

Université de Montréal

L'écologie : réponse à la crise de sens?
Le défi philosophique de la crise écologique selon la perspective de Hans Jonas

Par
Steve Fyfle

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire court présenté à la faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade

Maître ès art (M.A.)

en Philosophie
option enseignement au collégial

Août 2009

© Steve Fyfle, 2009

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

L'écologie : réponse à la crise de sens?
Le défi philosophique de la crise écologique selon la perspective de Hans Jonas

présenté par
Steve Fyfle

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin, Départ. Philosophie
directeur de recherche

M. Frédéric Bouchard, Départ. Philosophie
membre du jury

M. Christian Nadeau, Départ. Philosophie
membre du jury

RÉSUMÉ

La plupart des philosophes s'entendent aujourd'hui pour affirmer qu'il y a une crise de sens en Occident. J.-F. Mattéi l'a démontré sans équivoque dans son ouvrage intitulé *La crise de sens* (2006). Selon lui, la crise se traduirait par cinq aspects: crise spirituelle, crise religieuse, crise de l'art, crise économique et finalement, crise de la culture. À notre avis, cela est exact, mais incomplet, car Mattéi néglige d'évoquer la crise la plus importante : la crise écologique. L'argument qui nous amène à en postuler la plus haute importance est simple : s'il n'y a plus d'environnement favorable au maintien de la vie humaine, c'est la fin de l'humanité. L'aspect environnemental de la crise ne peut donc pas être occulté de la réflexion concernant son ensemble, car pour nous, elle est l'occasion d'un questionnement philosophique appelé à répondre à cette crise. Dans un livre intitulé *Écologie, éthique et création* (1994), Dominique Jacquemin nous oriente en ce sens en y posant les trois questions suivantes : 1. *Est-il possible de qualifier éthiquement ce à quoi nous convie aujourd'hui la préoccupation écologique?* 2. *Quel rapport au monde et à l'avenir la préoccupation écologique est-elle à même d'instaurer?* 3. *Quelles sont les possibilités pour que la démarche écologique devienne un lieu éthique à même d'instaurer un rapport homme-nature dans le présent et l'avenir?* Ainsi, le questionnement que soulève la crise écologique amène à réfléchir sur le sens et la finalité de la vie humaine et sur la conception même de l'être humain dans son rapport au monde.

Le propos de ce mémoire est de répondre à ces dernières questions en nous inspirant des principes éthiques mis en avant dans *Le Principe Responsabilité* (1990) de Hans Jonas, et cela, dans le but d'en faire ressortir sa pertinence face au défi environnemental actuel. En d'autres termes, nous tâcherons de répondre à la question suivante : *Pour la société actuelle et son prolongement, quels sont les aspects les plus pertinents de la thèse de Hans Jonas (1903 – 1993) dans son Principe Responsabilité (1990) concernant la résolution de la crise de sens?* À cette fin, le mémoire comporte deux chapitres dont le premier, qui forme le cœur du mémoire, comporte trois parties principales liées aux trois questions posées précédemment. Le deuxième et dernier chapitre comporte premièrement une analyse critique du *Principe responsabilité* et par la suite son appréciation critique.

Méthodologiquement, nous entendons éclairer la nécessité de la responsabilité éthique face à la crise écologique en mettant l'accent sur les thèmes de l'altérité et de la solidarité. C'est de cette manière que nous espérons montrer que la crise écologique actuelle ouvre des avenues possibles à la résolution, au moins partielle, de la crise de sens à laquelle nous sommes actuellement confrontés.

MOTS CLÉS : ÉTHIQUE, ENVIRONNEMENT, ÉCOLOGIE, ONTOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE, FINALITÉ, POSITIVISME, TECHNOLOGIE, NATURE.

RÉSUMÉ ANGLAIS

Most philosophers agree today that there is a crisis of meaning in the Western world. J.-F. Mattei, for example, in *La crise de sens* (2006), unequivocally demonstrates this. According to him, this crisis has five dimensions: spiritual, religious, artistic, economic, and finally, cultural. This is true in my view, although incomplete, because Mattei does not address the most important crisis: the ecological crisis. The argument that leads me to postulate the utmost importance of this ecological crisis is simple: if the environment is no longer able to sustain human life, humans cease to exist. The environmental aspect of the crisis can thus not be subtracted from a reflection on the overall crisis since, in my view, it offers an opportunity for a philosophical questioning to address this crisis. In the book entitled *Écologie, éthique et création* (1994), Dominique Jacquemin orients us in this direction by raising the following three questions : 1. *Is it possible to frame our ecological concerns in ethical terms?* 2. *How can ecological concerns affect our relationship with the world and with the future?* 3. *How can the present ecological reflection establish an ethically viable link between man and nature, both now and in the future?* The questions raised by the environmental crisis thus lead us to think about the meaning and the finality of human life and also about the concept of human beings in their relationship to the world.

The purpose of this memoir is to address these questions by finding inspiration in the ethical principles outlined in *The Imperative of Responsibility* (1979, English 1984) by Hans Jonas (1903 – 1993), in order to bring out their relevance for the current environmental challenge. In other words, I will answer the following question: *In today's society and for the future, what are the most important aspects in Hans Jonas' book on "The Imperative of Responsibility" with regards to the resolution of the crisis of meaning?* To accomplish this, the memoir is divided in two chapters. The first is the body of the memoir which contains three main parts related to the three questions raised above. The second and final chapter contains an initial critical analysis of *The Imperative of Responsibility* followed by an appreciation by Hans Jonas.

Methodologically, I intend to shed light on the need for ethical responsibility in face of the ecological crisis by focusing on the themes of otherness and solidarity. In this way, I hope to show that the ecological crisis opens up possible avenues for the resolution, at least in part, of the crisis in meaning we are now facing.

KEY WORDS : ETHICS, ENVIRONMENT, ECOLOGY, ONTOLOGY,
METAPHYSICS, FINALITY, POSITIVISM, TECHNOSCIENCE, NATURE.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
RÉSUMÉ ANGLAIS	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 – LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ	5
1.1 – La problématique jonassienne.....	7
1.1.1 – La transformation de l’agir humain.....	8
1.1.2 – La technique et l’homme.....	10
1.1.3 – Le devoir-être de l’homme.....	12
1.2 – La fondation de l’impératif d’avenir.....	15
1.2.1 – Un savoir prévisionnel	16
1.2.2 – L’obligation de l’avenir	17
<i>α) La nécessité de la métaphysique.</i>	17
<i>β) Être devoir et fins</i>	20
1.2.3 – La finalité de la nature et l’ontologie	21
<i>α) Ontologie et méthodologie</i>	21
<i>β) La finalité de la nature et la conception de l’homme.</i>	23
1.3 – La théorie de la responsabilité et ses enjeux	26
1.3.1 – Deux orientations possibles de la responsabilité, le passé et le futur.....	26
1.3.2 – L’objet de la responsabilité pour l’avenir	27
1.3.3 – Les modèles de la responsabilité.....	30
1.3.4 – L’application, l’avenir menacé et l’idée de progrès.....	32
<i>α) La critique de l’idéal de la modernité.</i>	33
<i>β) L’utopie marxiste comme leurre</i>	34
<i>γ) La politique jonassienne</i>	37

CHAPITRE 2 – CRITIQUE ET APPRÉCIATION DU « <i>Principe responsabilité</i> »	40
2.1 – Critique de la fondation de l’impératif d’avenir	40
2.1.1 – Ontologie et métaphysique.....	40
2.1.2 – Finalité et évolution	43
2.2 – Critique du principe responsabilité et de son application	45
2.2.1 – La préservation de l’être-tel de l’homme	46
2.2.2 – L’heuristique de la peur	47
2.2.3 – La responsabilité	49
2.2.4 – L’incertaine politique de Jonas	51
2.3 – Appréciation critique du Principe responsabilité	53
CONCLUSION.....	56
BIBLIOGRAPHIE	59
a) Œuvres de Hans Jonas.....	59
b) Littérature secondaire sur Jonas.....	59
c) Littérature philosophique concernant le défi écologique.....	60

DÉDICACE

À mon oncle Claude
qui a toujours su éveiller
en moi le questionnement

REMERCIEMENTS

L'auteur tient à remercier son directeur de recherche, Monsieur Jean Grondin, pour les précieux conseils prodigués à son égard à plusieurs reprises pendant l'élaboration de ce mémoire. Il tient aussi à remercier son épouse Tanya qui a su s'armer de patience tout au long de la rédaction de ce dernier. Il adresse également des remerciements fraternels à David Martinez, pour son encouragement tout au long de la rédaction du mémoire et pour la lecture qu'il a effectuée à chacune des étapes de son élaboration.

INTRODUCTION

Il est sans conteste que depuis la fin des années 1960, nous assistons en Occident à un renouveau du questionnement éthique. Cet engouement pour la réflexion morale provient de facteurs complexes ayant pour origine différentes intentions et perspectives philosophiques. En effet, elles dépendent en grande partie de ceux qui l'interprètent, car, comme nous le rappelle Gilbert Hottois, il est possible d'y voir « tantôt l'expression d'une responsabilisation consciente plus grande des individus et des collectivités (...), tantôt la résurgence de convictions communautaires absolutistes inspirées par l'angoisse, bien plus que par le souci de l'exercice responsable de la liberté »¹.

Dans ce contexte, le poids de ce renouveau moral et éthique par rapport à celui du développement de la technique et des sciences est difficile à cerner, mais une chose est certaine : la civilisation technicienne se globalise de plus en plus et elle entraîne avec elle l'abolition de plusieurs aspects de la morale traditionnelle qui répondait jadis adéquatement à la condition de l'homme qui était somme toute relativement simple. La démocratisation du pouvoir technicien amène désormais une myriade de problèmes n'ayant pas de solution unique et par conséquent, elle engendre dans nos sociétés un pluralisme sans précédent. La problématique n'est donc plus uniquement éthique, mais également politique, car il s'agit alors de départager ce qui appartient, d'une part, à l'espace public et laïc et, d'autre part, aux convictions personnelles et communautaires d'ordre moral ou religieux.

Ainsi, les problèmes créés par les technosciences ne se posent pas uniquement en termes symboliques ou idéologiques, car ces technosciences, comme le souligne Hottois, constituent une pratique physique qui concerne « radicalement l'essence et l'existence de l'humanité »². En effet, faire de la recherche technoscientifique et en appliquer les fruits est une chose tout à fait différente du droit à la liberté de penser, de croire ou de s'exprimer selon ses convictions. À ce titre, la tâche de la philosophie est

¹ HOTTOIS, G. « Introduction », à *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. Engelhardt*, HOTTOIS G., Paris, Vrin, 1993, p. 11.

