par l'emphase et l'enthousiasme technologique qui marquent la civilisation contemporaine. Le philosophe allemand constate le vide éthique qui caractérise la civilisation technologique moderne, et le danger que ce vide engendre. Pour y remédier, il propose de placer au centre de la réflexion philosophique le concept de responsabilité; ce qui l'amène à formuler un impératif sur lequel repose son éthique de l'avenir : "Agis de façon à ce que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre<sup>57</sup>". Son impératif témoigne d'un souci pour l'humanité auquel s'intègre un souci pour le monde environnant. Le non-respect de cet impératif risque de faire refluer la nature vers le néant et d'y entraîner aussi l'humanité. L'être humain doit vouloir l'être plutôt que le néant parce que, au regard du néant, l'être a un prix infini, une valeur inestimable. Ce parti-pris en faveur de l'être impose une

---

<sup>57</sup> PR, p. 30.

responsabilité actuelle et future inspirée par une heuristique de la peur conduisant à des choix politiques soucieux de respect et de conservation.

Le deuxième chapitre, qui s'est intéressée à l'intégration des thèmes jonassiens, a voulu saisir l'importance de l'ouvrage de Jonas dans le débat éthique actuel. Nous avons montré que les questions soulevées par Jonas suscitent des réactions négatives et parfois même virulentes, mais trouvent aussi des commentateurs intéressés et enthousiastes. Sur certains points, comme par exemple la prise de conscience du vide éthique en civilisation technologique ou la nécessité d'une responsabilité envers les générations futures, Jonas trouve un assentiment presque unanime. D'autres points, comme le recours à l'ontologie et à la métaphysique pour fonder l'éthique et sa proposition politique sont plus contestés. Mais là encore, les critiques de Jonas sont partagées.

La proposition éthique de Jonas atteint le coeur des débats éthiques actuels et les discussions qu'elle a soulevées témoignent du caractère exceptionnel de cette contribution. Les articles qui continuent de paraître à ce propos indiquent que le débat relatif au Principe Responsabilité et aux questions connexes est loin d'être terminé. Ce chapitre a aussi permis de montrer que l'éthique théologique est présente dans le discours apparenté à l'éthique de responsabilité et rejoint la réception philosophique en ses points principaux. Le concept de responsabilité s'est intégré sans bouleversement majeur en éthique théologique. A la fin de ce parcours, il appert que la fondation métaphysique et la pratique politique du Principe Responsabilité sont les points les plus faibles de l'éthique jonassienne.

Le troisième chapitre a voulu reprendre les thèmes jonassiens favorablement reçus, à savoir l'éthique en contexte technologique et la responsabilité pour les générations futures, à la lumière de concepts éthiques traditionnels. Une reprise historique du concept responsabilité et de l'éthique de responsabilité, dégagant la signification imputative de l'un et les qualités d'ouverture et d'adaptation de l'autre, et les réflexions de quelques auteurs ont établi les accointances de la responsabilité avec la vertu de prudence. Cette dernière étape nous conduisait à proposer une alternative

éthique inspirée par l'herméneutique philosophique de Gadamer, elle-même nourrie des philosophies de Platon et d'Aristote.

Au terme de ce parcours, il est possible de situer, d'une façon plus précise, les grandes questions apparues dans *Le Principe Responsabilité*. Il apparaît que le discours éthique a reconnu et pris au sérieux le principe de la responsabilité vis-à-vis les développements technologiques contemporains et leurs conséquences sur la vie humaine et son environnement. Le questionnement relatif à un paradigme éthique adéquat à la situation technologique semble dominer dans ce débat. De ces paradigmes, la responsabilité semble obtenir une faveur appréciable. Sans pouvoir affirmer que la proposition éthique de Jonas est à l'origine du mouvement contemporain d'éthique de responsabilité, on ne peut nier son importance. Jonas n'a pas été le premier à pointer l'envahissement menaçant de la technoscience. Il est toutefois indéniable que le retentissement qu'a connu son ouvrage a contribué au développement de ce thème dans les éthiques philosophique et théologique, si bien que, relativement à la question du vide éthique en contexte technoscientifique, on n'en est plus à l'étape de la croisade.

Il est une réalité sur laquelle le livre de Jonas attire l'attention: la vie. Il faut remercier Jonas de nous rappeler qu'elle a une valeur inestimable. Dans l'enthousiasme des découvertes technoscientifiques, on la néglige depuis longtemps et il apparaît, soit suranné, soit audacieux de la considérer dans le processus du choix éthique. Dans une ambiance nihiliste et pragmatique, il n'est pas superflu de rappeler que l'on doit encore s'interroger sur le sens de la vie, et principalement de la vie humaine. Nous avons vu que Jonas encaisse, sur ses positions ontologiques et sur son plaidoyer en faveur d'une reconnaissance de ce qu'il appelle "l'être tel de l'humain", des réactions souvent négatives. Nous pensons que, dans le pluralisme et l'ouverture de la civilisation actuelle, ces idées méritent d'être considérées; mais le détour par l'évolutionnisme n'est sans doute pas nécessaire pour montrer que la vie vaut d'être protégée.

Le oui de Jonas en faveur de la vie appelle les générations actuelles à agir de façon responsable pour que les générations futures puissent vivre, et vivre

humainement. La conceptualisation de la responsabilité prospective, qui apparaît nouvelle, est attribuée à Jonas dans la littérature actuelle en éthique. Cette responsabilité n'est cependant pas aussi nouvelle qu'on pourrait le croire. En fouillant dans l'histoire de l'humanité, on pourrait sans doute découvrir des attitudes invitant à cette responsabilité. C'est du moins ce que nous donne à penser Solange Lefebvre : "Jadis, paraît-il, certaines tribus amérindiennes, avant de déplacer un campement, en évaluaient les conséquences pour les sept générations à venir"<sup>58</sup>. Si Jonas n'est pas nécessairement le père de la responsabilité prospective, il a, tout au moins, contribué à rappeler aux générations présentes que leurs choix éthiques ne peuvent se faire sans une attention particulière aux générations futures.

Nous pensons que la mise à jour des concordances existantes entre la responsabilité et la prudence ouvre la proposition jonassienne à de nouvelles possibilités pratiques. Ainsi relue dans l'héritage éthique de la prudence et de la dialectique éthique exposées par Gadamer, la responsabilité pour la vie intégrale des générations futures devient envisageable. Au lieu d'enfermer dans une systématisation politique normative, comme le voyait Jonas, l'attitude prudentielle juge de la décision à prendre et de l'action à poser dans une situation bien concrète avec le souci des conséquences lointaines. La dynamique prudentielle, avec son questionnement sans cesse renouvelé, possède l'ouverture nécessaire pour éclairer la bonne décision à prendre en tenant compte des nouvelles données situationnelles et des conséquences raisonnablement prévisibles. C'est cette sagesse pratique que devront posséder ceux et celles qui auront à baliser la voie éthique de la civilisation technoscientifique. La promotion de l'attitude prudentielle est une solution de longue haleine et de difficile éducation; elle concerne un changement des mentalités. Cette attitude invite à investir du côté de la décision et de l'imputation de l'action avec prudence, vigilance, prévention. L'attention est portée sur la décision qui est le lieu où se rejoignent les divers éléments qui entrent dans l'évaluation de l'acte à poser et à prendre à son compte. Il faut que les individus et les groupes soient formés à développer une attitude prudentielle. Les difficultés d'un long apprentissage ne doivent pas rebuter. Le temps presse car le pari en jeu, pour

---

<sup>58</sup> Solange Lefebvre, "Le défi des générations": *Revue Notre-Dame*, (décembre 1997), p. 1.



reprendre une figure de Jonas, est intégral : la vie ou le néant . S'il est une tâche que les politiciens et les politiciennes doivent promouvoir, c'est bien celle d'une formation permettant à chaque personne de développer de bonnes sensibilités au plan de l'*éthos*. L'attitude prudentielle n'est pas réservée aux seuls experts, elle est souhaitable pour chaque individu.