² *Idem*, p. 12

de se dégager de sa perspective idéaliste qui soutient essentiellement une approche symbolique de la condition humaine et qui est par conséquent réfractaire à la portée ontologique de la technoscience. C'est ce que tente de faire Hans Jonas (1903-1993) dans son ouvrage paru en 1979 intitulé *Le principe Responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*³. Dans cet ouvrage, comme nous le verrons dans ce mémoire, Jonas questionne la technoscience avec une radicalité qui l'amène à une nouvelle réflexion éthique comportant une incertitude essentielle. À ce sujet, Hottois soutient justement que :

« contrairement à ce que peuvent croire les adeptes de telle ou telle religion ou idéologie qui attendent le salut du monde de l'observance et de l'imposition universelles de leur morale, ce qui est réellement en jeu dans l'affairement éthique contemporain, c'est l'éthicité, la valeur de l'éthique, ses conditions de possibilité et de validité, ses fonctions, ses limites, ses tentations, ses illusions, ses ambivalences, ses ambitions et ses outrances »⁴.

Évidemment, de façon générale, et dans les hôpitaux de manière plus particulière, la question éthique continue d'être débattue entre certaines morales traditionnelles, d'un côté, et les avancées technoscientifiques et médicales, de l'autre; mais en réalité, comme le souligne encore une fois Hottois, la question fondamentale d'un point de vue philosophique est plutôt de se demander s'il est « légitime de limiter *a priori* et absolument la libre disposition et le libre développement du possible technoscientifique *au nom de ...* »⁵. Hottois n'ajoute rien après « au nom de » pour signifier « qu'il s'agit bien de la question de la limitation de la puissance non symbolique au nom du symbolique, au nom d'un Nom (...), [c'est-à-dire d'une loi divine] dont la légitimité formelle générale renvoie à la définition théologico-philosophique de l'homme comme le vivant symbolique »⁶.

³ JONAS, H. *Le principe Responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990. Il est à noter que nous utiliserons l'abréviation « PR » pour nos citations ultérieures de cette édition du *Principe Responsabilité*.

⁴ HOTTOIS, *Op. cit.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

De nos jours, sous l'influence du positivisme des technosciences, la perspective religieuse et ses interdits évoqués à la fin du dernier paragraphe sont largement mis en cause, voire désavoués. Mais, il faut tout de même être prudent, car ce n'est pas parce la modernité récuse le dogmatisme et l'autoritarisme qu'il faut à tout prix évacuer toute forme d'interdit. Pour Jonas, c'est de là que vient la nécessité de développer une éthique nouvelle, laïque et universelle qui réfute le réductionnisme sans tomber dans l'interdit théologico-religieux. Pour ce faire, il entreprend dans le *PR*, une réévaluation de l'éthique en général qui l'amène à une refondation de celle-ci à travers l'élaboration d'un système philosophique ayant pour fondement une *métaphysique* d'où sont tirées des conséquences éthiques et politiques, un peu à la manière des philosophies de la période hellénistique. Avoir une telle approche au XXe siècle est une entreprise risquée et d'ailleurs, comme nous le verrons dans le dernier chapitre de ce mémoire, la perspective jonassienne apparaît aujourd'hui aux yeux de beaucoup de philosophes comme archaïque. Malgré cela, l'œuvre maîtresse de Jonas est loin d'avoir été ignorée, car aujourd'hui encore, plus de trente ans après sa sortie, le *PR* fait toujours couler beaucoup d'encre.

Dans le présent mémoire, notre approche sera la suivante. Le premier chapitre, qui forme le cœur de ce mémoire, présentera l'essentiel de la thèse du *PR* de Jonas. Nous avons divisé ce chapitre en trois parties distinctes s'intitulant : 1) *La problématique jonassienne* – 2) *La fondation de l'impératif d'avenir* – 3) *La théorie de la responsabilité*. Comme nous le verrons, ces trois parties font respectivement échos aux trois questions de Jacquemin énoncées au sujet des grands défis éthiques que pose aujourd'hui la question écologique : 1. *Est-il possible de qualifier éthiquement ce à quoi nous convie aujourd'hui la préoccupation écologique?* – 2. *Quel rapport au monde et à l'avenir la préoccupation écologique est-elle à même d'instaurer?* – 3. *Quelles sont les possibilités pour que la démarche écologique devienne un lieu éthique à même d'instaurer un rapport homme-nature dans le présent et l'avenir?*⁷

⁷ JACQUEMIN D. *Écologie Éthique et Création. De la monde verte à l'éthique écologique*, Louvain-la-Neuve, Artel; Montréal, Fides, 1994, p. 125.

Après avoir présenté l'essentiel du *PR* en prenant comme fil conducteur ces trois questions, le but du troisième et dernier chapitre sera d'en critiquer la thèse et d'en évaluer la validité. À cette fin, ce chapitre comprendra à son tour trois sections dont la première sera consacrée à la critique de la fondation de l'impératif d'avenir. La deuxième aura pour but la critique du concept même de responsabilité. Finalement, la dernière présentera notre appréciation du *PR* par rapport à ces différentes critiques.

CHAPITRE 1 – LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ

Les origines de la crise environnementale sont complexes et multifactorielles et leurs analyses dépassent largement le cadre de ce mémoire. Néanmoins, il importe de souligner qu'elles sont directement en rapport avec les représentations du soi et du monde qui ont préoccupé l'être humain à toutes les époques et à travers toutes les cultures. À ce titre, la tradition occidentale ne fait pas exception, car dès les premiers balbutiements de la philosophie ancienne, nous retrouvons des réflexions concernant le rapport homme-nature. Toutefois, à cette époque tout autant qu'au Moyen-Âge, ce rapport n'était pas particulièrement problématique, car le *pouvoir* de l'homme sur la nature était limité et par conséquent, celle-ci n'était aucunement menacée.

Ce n'est qu'au cours du XXe siècle que le pouvoir de l'homme sur la nature devint réellement problématique pour lui-même. Évidemment, d'un point de vue conceptuel, cela a été préparé au début la modernité, entre autres, à travers les pensées de Descartes et Bacon qui stipulaient respectivement que l'homme devait être « maître et possesseur de la nature »⁸ et qu'il se devait « d'étendre l'empire et la puissance du genre humain tout entier sur l'immensité des choses »⁹. La première étape de cet aspect du projet de la modernité fut accomplie avec la révolution industrielle au XIXe siècle, mais le point le plus marquant de ce pouvoir de l'homme sur la nature ne fut atteint qu'au milieu du XXe siècle avec la Deuxième Guerre mondiale et l'avènement de la bombe atomique : Hiroshima. Depuis lors, le pouvoir technique est devenu d'une telle ampleur que l'homme possède désormais la capacité de s'autodétruire et d'emporter une grande part de la nature avec lui. Pour Jonas, la réflexion éthique doit donc porter sur la maîtrise qu'il faut développer face au pouvoir de l'être humain sur la nature, car, dit-il, « sa promesse [du pouvoir] a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse »¹⁰.

⁸ DESCARTES R. *Discours de la Méthode*, AT, VI, 62, 7.

⁹ BACON, F. *Novum Organum*, Œuvres du Chancelier Bacon, Paris, éd. Buchon, 1840, t. I, § 129. Cité par TINLAND, F. « L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature », in *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. Engelhardt*, Op. cit., p. 62.

¹⁰ PR, p. 193.

Dans le premier chapitre du *PR* qui s'intitule *La transformation de l'essence de l'agir humain*, Jonas démontre avec rigueur que les éthiques antérieures ne tiennent plus devant cette nouvelle réalité. Il convient donc d'étudier avec attention ce premier chapitre dans une première section ayant pour titre *La problématique jonassienne* afin de répondre à la première question de Jacquemin : *Est-il possible de qualifier éthiquement ce à quoi nous convie aujourd'hui la préoccupation écologique?* Ce questionnement nous orientera alors sur le thème de la *responsabilité*, car se questionner sur l'agir humain ouvre la possibilité de s'interroger sur la responsabilité relative aux conséquences de cet agir.

Dans un second temps, nous nous attarderons à la fondation métaphysique du principe responsabilité dans une section intitulée *La fondation de l'impératif d'avenir* qui correspond au deuxième et troisième chapitre du *PR*. C'est à partir de cette réflexion de Jonas que nous tenterons de répondre à la seconde question de Jacquemin portant sur notre *rapport au monde*. Dans cette section, nous aborderons le thème de l'altérité, car se demander « *Quel rapport au monde et à l'avenir la préoccupation écologique est-elle à même d'instaurer?* », c'est aussi se questionner sur les conséquences actuelles et futures de notre relation avec autrui et avec la nature.

Enfin, nous analyserons la théorie de la responsabilité de Jonas dans une dernière section intitulée *La théorie de la responsabilité et ses enjeux* qui correspond aux quatrième, cinquième et sixième chapitres du *PR*. Dans cette section, nous répondrons à la troisième et dernière question de Jacquemin, c'est-à-dire : *Quelles sont les possibilités pour que la démarche écologique devienne un lieu éthique à même d'instaurer un rapport homme-nature dans le présent et l'avenir?* À l'aide de ce questionnement, nous discuterons alors du lien qu'il est possible d'effectuer entre la responsabilité, l'altérité et la solidarité.

1.1 – La problématique jonassienne

Les rapports que l'être humain entretient avec lui-même et avec la nature ont été radicalement transformés par le développement technoscientifique. Pour Jonas, l'action de l'homme comporte maintenant une portée collective que les éthiques antérieures ne pouvaient aucunement prendre en compte. Cette action de l'homme, il la compare à la figure symbolique du « Prométhée définitivement déchaîné »¹¹, celui d'une société technicienne qui est aux prises avec ses propres succès technoscientifiques et qui est liée aveuglément à ceux-ci à travers un développement sans borne. Dans la préface du *PR*, Jonas exprime cela dans les termes suivants :

« La thèse liminaire de ce livre 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. »¹²

Aux yeux de Jonas, la menace de la civilisation technicienne ne pèse pas uniquement sur la nature comprise comme écosystème et sur l'être humain qui en dépend, mais également sur la nature même de l'homme. Pour lui, cela veut dire que l'espèce humaine est elle-même devenue objet de la technoscience. Dans cette perspective, l'humanité se trouve alors devant une toute nouvelle réalité qui rend nécessaire la fondation d'une nouvelle éthique, car la condition humaine, donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses n'est plus établie pour toujours, contrairement à ce que soulignait jadis toute éthique traditionnelle¹³. Toujours en ce sens, en raison de la complexité de la technoscience et de ses aboutissements, la morale classique qui affirmait que « ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté »¹⁴ ne tient plus. Ainsi, pour Jonas, devant la menace technologique, la portée de l'agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine n'est plus du tout

¹¹ *PR*, p. 13.

¹² *Ibid.*

¹³ *PR*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*

étroitement définie comme c'était le cas auparavant¹⁵. La question initiale de Jonas est donc de se « demander en quel sens la technique affecte la nature de notre agir »¹⁶, c'est-à-dire la différence radicale du rapport de l'homme à la technique dans les Temps modernes et l'époque industrielle. De toute évidence, ce questionnement de Jonas permet de répondre à la première question de Jacquemin, car c'est dans la mesure où cette différence sera définie qu'il sera *possible de qualifier éthiquement ce à quoi nous convie aujourd'hui la préoccupation écologique*.

1.1.1 – La transformation de l'agir humain

Pour Jonas, comme le souligne Robert Theis dans son ouvrage récent *Hans Jonas, habiter le monde* (2008), les technosciences développées depuis la fin du XVIIIe siècle sont caractérisées par leurs aspects dynamiques et collectifs¹⁷. Dynamiques parce qu'elles sont intrinsèquement liées au *concept de progrès* lui-même caractérisé par de multiples rapports de va-et-vient entre la recherche et l'expérimentation, et collectifs, à cause de la communication scientifique et technique que cela nécessite. En effet, à travers les échanges réciproques entre la science et la technique, il y a toujours quelque chose de nouveau à préciser et à découvrir et de cela, découle la nécessité de développer des technologies toujours de plus en plus complexes. Pour Jonas, cette dynamique apparaît alors comme un cercle vicieux, car, selon lui, les solutions appliquées aux problèmes résolus par les technosciences engendrent d'elles-mêmes d'autres problèmes encore plus complexes à résoudre¹⁸ : « La dialectique qui règne ici, celle d'un progrès qui a besoin de créer de nouveaux problèmes afin de résoudre ceux qu'il a produits lui-même »¹⁹.

Dans cette perspective, comme la problématique des gaz à effet de serre (GES) en témoigne, la maîtrise de l'homme sur la nature s'avère être une menace qui s'étend désormais à l'échelle de la planète. Les rapports que l'être humain entretient avec lui-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *PR*, p. 18.

¹⁷ THEIS R. *Jonas : Habiter le Monde*, Paris, Michalon, 2008, p.58. L'auteur se base sur deux articles de Jonas : « Toward a Philosophy of Technology » in *Hasting Center Reprort* 9/1, 1979 et « Technology as Subject for Ethics », in *Social Research* 49/4, 1982.

¹⁸ *PR*, p. 169.

¹⁹ *PR*, p. 245.

même et avec la nature sont donc radicalement transformés par le développement des technosciences.

« Par les effets elle [la vulnérabilité de la nature] fait apparaître au grand jour que non seulement la nature de l'agir humain s'est modifiée *de facto* et qu'un objet d'un type entièrement nouveau, rien de moins que la biosphère entière de la planète, s'est ajoutée à ce pour quoi nous devons être responsables parce que nous avons le pouvoir sur lui. »²⁰

L'homme doit donc réfléchir à sa propre représentation comme facteur causal de la menace que subit actuellement la nature dans son ensemble et ainsi prendre conscience de la transformation fondamentale de son agir par rapport au monde dans lequel il vit.

En effet, selon Jonas, l'éthique se concentrait traditionnellement sur les rapports entre les êtres humains, elle était donc anthropocentrique²¹. Le champ d'action de la morale se limitait alors aux effets directs et immédiats de l'action et « on estimait que l'entité « homme » (et sa condition fondamentale) était constante en son essence et qu'elle n'était pas elle-même un objet de la *technè* transformatrice (art) »²².

Aujourd'hui, il en est tout autrement, car avec la bombe nucléaire, l'homme possède désormais un pouvoir de destruction inégalé qui pourrait le mener à l'anéantissement total. Dans ce contexte, ce qui est le plus inquiétant, c'est que l'agir humain ne se limite plus uniquement aux effets directs et intentionnels de l'action, car celle-ci engendre des effets secondaires souvent cumulatifs et pouvant causer des dommages irréversibles tels que la pollution des océans par les déchets nucléaires ou encore l'accumulation de métaux lourds dans la chaîne alimentaire. Force est donc de constater que dans la perspective de Jonas, les technosciences ont significativement transformé l'essence de l'agir humain et qu'ainsi, elles ne peuvent plus être considérées comme moralement neutres à cause du cercle vicieux qu'elles engendrent.

²⁰ *PR*, p. 24.

²¹ *PR*, p. 22.

²² *Ibid.*

1.1.2 – La technique et l’homme

Pour Jonas, la réalité de la société technicienne nous force à considérer son pouvoir au-delà du domaine de la nature non humaine :

« *L’homo faber* applique [désormais] son art à lui-même et s’apprête à inventer une nouvelle fabrication de l’inventeur et du fabricant de tout le reste. Cet achèvement de son pouvoir de domination qui peut très bien signifier la victoire sur l’homme, cette ultime installation de l’art au-dessus de la nature, provoque l’ultime effort de la pensée éthique qui jamais auparavant n’avait eu à envisager des alternatives faisant l’objet d’un choix, face à ce qui était considéré comme les données définitives de la constitution de l’homme. »²³

Ce passage est extrêmement important pour saisir l’argument de l’oeuvre maîtresse de Jonas, car c’est à la mesure de cette compréhension des technosciences comme menace qu’il justifie la fondation d’une nouvelle éthique capable de sauvegarder l’intégrité même de l’homme dans son essence. Pour Jonas, cette dernière est menacée à travers trois applications des technosciences qui font partie d’une classe qu’il qualifie de « potentiellement la plus néfaste »²⁴, c’est-à-dire la prolongation de la vie, le contrôle du comportement et le génie génétique.

La question de la prolongation de la vie se pose de manière aiguë avec les avancées de la médecine moderne. Ainsi, la mort est quelque chose qui est de moins en moins considéré comme inévitable. Cette nouvelle réalité nous pose différentes questions d’un point de vue éthique. Existe-t-il un droit de mourir? L’acharnement thérapeutique est-il permis? Que faire avec les personnes en perte d’autonomie? Ces dernières questions ne sont que quelques exemples de la problématique générale engendrée par les techniques de prolongation de la vie. Il faut donc, par rapport à cela, comme le dit Jonas, « repenser la signification [de la vie] dans l’espace de décision »²⁵.

La médecine a toujours eu pour but de soigner les malades, mais aujourd’hui les récents développements des sciences biomédicales sont de plus en plus investis dans le

²³ *PR*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *PR*, p. 40.

domaine du contrôle du comportement humain. En effet, l'industrie pharmaceutique est en plein essor; il y a de plus en plus de gens qui prennent de façon régulière des antidépresseurs. On traite aussi les enfants avec des agents chimiques tels que le Ritalin lorsqu'on les considère hyperactifs. Mais au fond, quel est le but de tout cela? Est-ce de soulager l'individu ou bien la société?²⁶ À ce titre, l'attribution d'une déviance de la part de la société ne provient-elle pas d'un jugement de la société elle-même sur le type d'individu qu'elle devrait comporter? Et si cette déviance est considérée principalement comme un problème technique, ceci n'ouvre-t-il pas la porte à la programmation du comportement? Au dire de Jonas, tel est le cas, car :

« (...) chaque fois que nous contournons de cette manière la voie humaine du traitement des problèmes humains et que nous la remplaçons par le court-circuit d'un mécanisme impersonnel, nous avons enlevé quelque chose à la dignité de l'ipséité personnelle et nous avons fait un pas de plus sur le chemin qui mène des sujets responsables à des systèmes de comportements programmés »²⁷.

Des trois aspects énumérés ci-dessus, le plus inquiétant est évidemment celui du génie génétique. En effet, le développement de la génétique est l'illustration par excellence du danger de la technique pour l'homme, car cette science permet actuellement d'envisager la possibilité de modifier le code génétique de l'être humain et du même coup, de porter atteinte à sa propre essence. Par conséquent, ceci ouvre les portes à « amélioration » de l'espèce humaine et aux discriminations, par exemple l'eugénisme. Pour Jonas, cela pose plusieurs questions « qui exigent une réponse avant de nous embarquer pour une destination inconnue »²⁸ et à ce titre, il réitère la pertinence d'une nouvelle éthique à la mesure de ces bouleversements.

²⁶ Dans son édition du 1^{er} février 2008 (p. A1 et A4), *La Presse* rapportait que depuis dix ans, la prescription d'antipsychotiques avait triplé chez les personnes les plus vulnérables, soit les bénéficiaires de l'aide sociale et les aînés. Quant aux antidépresseurs, leur prescription aurait doublé pendant la même période pour l'ensemble de la population. Pour expliquer cette augmentation étonnante, on évoque le fait inquiétant que ces médicaments coûtent moins cher que les relations d'aide qui prennent plus de temps... Cf. Boucher D. « Le principe responsabilité », in *Philo 3, Éthique et Politique*, BOUCHER, D. et AL., Montréal, Beauchemin, 2008, p. 158.

²⁷ *PR*, p. 42.

²⁸ *PR*, p. 43.

1.1.3 – Le devoir-être de l'homme

Aux yeux de Jonas, la nouvelle éthique pouvant faire face à la menace des technosciences doit absolument prendre en compte les effets futurs et irréversibles de celle-ci. Pour lui, il n'est plus possible d'affirmer « *fiat iustitia, pereat mundus* »²⁹, que justice se fasse, même si le monde doit périr, car le monde n'est plus uniquement l'enclave de la Cité, c'est-à-dire un espace renouvelable à l'intérieur d'une *totalité impérissable*. Aujourd'hui, c'est la *totalité impérissable* qui est menacée et ainsi, selon Jonas, la « Cité globale » doit se doter d'une législation qui assure le fait qu'un *monde existe* encore pour les générations futures. Que ce monde *doive* exister, à savoir un monde propice à l'habitation humaine, Jonas l'affirme comme un *axiome universel* aussi plausible et indémontrable que celui qui stipule qu'il est préférable qu'un monde en soi existe plutôt qu'il n'y ait aucun monde³⁰. Mais, selon Jonas, d'un point de vue moral, à cause du fait que c'est une obligation pratique concernant la postérité, cette proposition est complètement différente des impératifs éthiques précédents. Selon lui, la principale différence se situe dans le fait qu'autrefois, *l'homme dans le monde* était une donnée première qui n'était pas questionnée et d'où toute obligation prenait assise. Cependant, toujours selon lui, les choses ont bien changé :

« Désormais elle est devenue elle-même [la présence de l'homme dans le monde] un objet d'obligation – à savoir l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation, c'est-à-dire justement la simple présence de candidat pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique; cela veut dire entre autres préserver le monde physique de manière que les conditions d'une telle présence restent intactes (...). »³¹.

Dans ces propos de Jonas, nous voyons donc se profiler la particularité de l'éthique environnementale, c'est-à-dire que dans celle-ci, contrairement à l'éthique traditionnelle, la sphère de préoccupation dépasse les relations humaines pour faire apparaître un troisième terme qu'est le monde physique³².

²⁹ *PR*, p. 29.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Il est à noter que selon Theis, cette position de Jonas s'expliquerait par une « préoccupation plus fondamentale de nature anti-gnostique ». « Pour la gnose l'homme est étranger au monde qui est dévalué ontologiquement ». Cf. THEIS, *Op. cit.* p. 63.