La préoccupation de l'éthique théologique à utiliser des paradigmes éthiques adéquats en civilisation technologique a été notée. Elle se donne pour tâche d'aider les croyants et les croyantes à tracer des orientations et à en éclairer le sens et la signification pour qu'ils et qu'elles puissent user de critères de décision et de détermination responsables. C'est ainsi que l'éthique de responsabilité est devenue familière à l'éthique théologique. Parmi les penseurs qui voyaient des similitudes entre la responsabilité éthique et la vertu de prudence, on retrouve le théologien francophone René Simon qui a marqué le développement méthodologique de l'éthique théologique depuis le début des années 1970. L'approche prudentielle fait partie de l'héritage de l'éthique théologique et celle-ci peut sans difficultés, ni grands bouleversements, faire sienne l'alternative gadamérienne proposée.

S'il est un mot qui convient pour caractériser l'impression que nous laisse ce parcours, c'est celui d'ouverture. La question éthique qui a dominé ce mémoire demeure une question ouverte car elle ne saurait proposer définitivement une réponse. Le monde, la vie, l'histoire continuent d'avancer et sans cesse devons-nous comprendre d'une manière neuve ce qui arrive. L'ouverture à "de l'autre" est à ce prix. Au terme de cette recherche, nous avons l'impression d'avoir seulement entrouvert une porte, entrevu un chemin dans la foisonnante ébullition du discours éthique contemporain. Faut-il militer en faveur d'une éthique de la responsabilité, d'une éthique de discussion, d'une éthique de l'autonomie, d'une éthique de la libération ou de tout autre éthique ? Ce qui est important, nous semble-t-il, c'est que ces différents discours interagissent pour aider les hommes et les femmes d'aujourd'hui à orienter leurs choix en fonction du bien.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Écrits de Hans Jonas

- JONAS, Hans. "Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique": *Esprit*, 438/9 (septembre 1974), pp. 163-184.
- , *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, (Passages), Paris, Cerf, 1992 (1979), 336 p.
- , "Technique, morale et génie génétique": *Communio*, IX/6 (novembre-décembre 1984), pp. 46-65.
- , "La science comme expérience vécue": *Et ph*, 4/8 (1988), pp. 9-32.
- , "De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas", par Jean GREISCH et Erny GILLEN: *Esprit*, 171 (mars-avril 1991), pp. 5-21.
- , "Le fardeau et la grâce d'être mortel": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (39-52)
- , "Surcroît de responsabilité et perplexité. Entretien avec Hans Jonas", propos recueillis par Mischka DAMMASCHKE, Horst GRONKE et Christoph SCHULTE: *Esprit*, 206 (novembre 1994), pp. 8-19.

### 2. Écrits sur Hans Jonas

- ACHTERHUIS, Hans, "La responsabilité entre la crainte et l'utopie": Gilbert HOTTOIS et Marie-Geneviève PINSART (dir.), *HJNR*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 189 p. (37-47)
- BOISSINOT, Christian, "La réception française de l'oeuvre de Hans Jonas": *SRETM*, 194 (septembre 1995), pp. 180-206.
- BOURGEOIS, Guillaume, "L'écologie, une responsabilité humaniste ?": *Esprit*, 197 (décembre 1993), pp. 176-182.
- BRISART, Robert, "Avant-propos": *Et ph*, 4/8 (1988), pp. 3-7.
- DEPRÉ, Olivier, "Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas": *Et ph*, 10/19 (1994), pp. 85-108.