Évidemment, lorsque Jonas parle d'anciens impératifs éthiques, il fait directement référence à Emmanuel Kant. Kant affirme ce qui suit dans son impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle »³³. Pour Jonas, le « que tu puisses », c'est-à-dire la dimension impérative du précepte moral relève uniquement de la raison et de sa non-contradiction avec elle-même. À ce titre, la fondation de la morale n'est pas elle-même morale, mais bel et bien logique. De ce fait, l'idée de la destruction potentielle de l'humanité n'implique aucune *autocontradiction*, car logiquement, il n'y a pas de différence entre le sacrifice du présent pour l'avenir et le sacrifice de l'avenir pour le présent; la différence se situe plutôt au niveau de l'effet dans le temps, parce que dans le premier cas, la série subsiste tandis que dans le second, elle s'estompe³⁴. Ainsi, le fait que l'humanité *doive continuer* est d'un autre ordre; Jonas parle d'un « commandement venant du dehors (...), d'une tout autre espèce qui en dernière instance ne peut être fondé que métaphysiquement »³⁵. En d'autres termes, ce commandement stipule que l'être humain doit choisir le « oui » à l'être et le « non » au non-être et c'est en ce sens qu'il doit posséder une fondation métaphysique, car il s'agit d'effectuer une transition entre l'être et le devoir-être³⁶. Cependant, cette transition n'est pas encore démontrée et pour le moment, Jonas ne la tient que pour un axiome indémontrable.

Selon Jonas, le nouvel impératif catégorique correspondant au nouveau type de l'agir humain peut s'énoncer de différentes manières :

« « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou encore pour

³³ PR, p. 30. « Agis selon la maxime qui peut en même temps se transformer elle-même en loi universelle. » Cf. KANT, E. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in « Métaphysique des mœurs I », trad. RENAUT, A., Paris, G-F Flammarion, 1994, p. 118-119.

³⁴ Nous verrons au prochain chapitre qu'ici, Jonas fait une lecture assez étroite de l'impératif kantien. Cf. SÈVE B. « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, 10, 1990, p. 12.

³⁵ PR, p. 30. À ce titre, comme nous le verrons dans le prochain et dernier chapitre, une éthique qui prend en considération l'avenir de l'humanité semble « évidente au sens commun, mais sa fondation métaphysique voir théologique est plus problématique ». Cf. THEIS, *Op. cit.* p. 60.

³⁶ Au risque d'empiéter sur le dernier chapitre, il importe tout de même de signaler que cela « constitue la principale objection adressée à Jonas – (...) [à savoir] celle de la « *naturalistic fallacy* » qui consiste à déduire le devoir-être de l'être ». Cf. THEIS, *Op., cit.*, p.60.

l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement « ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ou encore, formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir » »³⁷

À la lumière de ces formulations, nous voyons bien que pour Jonas, la réflexion sur l'agir humain doit mettre l'accent sur les conséquences futures pour l'humanité, car c'est l'éthique elle-même qui prend en charge l'incertitude de l'avenir. De cette manière, le nouvel impératif n'affirme pas que personnellement nous n'avons pas le droit de risquer notre propre vie, mais plutôt qu'il est interdit de risquer celle de l'humanité, c'est-à-dire que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures³⁸. À ce titre, comme nous le verrons plus loin, l'impératif jonassien s'adresse davantage aux décideurs publics qu'aux simples mortels.

La question initiale de Jonas consiste à se « demander en quel sens la technique affecte la nature de notre agir »³⁹. La réponse à cette question se situe dans le fait que la portée de l'agir humain ne se situe plus uniquement à l'intérieur de l'immédiateté de celui-ci. Aujourd'hui, en réponse à la première question de Jacquemin, la *préoccupation écologique nous convie* à considérer la nature comme objet éthique afin de perpétuer l'existence des générations futures qui certainement en dépendent. Ceci s'exprime à travers le nouvel impératif de Jonas qui stipule, dans sa forme la plus courante, ce qui suit : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁴⁰. Le mot clé de la nouvelle *préoccupation écologique* est donc celui de la *responsabilité* et cette *responsabilité*, pour Jonas, consiste un défi pour l'homme contemporain : « il doit

³⁷ PR, p. 30-31.

³⁸ Par la suite, Jonas ajoute un commentaire assez surprenant pour un philosophe ayant pour but initial de fonder une éthique laïque : il affirme que ce « n'est pas du tout facile, et peut-être impossible sans recours à la religion de légitimer en théorie pourquoi nous n'avons pas ce droit (cf. PR, p. 31) » de choisir le non-être des générations futures. À ce titre, Theis affirme que le PR « déboucherait en définitive, non sur l'éthique, mais sur une forme de théologie de l'histoire » et cela, conséquemment au statut de la nature qui pour Jonas serait, toujours selon Theis, investie par la divinité. Cf. THEIS, *Op. cit.* p. 63.

³⁹ PR p. 18.

⁴⁰ PR, p. 30.

assumer le « oui » dans son vouloir [à l'être] et imposer à son pouvoir le « non » opposé au non-être »⁴¹. Il existe alors deux motifs qui nous conviennent à cette responsabilité : premièrement, un fondement objectif dont le caractère insoutenable est la conséquence de la société technicienne (pollutions, problèmes de santé, réchauffement de la planète, etc.) et, deuxièmement, un fondement subjectif posé pour le moment comme un axiome indémontrable, à savoir la nécessité de pouvoir continuer à vivre ou encore plus fortement, l'interdiction de choisir le non-être.

1.2 – La fondation de l'impératif d'avenir

Pour fonder sa philosophie, c'est-à-dire effectuer le passage de l'être au devoir-être qu'elle nécessite, Jonas s'appuie sur les données actuelles de la biologie, ce qui est, au premier abord, assez étonnant. Mais, ce qui est plus étonnant encore, c'est que Jonas s'appuie sur la théorie de l'évolution pour démontrer qu'il existe une finalité dans la nature, c'est-à-dire que la nature possède en elle-même des fins objectives qui précèdent la subjectivité humaine. Cela apparaît évidemment contradictoire puisque la théorie de Darwin stipule que c'est à partir de la sélection naturelle, un phénomène entièrement aléatoire, que la vie a évolué jusqu'à nous aujourd'hui. La théorie de la sélection naturelle n'a-t-elle pas invalidé toute tentative d'explication téléologique de la nature avec sa perspective mécaniste du développement de la vie? En fait, d'un point de vue strictement scientifique, la question ne se pose plus du tout depuis près d'un siècle et d'un point de vue philosophique, peu nombreux sont les penseurs qui se risquent dans cette voie. Par conséquent, une question fondamentale s'impose : la perspective finaliste de Jonas est-elle soutenable aujourd'hui et si oui, dans quelle mesure? Dans le présent chapitre, nous tâcherons de répondre à cette question en suivant la pensée même de Jonas, sur laquelle nous porterons un regard critique au chapitre suivant.

Ainsi, dans le but de mieux comprendre l'argumentation centrale de Jonas, nous allons, dans un premier temps, analyser l'impératif jonassien dans sa dimension d'avenir. Par la suite, nous allons suivre l'argumentation de Jonas qui l'amène à la nécessité d'une fondation métaphysique de son impératif d'avenir à travers les liens

⁴¹ *PR*, p. 119.

qu'il effectue entre l'être, le devoir et la finalité de la nature. De cette manière, l'essentiel de la démonstration de l'argument jonassien du fondement métaphysique de l'impératif d'avenir sera fait.

1.2.1 – Un savoir prévisionnel

Pour Jonas, le nouvel impératif catégorique, dont la forme la plus courante est « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁴², comporte en lui-même la nécessité de connaître et de prévoir les effets et conséquences de l'agir humain tout autant dans l'immédiat que pour le futur. Cette nécessité constitue, pour Jonas, la première obligation morale⁴³. L'aspect de la connaissance scientifique dans l'éthique jonassienne est quelque chose de très important, car elle concerne ce que nous connaissons du passé et ce que nous pouvons prévoir de l'avenir par rapport aux conséquences néfastes des technosciences. Cela va complètement à l'encontre des éthiques antérieures, dont celle de Kant pour qui, par exemple, la connaissance scientifique ne compte en rien concernant la morale :

« Il n'est point besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce qu'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux » (...) [car l'intelligence commune] « peut espérer y toucher juste tout aussi bien que peut se le promettre n'importe quel philosophe »⁴⁴

Il apparaît donc que, dans perspective kantienne, la capacité de faire le bien ou le mal est inscrite dans la nature humaine et il s'agit d'user du bon sens pour guider notre action réciproque les uns par rapport aux autres. Mais, dans l'optique de Jonas, il est évident que cela ne tient plus, car pour guider son action, l'être humain doit désormais faire appel à des connaissances scientifiques pour prévoir les effets et conséquences de son agir : « Dans ces circonstances, le savoir devient une obligation prioritaire au-delà de tout ce qui était dans le passé revendiquer comme son rôle (...). »⁴⁵. Toutefois, il importe de dire que, d'une part, ces connaissances ne sont pas nécessairement

⁴² PR, p. 30.

⁴³ PR, p. 50. Cité par BOUCHER, *Op. cit.*, p. 159.

⁴⁴ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delbos, 1973, p. 106. Cité par JONAS, PR, p. 23.

⁴⁵ PR, p. 26.

accessibles à tous et que, d'autre part, elles ne sont pas absolues quant à leur capacité prévisionnelle. Selon Jonas, ceci entraîne deux conséquences : la première tient au fait que comme les scientifiques et les responsables politiques en savent plus que le commun des mortels, ils sont alors chargés d'une plus grande responsabilité; la deuxième est que l'incertitude concernant les effets de l'agir humain à long terme doit amener les décideurs, dans leurs actions politiques concernant l'environnement, à considérer le pire des pronostics parmi ceux qu'envisagent les experts, car, pour lui, le mal est plus facile à identifier que le bien.

« Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit (...) 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. »⁴⁶

Cet état de fait engendre donc une incertitude que Jonas récupère à ses fins. En effet, pour lui, il faut prendre conscience du danger que comporte la société technicienne et utiliser le doute que les connaissances scientifiques apportent, sur la fragilité de l'environnement, comme élément de motivation pour un changement en faveur de la préservation de la nature. De cette manière, « plus qu'un simple sentiment naturel, la peur est (...) [alors] érigée en véritable et seconde obligation morale. »⁴⁷, c'est ce que Jonas appelle l'heuristique de la peur et elle a pour but, entre autres, de nous sensibiliser au sort des générations futures.

1.2.2 – L'obligation de l'avenir

a) La nécessité de la métaphysique.

L'éthique traditionnelle basée sur les droits et les obligations réciproques n'est effective que pour ce qui est déjà, mais la dimension de l'avenir dans l'impératif jonassien nous renvoie à une responsabilité envers ce qui n'est pas encore, il n'y a donc

⁴⁶ PR, p. 49.

⁴⁷ PR, p. 51. Cité par BOUCHER, *Op. cit.*, p. 160.

pas de réciprocité par rapport aux générations futures du fait de leur non-existence. Cela est problématique, car comme le dit Jonas :

« La revendication d'être commence seulement avec l'être. Or, c'est précisément à ce qui n'est pas encore que l'éthique cherchée à l'affaire et son principe de responsabilité doit être indépendant aussi bien de toute idée d'un droit que celui d'une réciprocité. »⁴⁸

Pour faire face à cette difficulté, Jonas s'inspire du modèle parental. Il affirme alors que la responsabilité parentale est l'archétype de la responsabilité, car cette responsabilité n'a pas besoin d'être démontrée puisque la nature elle-même nous l'a implantée à travers la fonction de procréation. En effet, au dire de Jonas :

« C'est là l'unique classe que fournit la nature d'un comportement parfaitement désintéressé et de ce fait ce rapport à une progéniture non autonome, donné avec le fait de la procréation lui-même, et non entre adultes autonomes (...) est l'origine de l'idée de responsabilité en tant que telle et sa sphère d'agir qui nous sollicite en permanence est le lieu le plus originaire de son exercice. »⁴⁹

Néanmoins, Jonas affirme que l'exigence de la théorie éthique nous oblige à constater que l'obligation envers les enfants n'est pas la même chose que l'obligation à l'égard des générations futures, même si elles sont toutes deux unilatérales, car en dépit de ce caractère unilatéral, l'obligation parentale découle quand même du principe classique du droit et de l'obligation, à savoir l'obligation de l'auteur à l'égard des droits de sa progéniture.

« Il s'agirait donc ici d'une obligation qui n'est pas l'image inversée du droit de quelqu'un d'autre – si ce n'est le droit du Dieu créateur à l'égard de ses créatures, auxquelles fut confiée la continuation de son œuvre, en même temps que le don de l'existence »⁵⁰.

Cette dernière affirmation nous apparaît quelque peu suspecte dans une perspective contemporaine, mais il n'en est rien pour Jonas, car dans son optique, cela

⁴⁸ *PR*, p. 64.

⁴⁹ *PR*, p. 65.

⁵⁰ *Ibid.*

démontre que le fondement de cette nouvelle responsabilité doit être métaphysique puisqu'il cherche à fonder une éthique laïque et que tous ne possèdent pas la foi en Dieu. Jonas remplace donc la théologie à laquelle tous n'adhèrent pas et dont le soubassement est la foi, par la métaphysique qui elle est universelle puisque, selon lui, elle a toujours été fondée sur la raison⁵¹. Jonas veut donc dépasser l'éthique issue de la théologie pour en fonder une nouvelle prenant assise uniquement sur la raison. Mais, une telle entreprise ne va pas sans risque, car la réflexion métaphysique classique a été assez largement reléguée aux oubliettes depuis le XVIIIe siècle, plus particulièrement depuis la *Critique de la raison pure* (1781) de Kant. À ce titre, Jonas sait qu'il s'expose à une virulente critique de la part des penseurs positivistes de notre époque et c'est pourquoi il s'attaque à leur perspective en attaquant ce qu'il appelle les deux dogmes de notre époque, c'est-à-dire le fait « qu'il n'y ait pas de métaphysique et qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être »⁵². En fait, pour Jonas, affirmer cela est une tautologie puisque cette non-dérivabilité du devoir est une conséquence « dont l'extension qui en fait un axiome général équivaut à l'affirmation qu'aucun autre concept d'être n'est possible »⁵³ en dehors de celui emprunté aux sciences de la nature qui, selon lui, est le plus pauvre concernant l'explication du phénomène de la vie.

Jonas soutient que le second dogme de l'impossibilité de pouvoir tirer un devoir de l'être est invalidé par le premier dogme affirmant qu'il n'y a pas de métaphysique puisqu'il est lui-même métaphysique. Ce premier dogme possède donc son propre *a priori* dont dépend sa validité, à savoir qu'il n'est pas possible d'obtenir de connaissance scientifique à partir d'objets métaphysiques. Or, pour Jonas, il s'agit d'une seconde tautologie puisque « la science a affaire à des objets physiques »⁵⁴; elle ne peut donc rien dire sur la métaphysique. Par conséquent, au dire de Jonas : « Tant qu'il n'est pas décidé que ceci épuise le concept intégral du savoir, le dernier mot sur la possibilité de la métaphysique n'est donc pas encore prononcé »⁵⁵. C'est à partir de cela que Jonas

⁵¹ *PR*, p. 72.

⁵² *PR*, p. 70.

⁵³ *PR*, p. 71.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

postule que le fondement de l'éthique est métaphysique, ou ontologique, puisque son impératif catégorique vise un *devoir-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 »⁵⁶.

β) Être devoir et fins

Ainsi, à travers la dimension ontologique de son impératif catégorique, Jonas s'interroge sur deux questions qu'il considère très différentes : « Que voulons-nous dire quand nous disons de quelque chose que « cela doit être » ? Et (...) si seulement quelque chose doit être plutôt que rien »⁵⁷. La première interrogation se rapporte à un jugement de valeur sur la manière dont *doit être* une chose tandis que la seconde concerne l'existence même de la chose. La réponse à la deuxième question est alors d'un ordre absolu; en effet, elle somme de choisir entre l'être ou le néant, car celui-ci n'admet aucune comparaison par degrés. À ce titre, Jonas soutient qu'il faut affirmer la prééminence de l'être sur le non-être puisque, selon lui, la disparition de l'humanité serait une atteinte au devoir-être de l'homme⁵⁸. Mais, le problème, c'est que le passage de l'être au devoir-être n'a pas encore été démontré. Pour tenter de résoudre ce problème, Jonas considère que cette question de la disparition de l'humanité nous ramène à la fameuse question de Leibniz (1646-1716) : « Pourquoi *il y a* plutôt quelque chose que rien ? »⁵⁹. Pour lui, cette question se résout dans une perspective éthique où c'est la *possibilité de la valeur* qui renvoie au devoir-être.

« La valeur ou le « bien », à supposer qu'une telle chose existe, est l'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (...) – qui fonde

⁵⁶ PR, p. 70. L'idée de l'homme chez Jonas est fort importante parce que pour lui, « 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 (cf. PR, p. 69) ». Cela veut dire pour Jonas que l'impératif d'avenir comporte une obligation double : « en premier lieu que nous avons l'obligation de l'*existence* de l'humanité future (...) [et] en second lieu, il s'agit également de l'obligation de son *être-tel* (cf. PR, p. 66) ». La première obligation inclut celle de la procréation et la seconde celle de la préservation intégrale de la nature humaine telle qu'elle est actuellement.

⁵⁷ PR, p. 73.

⁵⁸ PR, p. 74.

⁵⁹ PR, p. 74.

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 »⁶⁰.

Jonas effectue donc un déplacement de l'être au devoir-être qu'il fonde dans la possibilité de la valeur de l'être. Pour lui, cela veut dire que le simple fait de se demander si l'être en vaut la peine, c'est déjà lui donner de la valeur et par conséquent affirmer la prééminence de l'être sur le non-être. C'est à ce titre que toute la philosophie de Jonas se veut un « oui » à la vie et un « non » au non-être⁶¹. De cette manière, Jonas se positionne en porte-à-faux contre le nihilisme de notre époque en affirmant haut et fort que la valeur existe et qu'en premier lieu, elle se trouve dans la nature, car, pour lui, comme nous le verrons à la prochaine section, celle-ci « cultive des fins »⁶².

1.2.3 – La finalité de la nature et l'ontologie

a) Ontologie et méthodologie

L'argument principal de la fondation de l'impératif d'avenir de Jonas est d'ordre métaphysique, car il passe de l'être au devoir-être par la possibilité de la valeur de l'être, en la posant elle-même comme valeur, par le simple fait qu'il soit possible de se questionner sur ladite valeur de l'être. De plus, il affirme que la valeur se trouve dans la nature puisque celle-ci possède une finalité. Ainsi, pour compléter la fondation de la thèse du principe responsabilité, il nous faut nous tourner vers l'interprétation jonassienne de la nature afin de voir en quoi il y voit une finalité.

À vrai dire, la pertinence de la perspective de Jonas se situe dans le fait que sa philosophie est une philosophie de la biologie, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur une certaine interprétation métaphysique de la théorie de l'évolution qui est actuellement tenue pour un postulat indéniable de toute science biologique. À ce titre, comme Jonas le mentionne dans *The Phenomenon of Life* (1966), il est bien conscient que du point de vue du développement des sciences, c'est le darwinisme qui a complété l'élimination de

⁶⁰ PR, p. 76.

⁶¹ PR, p. 118-119.

⁶² PR, p. 113.

la téléologie de la nature⁶³. Mais, dans la perspective de Jonas, cet évolutionnisme « fonde une partie de son explication sur une prétention métaphysique qui est considérée comme étant une hypothèse scientifique »⁶⁴. En effet, selon Jonas, c'est une chose d'exclure la finalité du cadre explicatif pour des raisons méthodologiques, mais c'en est une autre de l'exclure de l'objet observé; la première ne justifiant pas nécessairement la seconde⁶⁵.

Selon notre propre analyse et comme le souligne Foppa (1993), c'est à partir du clivage cartésien entre la raison et la nature que la finalité a commencé à perdre son droit de cité en science. Dans cette perspective, la nature étant définie comme *res extensa* ne peut alors s'expliquer qu'en termes de cause à effet, et non en termes de cause finale, « car la finalité relève de la *res cogitans* et ce serait de l'anthropomorphisme que de la projeter sur la *res extensa* »⁶⁶. Ainsi, dans un cadre mécaniste, si l'on veut comprendre la nature, il faut la considérer comme étant vide de toutes fins. Contrairement à ce que nous pourrions croire, Jonas ne s'oppose pas à cette démarche mécaniste, tant et aussi longtemps qu'elle reste dans le cadre de méthode de recherche. À vrai dire, ce à quoi il s'oppose, c'est plutôt le fait que la science mécaniste passe subrepticement de la méthode à l'ontologie, car c'est une chose de considérer méthodologiquement qu'une propriété « x » est inexistante dans un objet observé, mais « cela ne veut pas dire que la propriété « x » n'existe pas dans la réalité »⁶⁷.

En adoptant cette position, Jonas réhabilite le discours philosophique comme étant un élément complémentaire de l'explication scientifique : « en réalité, nous affirmons donc à vrai dire rien d'autre sinon que les sciences de la nature ne nous disent pas tout sur la nature »⁶⁸. En effet, selon Jonas, « le biologiste qui ne fait pas la différence entre méthodologie et ontologie devient un « métaphysicien

⁶³ JONAS, H. *The Phenomenon of Life*, New York, Harper and Row, 1966, p. 14. Cité par Carlo Foppa, « L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution » in *Nature et Descendance, Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, MÜLLER D. et SIMON R., Genève, Labor et Fides, 1993, p. 65.

⁶⁴ FOPPA, *Op. cit.*, p.66.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *PR*, p. 106.

réductionniste »⁶⁹, car postuler que la nature ne possède pas de finalité, c'est également faire de la métaphysique. Par contre, si ce biologiste fait la différence entre la méthodologie et l'ontologie, il s'ouvre alors à une conception de l'être qui dépasse la seule explication scientifique pour s'ouvrir à la compréhension du discours philosophique⁷⁰.

β) La finalité de la nature et la conception de l'homme.