- DEWITTE, Jacques, "Préservation de l'humanité et image de l'homme": *Et ph*, 4/8 (1988), pp. 33-68.
- , "La réfutation du nihilisme": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (75-91)
- DONNELEY, Strachan, "La philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité": *Et ph*, 4/8 (1988), pp. 69-90.
- DOUMENGE, Bénédicte et François NIELLY, "Hans Jonas. Le Principe Responsabilité": *Un livre à lire*, 43 (1994), 35 p.
- EDELMAN, Bernard, "Restons sauvages !": Monette VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, (Série Morales 14), Paris, Éditions Autrement, 1994, 287 p. (132-144)
- FOPPA, Carlo, "L'ontologie de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution": Denis MÜLLER et René SIMON (éd.), *ND*, (Le champ éthique 25), Paris, Cerf, 1993, 107 p. (51-72)
- , "L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques": *LTP*, 50/3 (1994), pp. 575-593.
- GREISCH, Jean, "La responsabilité pour les générations futures: le sens éthique de la transmission": Rodrigue BÉLANGER et Simonne PLOURDE (dir.), *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, 512 p. (243-258)
- , "L'amour du monde et le principe responsabilité": Monette VACQUIN (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, (Série Morales 14), Paris, Éditions Autrement, 1994, 287 p. (72-93)
- HOTTOIS, Gilbert (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p.
- et Marie-Hélène PINSART (dir.), *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, 189 p.
- , "Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas": Gilbert HOTTOIS et Marie-Hélène PINSART (dir.), *HJNR*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 189 p. (17-36)
- , "Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction": *LTP*, 52/2 (juin 1996), pp. 489-498.
- JANICAUD, Dominique, "En guise d'introduction à Hans Jonas": *Esprit*, 7/8 (1988), pp. 163-171.
- , "Le malaise autour de la Terre": *Le Messager européen*, 5 (1991), pp. 173-186.
- , "L'adieu critique aux utopies": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (93-105)

- MAURON, Alex, "Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine": Denis MÜLLER et René SIMON, *ND*, (Le champ éthique 25), Genève, Labor et Fides, 1993, 107 p. (31-50)
- MÜLLER, Denis et René SIMON (éd.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "Responsabilité"*, (Le champ éthique 25), Genève, Labor et Fides, 1993, 107 p.
- , "L'horizon temporel de l'éthique et le poids de la responsabilité": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (223-235)
- RICOEUR, Paul, "La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas": *Le Messager européen*, 5 (1991), pp. 203-218.
- SEVE, Bernard, "Hans Jonas et l'éthique de responsabilité": *Esprit*, 10 (septembre 1990), pp. 72-88.
- , "La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (107-125)
- SIMON, René, *Éthique de la responsabilité*, (Recherches morales. Synthèse), Paris, Cerf, 1993, 354 p. (167-210)
- , "Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur": Denis MÜLLER et René SIMON (éd.), *ND*, *Hans Jonas et le principe "Responsabilité"*, (Le champ éthique 25), Paris Cerf, 1993, 107 p. (101-107)
- , "Responsabilité et fragilité": *SRETM*, 186 (1993), pp. 137-142.
- THÉVOZ, Jean-Marie, "Génération présentes, générations futures, quelles priorités?": Denis MÜLLER et René SIMON (éd.), *ND*, (Le champ éthique 25), Paris, Cerf, 1993, 107 p. (73-84)
- VOLPI, Franco, "«Le paradigme perdu»: l'éthique contemporaine face à la technique": HOTTOIS, Gilbert (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (163-179)
- WEYEMBERGH, Maurice, "«Before Virtue and after Virtue»": Gilbert HOTTOIS (éd.), *AFEC*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, 250 p. (181-204)

### 3. Responsabilité et éthique de la responsabilité

- ABEL, Olivier, "La responsabilité incertaine": *Esprit*, 206 (novembre 1994), pp. 20-27.
- BERTHOUSOZ, Roger, "Pour une éthique de l'environnement, la responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création": *SRETM*, 169 (juin 1989), pp.43-87.