Comme nous y avons fait allusion en début de chapitre, Jonas s'appuie sur la théorie de l'évolution pour démontrer que la nature possède une finalité, car selon lui, « l'exclusion de la téléologie n'est pas un résultat inductif, mais un interdit *a priori* de la science moderne »⁷¹. Ainsi, son interprétation de la biologie qui est tout à fait nouvelle n'est pas sans surprendre : Jonas postule la finalité du vivant à partir du métabolisme qui le sous-tend. Pour justifier cela, il affirme qu'il y a une continuité dans le vivant et que la finalité humaine consciente n'est que le résultat d'une finalité inconsciente agissant chez tous les vivants et qui trouve sa plénitude uniquement en l'homme.

« Puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela, l'intérieur muet qui accède à la parole seulement grâce à elle, autrement dit la matière, doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective, ou un de ses analogues. »⁷²

Pour Jonas, de par le principe de continuité, l'action de la subjectivité conduit l'homme à poser l'existence d'un véritable agir au sein de tout le vivant qui ne peut pas se réduire à un simple mécanisme : la matière doit donc posséder de la finalité. D'ailleurs, dit-il, de par la simple fonction de reproduction, la vie elle-même témoigne de cette finalité agissante de la nature⁷³. De cette manière, ce qui est au fondement de l'être, c'est cet

⁶⁹ PR, p. 104. Cité par FOPPA, *Op. cit.*, p. 67.

⁷⁰ « Finalement, il nous semble qu'il y a chez Jonas trois registres herméneutiques différents qui doivent demeurer distincts : il y a d'abord les faits, puis l'explication, et enfin la compréhension. » Cf. FOPPA, *Op. cit.*, p. 67.

⁷¹ JONAS, H., « Note sur l'anthropomorphisme », in *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. par LORIES, D., Paris, de Boeck, 2001, p. 46.

⁷² PR, p. 104.

⁷³ PR, p. 107.

agir du vivant : « être c'est agir, et l'agir de l'être, c'est le métabolisme »⁷⁴ et celui-ci se manifeste ultimement à travers la reproduction.

L'approche de Jonas envers la nature peut donc être considérée comme un *biocentrisme ontologique* qui veut se situer au-delà de toutes les conceptions antérieures telles que le dualisme cartésien ou encore les monismes de la modernité que sont le matérialisme et l'idéalisme⁷⁵. Jonas prétend donc dépasser l'anthropocentrisme, mais cela peut tout de même apparaître contradictoire, car, comme nous l'avons vu précédemment, il place l'être humain au centre de son impératif catégorique. Cependant, comme nous le souligne Bazin, cette contradiction disparaît si nous faisons « la distinction entre anthropocentrisme et anthropomorphisme »⁷⁶. En effet, Jonas « représente le corps humain comme étant le degré le plus élevé de complétude ontologique »⁷⁷, ce qui relève d'une perspective anthropomorphique. Toutefois, il importe de souligner que si l'être humain est le point de départ de la démarche ontologique jonassienne, il ne constitue qu'un moyen en vue d'une fin, car c'est le *métabolisme* qui est au centre de l'être et non l'être humain lui-même. Ainsi, comme le dit Jonas, « nous devons accepter d'être enseignés par le plus élevé, le plus riche relativement à tout ce qui est inférieur »⁷⁸.

La perspective anthropocentrique faible devient alors une condition nécessaire, mais non suffisante au développement de l'éthique chez Jonas, car, comme nous l'avons déjà signalé, pour lui, « l'éthique qui se laisse éventuellement fonder de cette manière ne peut plus s'arrêter à l'anthropocentrisme brutal qui caractérise l'éthique traditionnelle (...) de l'occident »⁷⁹. Jonas établit donc une continuité entre l'être humain et la nature, en s'autorisant d'un anthropocentrisme faible aboutissant à une conception de la nature

⁷⁴ BAZIN, D. *Sauvegarder la nature : Une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007, p. 70. À ce titre, selon Bazin, la perspective de Jonas diffère de celle de Heidegger, car celui-ci « prend position pour une dimension ontologique de l'Être tandis que Jonas insiste sur le métabolisme et la liberté ». Cf. *Ibid.*

⁷⁵ FOPPA, *Op. cit.*, p. 179.

⁷⁶ BAZIN, *Op. cit.*, p. 68.

⁷⁷ *Idem*, p. 68.

⁷⁸ PR, p. 102. Ici, il y a un renversement par rapport à la perspective réductionniste qui postule plutôt l'inverse.

⁷⁹ PR, p. 72. Cité par BAZIN, *Op. cit.*, p. 69.

ayant comme épïcetre le processus biologique qu'est le métabolisme⁸⁰. Il redéfinit alors la place de l'être humain dans son rapport avec la nature et il établit une éthique du concret qui s'inscrit dans la mouvance écologique contemporaine qui tente de « désabsolutiser » l'être humain tout en le gardant au centre de la préoccupation éthique⁸¹.

À la lumière de ce que nous venons de voir, nous pouvons envisager une réponse à la deuxième question de Jacquemin, *Quel rapport au monde et à l'avenir la préoccupation écologique est-elle à même d'instaurer?* Assurément, la question de la fondation de l'impératif d'avenir n'est pas directement liée à cette question, mais c'est l'impératif lui-même à travers sa dimension d'avenir qui nous éclaire en ce sens. La nécessité de l'être humain de faire appel à son savoir afin de prévoir les effets et les conséquences de son agir, pour les générations futures, nous amène désormais à nous questionner sur notre rapport à la nature. À ce titre, il apparaît évident que l'être humain entretient un rapport de dépendance face à cette dernière, cependant, avec l'avènement de la société technicienne, « ce rapport de mutuelle dépendance s'est trouvé négligé et assimilé au seul rapport d'objectivation de la nature »⁸². Comme nous le savons, une telle attitude conduit à une impasse, il faut donc développer un respect pour ce dans quoi nous sommes immergés⁸³, car cela se répercute également sur notre rapport à autrui. La dimension d'avenir de l'impératif conduit ainsi à un questionnement fondamental sur l'altérité, c'est-à-dire sur la relation d'interdépendance qui existe entre les individus et la société par rapport au tout englobant qu'est la nature, et cela, dans une perspective de pérennité. La question de l'altérité est donc capitale dans la thèse de Jonas, car c'est elle

⁸⁰ Ici, il importe de souligner que pour Jonas, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le principe darwinien de l'adaptation des espèces est au fondement de la liberté, car pour lui la perception et l'action d'une entité sur son environnement en sont les moteurs. Dans cette perspective, le métabolisme cellulaire est donc perçu comme la forme la plus élémentaire de la liberté, car la cellule effectue des échanges avec son environnement et se transforme en interaction avec lui tout en étant indépendante de ce substrat avec lequel elle évolue. Cette indépendance entre la forme de la cellule et son environnement est donc à la base de la liberté dont le mouvement, grâce à la perception organique, en est la manifestation. Ainsi, selon Jonas, toutes formes de vie possèdent la liberté, car les cellules ont la capacité de percevoir et d'agir sur leur environnement à travers les échanges qu'elles effectuent continuellement avec lui pour engendrer le mouvement. Cf. JONAS, H. *Évolution et liberté*, Paris, Payot & Rivages, 2004. Également, *PR*, p.111.

⁸¹ C'est à ce titre que plusieurs mouvements aux tendances écocentriques se réclament de lui injustement : « Trop longtemps et injustement catalogué comme le père de la *Deep Ecology*, Jonas s'est vu attribuer la paternité du concept d'*égalité biosphérique*. Or, adopter une telle démarche va directement à l'encontre de la responsabilité. » Cf. BAZIN, *Op. cit.*, p.81.

⁸² JACQUEMIN, *Op. cit.*, p. 131.

⁸³ Jonas parle ici d'une « éthique du respect ». Cf. *PR*, p. 14.

qui introduit « la notion de prospective »⁸⁴ qui mène éventuellement au questionnement politique qui est, selon Jonas, le but ultime de son œuvre maîtresse.

1.3 – La théorie de la responsabilité et ses enjeux

1.3.1 – Deux orientations possibles de la responsabilité, le passé et le futur

Comme nous l'avons démontré précédemment, le nouvel impératif catégorique concerne non seulement l'être humain et la nature dans leur immédiateté, il les concerne également dans le temps pour la sauvegarde des générations futures. Le nouvel impératif de Jonas repose donc sur un fondement ontologique, c'est-à-dire que l'être humain soit! Dans ce qui suit, nous verrons de quelle manière Jonas traduit ce nouvel impératif ontologique en termes de responsabilité.

Pour ce faire, il importe dans un premier temps de définir le concept juridique de responsabilité qui est généralement admis. Selon l'approche juridique, la responsabilité peut être imputée à quelqu'un par rapport à des actes qu'il a posés dans le passé; cette responsabilité est alors une *responsabilité rétrospective*. Ainsi, dans le cas d'un vol de véhicule par un individu qui n'a pas été démasqué sur-le-champ, il faudra prouver après coup que cet individu est bel et bien celui qui a commis le vol et ainsi lui en imputer la responsabilité. L'aspect rétrospectif de la responsabilité est alors expliqué par le fait que le concept de responsabilité comporte en lui-même la réalité que le vol est le résultat d'une action libre posée par l'individu dans le passé. La liberté d'action est donc une caractéristique indissociable de la responsabilité et par conséquent, nous ne pouvons pas imputer la responsabilité à un individu qui n'a rien fait. À ce titre, comme le dit Jonas :

« la « responsabilité » comprise ainsi, ne fixe pas elle-même des fins, mais elle est l'imposition tout à fait formelle sur *tout* agir causal parmi les hommes, exigeant qu'on puisse demander des comptes »⁸⁵.

⁸⁴ JACQUEMIN, *Op. cit.*, p.131.

⁸⁵ *PR*, p. 132.

C'est pourquoi, il considère que la *responsabilité rétrospective* est un concept vide, c'est-à-dire que cette responsabilité ne contraint aucunement l'individu à un agir particulier. Dans cette perspective, le concept de responsabilité est alors seulement « la condition préalable de la morale, mais non encore la morale elle-même »⁸⁶.

Nous voyons ici que le concept de responsabilité rétrospective ne répond pas à l'exigence d'action de l'impératif catégorique de Jonas, car ce nouvel impératif exige une action positive en faveur des générations futures. Le nouveau concept de responsabilité de Jonas est donc d'un ordre prospectif et il stipule que l'individu a des obligations à remplir, c'est-à-dire des gestes particuliers à poser, et cela, quand il se trouve face à des êtres vulnérables qu'il a la possibilité de secourir ou de protéger. Devant cette vulnérabilité, la responsabilité jonassienne est non réciproque et cette asymétrie vient du fait que la responsabilité de *ce qui est à faire* provient de l'objet même de la responsabilité. En effet, pour Jonas, « c'est du « droit à l'existence » et du « devoir-être de l'objet » que découle le « devoir faire » du sujet »⁸⁷. C'est donc l'altérité de l'être dans sa dimension de vulnérabilité qui interpelle le sujet à la responsabilité.