- BOURGEAULT, Guy, *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies médicales*, Bruxelles/Montréal, De Boeck-Wesmael/Les Presses de l'Université de Montréal, 1990, 253 p.
- , "Une éthique de la responsabilité: perspective, repères, jalons": *CRE*, 14 (1990), pp. 97-118.
- , "La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une éthique nouvelle": Rodrigue BÉLANGER et Simonne PLOURDE, *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, 512 p. (70-96)
- , "Vingt années de recherches en éthique et de débats au Québec 1976-1996", *CRE*, 20 (1997), pp. 9-111.
- CADORÉ, Bruno, *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Louvain-la-Neuve/Montréal, Artel/Fides, 1994, 204 p.
- DAUBERCIES, P., "Responsabilité": *Catholicisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1990, cc. 966-969.
- DESROSIERS, René, "Tables des Cahiers de recherche éthique": *CRE*, 20 (1997), pp. 117-144.
- DOMENACH, Jean-Marie, *La responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*, (Optiques Philosophie), Paris, Hatier, 1994, 80 p.
- DRUET, Pierre-Philippe, "Éthique de la responsabilité à l'égard de l'environnement": *Nouvelle Revue Théologique*, 117/5 (septembre-octobre 1995), pp. 654-669.
- GREISCH, Jean, "La responsabilité pour les générations futures: le sens éthique de la transmission": Rodrigue BÉLANGER et Simonne PLOURDE (dir.), *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, 512 p. (243-258)
- HOTTOIS, Gilbert, "Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction": *LTP*, 52/2 (juin 1996), pp. 489-498.
- HUBER, Wolfgang, "Toward an Ethics of Responsibility": *The Journal of Religion*, 73/4 (october 1993), pp. 573-591.
- LENOIR, Frédéric (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, Paris, Fayard, 1991, 272 p.
- MÜLLER, Denis, "L'éthique de la responsabilité face au défi du mal des réalités politiques": *Ethica*, 6/1 (1994), pp. 35-49.
- NIEBUHR, H. Richard, *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, San Francisco, Harper & Row, 1978, 183 p.
- PLOURDE, Simonne, "Urgence planétaire et engagement responsable": *Ethica*, 3/1 (1991), pp. 125-134.
- REY, Alain (direction), "Responsable": *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert 1993 (1992), 2383 p. (1785)

- RICOEUR, Paul, "Postface": Frédéric LENOIR (dir.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, Paris, Fayard, 1991, 272 p. (247-270)
- , "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique": *Esprit*, 206 (novembre 1994), pp. 28-48.
- , *Le Juste*, (Philosophie), Paris, Éditions Esprit, 1995, 221 p.
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, (Philosophie), Paris, Éditions Esprit, 1995, 115 p.
- ROUX, François, *L'éthique. Quelques repères. Recherche des anciens aux contemporains*, Saint-Étienne, Éd. Economica, 1994, 322 p.
- SCHWEIKER, William, "Radical Interpretation and Moral Responsibility: A Proposal for Theological Ethics": *The Journal of Religion*, 73/4 (october 1993), pp. 613-637.
- SIMON, René, *Éthique de la responsabilité*, (Recherches morales. Synthèse), Paris, Cerf, 1993, 354 p. (167-210)
- , "Responsabilité et consentement en éthique biomédicale": *SRETM*, 186 (septembre-octobre 1993), pp. 123-136.
- , "Vers une nouvelle approche de la responsabilité": *Église et théologie*, 26 (1995), pp. 11-29.
- TANNER, Kathryn, "A Theological Case for Human Responsibility in Moral Choice": *The Journal of Religion*, 73/4 (october 1993), pp. 592-612.
- VACQUIN, Monette (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, (Série Morales 14), Paris, Éditions Autrement, 1994, 287 p.
- VILLEY, Michel, "Esquisse historique sur le mot responsable": *Archives de philosophie du droit*, 22 (1977), Paris, Sirey, pp. 45-58.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, 230 p.

#### 4. Éthique et éthique théologique

- ABEL, Olivier et al., *Quelle place pour la morale ?*, («Habiter»), Paris, DDB, 1996, 139 p.
- AGAZZI, Evandro, *Le bien, le mal et la science*, (Thémis), Paris, PUF, 1996, 277 p.
- BEAUCHAMP, André, "Une éthique nouvelle pour un monde en péril?": *CRE*, 14 (1990), pp. 97-118.
- COUTURE, Denise, *D'une éthique autonome à une éthique prudentielle. Analyse et prolongement éthico-théologique d'Alfons Auer*, Thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1989, 482 p.