Le nouveau concept de responsabilité acquiert ainsi un contenu déterminé relatif à quelque chose, à savoir les générations futures et, par conséquent, la sauvegarde de l'environnement. Il est alors du devoir de l'être humain de préserver les écosystèmes et de prévoir les effets possiblement néfastes de son action sur ceux-ci. Cette nouvelle *responsabilité prospective* considère alors la dimension historique de l'action, c'est-à-dire que contrairement à la responsabilité rétrospective, elle prend en considération les conséquences futures et lointaines de l'action humaine; elle est donc orientée vers l'avenir.

1.3.2 – L'objet de la responsabilité pour l'avenir

Dans la section précédente, le nouveau concept de responsabilité a été abordé de manière générale dans la perspective de la vulnérabilité actuelle de la nature et de la

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ THEIS, *Op. cit.*, p. 75.

menace qui pèse sur les générations futures. Cependant, nous sommes en droit de nous demander sur quoi porte exactement la *responsabilité* jonassienne : est-ce envers la nature dans sa vulnérabilité ou encore à l'égard des générations futures? En fait, pour Jonas, le premier objet de responsabilité de l'être humain concerne son pouvoir, à savoir sa capacité d'action sur l'environnement et sur lui-même, car c'est ce pouvoir qui engendre actuellement la menace envers la nature. De ce fait, pour Jonas, « la responsabilité est un corrélat du pouvoir de sorte que l'ampleur et le type du pouvoir déterminent l'ampleur et le type de la responsabilité »⁸⁸. Il s'agit alors non seulement d'être imputé d'une responsabilité de même envergure que le pouvoir technicien, mais également d'avoir une responsabilité de nature à répondre à ce pouvoir technicien qui nous menace. Dans cette perspective, la nature de la responsabilité doit se transformer afin que les actes du pouvoir engendrent « le contenu du devoir, (...) [et que celui-ci soit] essentiellement une réponse à ce qui arrive »⁸⁹. Il y a donc chez Jonas une « sorte d'inversion de la pensée morale de Kant, car Jonas soutient en quelque sorte que : « tu peux, donc tu dois! » »⁹⁰. Ainsi, contrairement à Kant, le commandement de l'idéal n'est plus premier, mais ce qui est premier, c'est ce que l'être humain fait déjà par rapport à son pouvoir : pour Jonas, « l'obligation découle du faire »⁹¹. L'homme est donc responsable de ce qui est menacé parce qu'il est en premier lieu responsable de son pouvoir qui est à l'origine de la menace; c'est en ce sens qu'il a une obligation de sauvegarde de la nature et une responsabilité envers les générations futures.

Dans cette perspective, nous voyons bien que « ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir moral, mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir [et à mon pouvoir] et qui exige d'être écouté »⁹². Ce n'est donc pas l'obligation qui est l'objet de la morale, comme c'est le cas chez Kant, mais bel et bien l'altérité de l'autre dans sa vulnérabilité. L'objet de la responsabilité devient alors premier et ainsi, le devoir moral de l'individu se situe à l'extérieur de lui-même. Mais

⁸⁸ *PR*, p. 177.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ BOUCHER, *Op. cit.*, p. 163. Jonas dit plus exactement, « Tu dois, car tu fais, car tu peux ». *Cf.*, *PR*, p. 177.

⁹¹ *PR*, p. 177.

⁹² *PR*, p. 123. Cité par BAZIN, *Op. cit.*, p.63.

dans cette situation, un problème se pose, car pour être en mesure de devenir objet de responsabilité et pouvoir susciter le devoir moral chez le sujet, l'objet doit posséder la capacité de l'interpeller. À ce titre, Jonas signale qu'« on peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin (...) »⁹³. Pour Jonas, la fragilité et la vulnérabilité sont donc des éléments fondamentaux de la prise de responsabilité chez l'individu et pour lui, tout être humain possède la capacité de répondre à cet appel de la vulnérabilité, mais, de par sa volonté, chaque individu est également libre de le faire ou non. Il y a donc un second niveau qui fonde l'agir moral chez Jonas, c'est-à-dire le *côté psychologique* qui demande du sujet une capacité à être affecté par ce qui est vulnérable. Ainsi, comme le souligne Theis, « la *validité* d'une norme qui relève de la raison doit être distinguée de son effectivité qui dépend d'une condition subjective »⁹⁴. Cela se note bien dans les propos de Jonas lorsqu'il affirme que seul le sentiment « peut ébranler la volonté »⁹⁵.

Jonas considère donc que le côté émotionnel de l'être humain entre en ligne de compte quant à l'agir moral, mais l'éthique n'est pas pour autant, selon lui, fondée sur un sentiment : « elle est fondée dans l'être, mais se traduit en acte, sous l'effet du sentiment de responsabilité »⁹⁶. Par là, il s'oppose à Kant pour qui l'agir moral est totalement indépendant des considérations émotionnelles. Pour Jonas, être responsable, c'est accepter le sentiment que suscite en nous ce qui est vulnérable et qui nous oblige à poser des actions envers lui dans le but d'en assurer la conservation actuelle et future. À ce titre, il est possible de refuser de se sentir responsable, il s'agit alors tout simplement de ne pas suivre son sentiment de responsabilité⁹⁷.

⁹³ PR, p. 174.

⁹⁴ PR, p. 74.

⁹⁵ PR, p. 124.

⁹⁶ THEIS, *Op. cit.*, p. 74.

⁹⁷ Par exemple, un père de famille qui dépense sa paie au casino ne suit pas le sentiment que suscite en lui le besoin de ses enfants, il se comporte donc de manière irresponsable. Il est à noter que ce comportement d'irresponsabilité se distingue de la non-responsabilité, car elle refuse la responsabilité tandis que la non-responsabilité est simplement une absence de responsabilité. Cf. BOUCHER, *Op. cit.*, p. 163.

1.3.3 – Les modèles de la responsabilité

Comme nous le savons, « l'archétype intemporel de la responsabilité »⁹⁸ pour Jonas est le modèle parental. À ce modèle, Jonas en ajoute deux autres : la responsabilité politique et la responsabilité professionnelle. Selon lui, ces trois modèles ont en commun de représenter des responsabilités prospectives dont les sentiments suscités par leur objet de responsabilité assurent le lien entre le *devoir-être* et le *devoir faire* du sujet. Pour notre part, nous nous attarderons uniquement aux deux premiers modèles que sont ceux du parent et de l'homme politique.

Dans le *PR*, la responsabilité parentale est proposée comme modèle de responsabilité pour notre temps, car pour Jonas, le nouveau-né est celui qui nous interpelle sans équivoque au devoir-être : « J'estime vraiment strictement qu'ici l'être d'un simple existant ontique inclut de manière immanente et visible un devoir pour autrui »⁹⁹. Pour Jonas, cela veut dire que le paradigme parental est la preuve irréfutable du passage de l'être au devoir-être qui accompagne le fondement téléologique de l'impératif d'avenir. Dans cette perspective, le nouveau-né engendre une responsabilité parentale de par le fait même qu'il advient, car à travers sa vulnérabilité, il interpelle sans conteste au devoir-être qui lui-même renvoie à un devoir-faire de la responsabilité. Pour Jonas, « le devoir-être immanent du nourrisson (...) devient alors le devoir-faire transitoire des autres »¹⁰⁰. Il est donc possible de transposer cette responsabilité paradigmatique du parent envers son enfant dans une responsabilité de l'homme envers l'homme et ainsi, le devoir-être de l'humanité revendique un devoir-faire de la part des êtres humains qui sont déjà présents en ce monde.

De plus, il importe de souligner que la responsabilité parentale comporte un aspect de totalité. En effet, l'obligation parentale à l'égard du nouveau-né ne concerne pas seulement ses besoins corporels immédiats, mais également tout ce qui est en rapport avec son développement et l'épanouissement de toutes ses potentialités, jusqu'au moment de l'âge adulte. Ainsi, il n'est pas possible de se décharger de la

⁹⁸ *PR*, p. 179.

⁹⁹ *PR*, p. 181.

¹⁰⁰ *PR*, p. 185.

responsabilité envers l'enfant sans que celui-ci n'en subisse les conséquences dans son développement. Enfin, pour Jonas, la responsabilité parentale comporte une autre caractéristique qui est à souligner, à savoir l'*avenir* du nouveau-né. Cet avenir qui est inhérent à la responsabilité parentale, Jonas le prend dans un sens particulier où il signifie que le parent doit rendre possible la liberté de l'enfant à prendre sur soi des responsabilités, c'est-à-dire qu'il doit l'éduquer à la responsabilité.

Quant à la responsabilité politique de l'homme d'État, elle n'est pour Jonas que le prolongement de la responsabilité parentale. Il y fait allusion pour mettre l'accent sur la responsabilité de « l'homme envers l'homme »¹⁰¹. En effet, l'homme d'État porte une charge de responsabilité envers la collectivité assimilable à celle du parent envers son enfant, car dans les deux cas, la responsabilité est unilatérale. Cette relation de non-réciprocité met en évidence le fait que le devoir-être de l'objet procède de l'objet lui-même de par sa fragilité par rapport à l'avenir. Pour l'homme politique, la responsabilité est donc de veiller au devoir-être de la société à travers un devoir-faire permettant la pérennité du bon fonctionnement de la société. Pour Jonas, la responsabilité de ceux qui gouvernent comporte donc une dimension d'avenir : « Une des responsabilités de l'art de gouverner consiste à veiller à ce que l'art de gouverner reste encore possible dans l'avenir »¹⁰². Dans notre monde en perpétuel changement, la responsabilité de celui qui gouverne acquiert ainsi une importance capitale, car, pour Jonas, cette dynamique de la société technicienne pourrait nous être fatale : l'homme doit donc être au cœur de la décision politique et la responsabilité qu'elle implique doit absolument être de la même ampleur que le pouvoir technicien qui nous menace.

Jonas comprend la responsabilité prospective comme étant celle de l'*homme envers l'homme* qu'il considère désormais « comme l'archétype de toute responsabilité »¹⁰³ au sens où elle comporte tout autant l'archétype parental que celui de l'homme politique. Il importe de le souligner de nouveau, car pour Jonas, « ce primat de la parenté sujet-objet (...) veut dire entre autres que la relation, quelle qu'en soit

¹⁰¹ *PR*, p. 140.

¹⁰² *PR*, p. 165.

¹⁰³ *PR*, p. 140.

l'unilatéralité en soi dans chaque cas particulier, est pourtant réversible et inclut la réciprocité possible »¹⁰⁴. Cela veut dire que, d'un point de vue global, le caractère non réciproque de la responsabilité du cas particulier est renversé par le fait que moi, je suis responsable de quelqu'un en même temps qu'il y a quelqu'un qui est responsable de moi. À ce titre, nous pouvons donc affirmer avec Paul Ricœur, que pour Jonas : « L'humanité de l'homme est assimilable à une charge confiée »¹⁰⁵. Et comme les deux modèles paradigmatiques présentés ci-dessus l'ont montré, pour Jonas, cette « charge à assumer fait partie de la définition même de l'humanité visée; c'est ainsi que Jonas peut parler de la revendication ontologique de l'idée de l'humanité »¹⁰⁶ : du fait qu'il existe des hommes, il s'en suit qu'il doit en exister ultérieurement.