- DUREL, Bernard "La création tout entière gémit. Une terre blessée et divisée": *SRETM*, 192 (mars 1995), pp. 93-126.
- FUCHS, Eric, *Comment faire pour bien faire?*, (Le champ éthique 28), Genève, Labor et Fides, 1995, 196 p.
- GAZIAUX, Éric, *Morale de la foi et morale autonome. Controverse entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Louvain, Presses Universitaires, 1995, 545 p.
- HÄRING, Bernard, *La loi du Christ*, Tome 1, Tournai, Desclée & Cie, 1955 (1954), 648 p. (143-154)
- HARTMANN, Klaus, "Qu'est-ce que l'éthique et à quoi prétend-elle?": *Concilium*, 223 (juin 1989), pp. 13-34.
- HÖFFE, Otfried (dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1993 (1986), 371 p.
- KÜNG, Hans et Karl-Josef KUSCHEL (éd.), *Manifeste pour une éthique planétaire*, Paris, Cerf, 1995, 127 p.
- MAESSCHALCK, Marc, "L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne": *Recherches de Science Religieuse*, 84/4 (1996), pp. 541-558.
- MALHERBE, Jean-François, "De la transgression. Les articulations des paliers éthique et mystique de l'autonomie": Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (éd.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, (Héritage et Projet 56), Montréal, Fides, 1996, 406 p. (235-249)
- MÉNARD, Camil et Florent VILLENEUVE (Dir.), *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques*, (Héritage et Projet 55), Montréal, 1995, 342 p.
- MÜLLER, Denis, "La théologie postmoderne constructive et la situation actuelle de l'éthique théologique": Pierre GISEL et Patrick EVRARD (éd.), *La théologie en postmodernité*, (Lieux théologiques), Genève, Labor et Fides, 1996, 490 p. (213-228)
- , "Autonomie et théonomie. Le projet d'une généalogie critique de l'éthique théologique": *SRETM*, 200 (mars 1997), pp. 39-60.
- NEUSCH, Marcel, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, (Le christianisme et la foi chrétienne 4), Paris, Desclée, 1985, 304 p.
- , *Les rivages de l'homme*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1995, 174 p.
- PAREYDT, Luc, "La morale dans tous ses états": *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 144 (15 mai 1994), pp. 3-7.
- PINCKAERS, Servais, *Les sources de la morale chrétienne*, (Études d'éthique chrétienne), Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1985, 523 p.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990, 425 p.

- SIMON, René, *Morale. Philosophie de la conduite humaine*, Paris, Beauchesne, 1961, 290 p.
- , *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Seuil, 1974, 223 p.
- , *Éthique de la responsabilité*, (Recherches morales. Synthèse), Paris, Cerf, 1993, 354 p. (167-210)
- VALADIER, Paul, *Éloge de la conscience*, (Esprit), Paris, Seuil, 1994, 269 p.

### 5. Gadamer, herméneutique et prudence

- ACHACHE, Gilles (dir.), *La prudence. Une morale du possible*, (Série Morales 20), Paris, Éditions Autrement, 1996, 185 p.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, 192 p.
- BERNSTEIN, Richard J., *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, 284 p.
- COUTURE, Denise, *D'une éthique autonome à une éthique prudentielle. Analyse et prolongement éthico-théologique d'Alfons Auer*, Thèse de Doctorat, Université de Montréal, 1989, 482 p.
- DOUCET, Catherine et Benoît MILLER, "Savoir et non-savoir socratiques", texte dactylographié produit dans le cadre du Séminaire: *THL 6510 "Théologie morale - Questions fondamentales"* dirigé par la professeure Denise COUTURE, Université de Montréal, 15 mars 1996, 4 p.
- FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, (Cogitatio fidei 182), Paris, Cerf, 1994, 534 p.
- GADAMER, Hans-Georg, "Le Savoir pratique": *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994 (1930), 175 p. (148-173)
- , *L'éthique dialectique de Platon*, (Le génie du philosophe), Arles, Actes Sud, 1994 (1931), 324 p.
- , *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre FRUCHON, Jean GRONDIN et Gilbert MERLIO, (L'ordre philosophique), Seuil, Paris, 1996 (1960), 534 p.
- , *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, (Bibliothèque philosophique), Paris, Aubier, 1982, 295 p.
- , "L'herméneutique comme philosophie pratique": *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir, textes de H.G. GADAMER et B. WELTE. Essai sur Heidegger et Gadamer* par Fernand COUTURIER, Montréal, Fides, 1990, 211 p. (51-79)



-----, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, (Problèmes & Controverses), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, 175 p.

-----, *La philosophie herméneutique*, (Épiméthée), Paris, PUF, 1996, 259 p.

JEANROND, Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, (Cogitatio fidei 185), Paris, Cerf, 1995, 270 p.

KELLY, Michael, "Gadamer and philosophical ethics": *Man and World*, 21 (1988), pp. 327-346.

LANGLOIS, Luc, "La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et Méthode*": *LTP*, 53/1 (février 1997), pp. 69-87.

SMITH, P. Christopher, "The Ethical Dimensions of Gadamer's Hermeneutical Theory": *Research in phenomenology*, 18 (1988), pp. 75-91.

## 5. Varia

DESTRÉE, Pierre et Jacques DEWITTE, "Avant-propos", *Et ph*, XII/24-25 (1996), pp. 3-7.

FRANKLIN, Ursula, *Le nouvel ordre technologique*, (L'essentiel), Montréal, Bellarmin, 1995 (1990), 176 p.

LEFEBVRE, Solange, "Le défi des générations": *Revue Notre-Dame*, (décembre 1997), pp. 1-13.

## ANNEXE

## ANNEXE 1

### Glossaire des éthiques mentionnées<sup>1</sup>

<b>Éthique de l'autonomie</b> Elle vise la liberté de la personne qui décide elle-même des règles auxquelles elle veut se soumettre.
<b>Éthique de conviction</b> Elle exige que l'action se réalise en fonction de grands principes.
<b>Décisionnisme</b> Le décisionnisme est compris comme un acte irréductible, purement volontariste.
<b>Dialectique platonicienne</b> Méthode consistant à confronter une proposition plausible et une contreproposition également plausible, afin de dépasser la fixation dogmatique sur l'une ou sur l'autre proposition
<b>Éthique de la discussion</b> C'est une théorie développée par K.O. Apel et J. Habermas pour fonder les prétentions éthiques qui permettent une résolution rationnelle des conflits. L'éthique de la discussion accorde une place transcendantale à la capacité de trouver des solutions consensuelles.
<b>Éthique herméneutique</b> Elle pose la priorité de l'expérience historique sur la déduction abstraite.
<b>Éthique de la responsabilité</b> Cette éthique exige que l'on n'agisse pas seulement en fonction de grands principes, mais en considérant en premier lieu les conséquences prévisibles des décisions prises et des processus engagés.
<b>Éthiques traditionnelles</b> Ces éthiques sont celles qui ont guidé les choix éthiques des occidentaux jusqu'à nos jours.
<b>Morale naturelle</b> Morale qui cherche sa légitimité dans l'univers englobant, donc dans une soumission aux lois et aux règles qui le régissent "naturellement".
<b>Prudence</b> Aristote la définit comme une disposition pratique accompagnée de règle vraie concernant ce qui est bon et mauvais pour l'homme

<sup>1</sup> La plupart des définitions sont puisées dans le: *Petit Dictionnaire d'Éthique*, Otfried HÖFFE (dir.), Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires, 1993 (1986), 371 p.

## REMERCIEMENTS

L'auteur tient à remercier sa directrice de recherche, Madame Denise Couture, pour sa disponibilité, son respect et les conseils prodigués tout au long de ce mémoire. Il adresse également des remerciements au Père Abbé et aux frères de sa communauté monastique qui lui ont donné le temps nécessaire pour exécuter ce travail et, plus particulièrement, au Frère Sylvain qui a bien voulu relire le texte à chacune des étapes de la rédaction.