1.3.4 – L'application, l'avenir menacé et l'idée de progrès

Avant d'aller plus loin concernant l'argumentaire de Jonas dans le *PR*, il importe de revenir sur sa cohérence interne afin d'en saisir exactement le but : l'application politique. La philosophie de Jonas est élaborée en un système philosophique dont les parties entretiennent des liens nécessaires. En effet, la base de la philosophie de Jonas est une interprétation métaphysique de la biologie contemporaine donnant naissance à une ontologie sur laquelle s'appuie sa perspective éthique et politique. Ces dernières sont donc intimement liées, car, pour Jonas, le but du principe responsabilité est de « convaincre les hommes politiques de prendre des mesures de contrôle strictes à l'égard des activités technoscientifiques »¹⁰⁷. À ce titre, l'impératif jonassien s'adresse davantage aux décideurs publics qu'aux simples mortels, car, selon Jonas, ce sont eux qui possèdent le *pouvoir* de la technique entre leurs mains et par conséquent ce sont eux qui ont la capacité de changer les choses. Cela explique pourquoi, aux chapitres V et VI du *PR*, Jonas se lance dans une analyse approfondie des deux principaux systèmes politiques de son époque que sont le marxisme et le capitalisme, afin de discerner lequel des deux systèmes est le plus enclin à la sauvegarde de l'humanité en cette ère de bouleversements technoscientifiques.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ RICŒUR, P. « Éthique et Philosophie de la biologie chez Hans Jonas », in *Le Messager Européen*, Paris, Gallimard, 1991. p. 213.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ HOTTOIS, G. et PINSART, M.-G. *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p. 9.

Une question se pose alors : cette analyse peut-elle être encore pertinente aujourd'hui puisque la majorité des régimes marxistes se sont effondrés depuis lors? La réponse à cette question est éminemment complexe et nous n'avons pas la prétention de pouvoir y répondre entièrement dans le cadre de ce mémoire. Toutefois, nous présenterons sommairement certaines des idées des chapitres V et VI qui s'y rapportent afin de démontrer que la critique de l'idée de progrès qui s'y trouve reste, elle, d'une actualité incontestable. Nous concluons sur la perspective politique de Jonas dans le *PR*.

a) La critique de l'idéal de la modernité.

Pour Jonas, l'idéal baconien de la modernité que nous pouvons également qualifier de cartésien en est arrivé à un tel point de réussite que désormais, « il s'accomplit lui-même »¹⁰⁸, c'est-à-dire qu'il possède sa propre dynamique interne qui échappe au contrôle de l'homme : la technoscience peut donc aujourd'hui être qualifiée d'*autonome*. Mais, Jonas va plus loin encore en disant que cet idéal en est venu à manifester « son insuffisance et même son autocontradiction, à savoir qu'il perd le contrôle sur lui-même (...) »¹⁰⁹. Pour lui, cela veut dire que les technosciences sont devenues tellement *imprévisibles* qu'elles sont incapables de protéger la nature contre l'homme tout autant que l'homme contre lui-même. Dans cette perspective, il apparaît nécessaire de trouver une manière de protéger l'homme et la nature de la menace du pouvoir technicien : « ce qui est devenu nécessaire maintenant, à moins que l'arrêt ne soit dicté par la catastrophe elle-même, c'est un pouvoir sur le pouvoir »¹¹⁰, à savoir le principe responsabilité lui-même à travers sa possible articulation politique.

Jonas se questionne donc sur les différents régimes politiques pouvant être en mesure d'appliquer le principe responsabilité. Il considère alors qu'à cause du principe de libre marché, les démocraties occidentales sont devenues le foyer de la dynamique néfaste du développement technoscientifique. Pour lui, la quête de profit sans borne et

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

la surconsommation qui les caractérise mènent tout droit vers la catastrophe écologique et sociale, car le mécanisme qui sous-tend les économies de marché nécessite un « pillage toujours plus effronté de la planète jusqu'au moment où celle-ci prononcera son verdict et se dérobera à la surexploitation »¹¹¹. C'est pourquoi, il se tourne vers les régimes communistes pour voir si ceux-ci seraient plus aptes à la mise en application du principe responsabilité, car, dit-il :

« ce qui est clair en tout cas, c'est que c'est seulement un maximum de discipline politiquement imposée qui est capable de réaliser la subordination de l'avantage du moment au commandement à long terme de l'avenir »¹¹².

Il ajoute toutefois que ce n'est pas parce que les décisions politiques peuvent être imposées plus facilement dans un régime communiste que celui-ci est *de facto* plus avantageux, car, pour lui, le marxisme est aussi une forme de progressisme qui ne se considère aucunement comme une mesure d'urgence, mais plutôt comme une voie d'accomplissement de l'homme nouveau. Jonas se penchera donc sur la question du marxisme en abordant différents thèmes tels que l'utopie du progrès technoscientifique qui est au cœur de l'analyse politique jonassienne.

β) L'utopie marxiste comme leurre

La pertinence de la critique du marxisme dans le *PR* de Jonas se situe dans le fait que malgré l'effondrement de la majorité des régimes communistes, l'enjeu reste le même dans notre rapport au pouvoir technoscientifique, c'est-à-dire qu'il faut continuer de chercher une éthique à la mesure de ce même pouvoir. En effet, l'utopie techniciste qui est au fondement du marxisme reste encore bien présente dans notre société contemporaine, elle apparaît donc comme quelque chose d'encore plus profond que le marxisme lui-même.

Pour Jonas, le représentant par excellence de l'utopie du progrès comme moteur de l'accomplissement de l'homme est le philosophe allemand Ernst Bloch (1885-1977)

¹¹¹ *PR*, p. 193.

¹¹² *PR*, p. 194.

avec son ouvrage *Le principe espérance*¹¹³. Dans le *PR*, Jonas y va d'une charge vigoureuse contre Bloch, car celui-ci présente la dynamique du progrès comme étant la source même du salut de l'homme. Pour mieux saisir la teneur de la perspective de Bloch, lisons attentivement ce qu'il dit dans un passage du *Principe espérance* :

« Les engrais artificiels, et les rayons artificiels ne tarderont sans doute pas à faire leur apparition, peut-être sont-ils même déjà en bonne voie d'inciter la terre à produire mille fois plus de fruits, avec une démesure dans « un mouvement anti-déméterien » sans pareil, allant jusqu'au concept limite synthétique du champ de blé qui pousse dans le creux de la main. Bref, la technique en soi serait prête, presque déjà apte à conquérir l'indépendance par rapport au traitement lent et régionalement limité des matières premières par la nature (...). »¹¹⁴

Évidemment, même aujourd'hui, de telles affirmations nous apparaissent étonnantes, voire incroyables et relevant de la science-fiction, mais il n'en reste pas moins que nous y voyons aisément une filiation directe avec les perspectives de Bacon et Descartes. Pour Jonas, cette affirmation illustre très bien le fait que dans cette perspective, « le potentiel de la nature est (...) [considéré] *en soi illimité* et il attend simplement l'utopie afin d'être libéré de son côté par l'inventivité plus élevée et plus ingénieuse de celle-ci »¹¹⁵. C'est que l'utopie du progrès technoscientifique comporte un caractère doublement inépuisable, c'est-à-dire celui de la technique humaine et celui de la nature qui s'y conjugue. Ce potentiel illimité de la technoscience nous apparaît surréaliste, mais comme le souligne Dominique Janicaud :

« son caractère exagéré et pittoresque masque quelque chose de beaucoup plus sérieux et qui est l'enjeu réel de la discussion que mène Jonas (...) : c'est que le cours du dynamisme technique du monde dit développé s'opère effectivement *comme si* la présupposition d'un progrès indéfini et la visée d'une société d'abondance sans limites au niveau mondial étaient justifiées »¹¹⁶.

¹¹³ *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., 1954-1959. À ce titre, nous pourrions nous demander si Jonas ne se trompe pas de cible pour attaquer le marxisme en tant que tel, car la pensée de Bloch est considérée comme une « revendication marxiste minoritaire ». Cf. Hottois et Pinsart, *Op. cit.*, p. 97.

¹¹⁴ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, tome II : *Les épures du monde meilleur*, Paris, Gallimard, 1982, p. 541; Cité en note de bas de page par Jonas : *PR*, p. 246.

¹¹⁵ *PR*, p. 246.

¹¹⁶ Hottois, *Op. cit.*, p. 99.

En d'autres termes, au-delà de la perspective de Bloch et du marxisme, ce qui est contesté par Jonas, c'est le fait que la nature soit considérée comme étant sans limites. En effet, comment pouvons-nous prétendre supporter une croissance illimitée dans un monde aux ressources limitées? Telle est l'absurdité du paradigme qui sous-tend actuellement l'économie mondiale. À ce titre, avons-nous déjà entendu un homme politique affirmer qu'il fallait désormais limiter la croissance du PIB? Non, du moins, pas à notre connaissance. Mais il n'empêche, comme le dit Jonas, « il y a une limite aux rêves extravagants d'une humanité plusieurs fois démultipliée, qui vivrait dans l'exubérance technologique »¹¹⁷.

De plus, il importe de souligner que Jonas s'attaque également à une critique interne du marxisme, c'est-à-dire à l'idée de l'homme nouveau. Pour lui, il y a dans l'utopie marxiste un glissement illégitime entre les progrès techniques qui soi-disant améliorent les conditions de vie de l'homme et l'idée de l'amélioration de l'homme lui-même. Comme le souligne Janicaud, ce point fondamental a été mis en lumière par Jonas dans la revue *Esprit* en 1991 :

« (...) dans son essence, dans sa substance, l'homme tel qu'il a été créé, tel qu'il est issu soit de la volonté créatrice divine ou du hasard de l'évolution, n'a pas besoin d'être amélioré. Chacun peut développer les possibilités les plus profondes de son être. Mais il n'a pas à chercher à dépasser cela, car l'homme est indépassable »¹¹⁸

Cela nous ramène à l'*idée de l'homme* dans l'impératif d'avenir qui, selon Jonas, « est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde »¹¹⁹, c'est-à-dire l'*être-tel* de l'homme des générations futures. Ainsi, la critique externe de l'utopie marxiste que mène Jonas dans le *PR* nous ramène vers l'éthique de la responsabilité en affirmant que la mise en œuvre de cette même éthique passe, en premier lieu, par l'acceptation de la condition humaine à travers toute sa finitude et sa vulnérabilité :

¹¹⁷ *PR*, p. 255. Cité par Hottois, *Op. cit.*, p. 99.

¹¹⁸ Hans Jonas, « De la gnose au Principe Responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », in *Esprit*, mai 1991, p. 19. Cité par Hottois, *Op. cit.*, p. 101.

¹¹⁹ *PR*, p. 69.

« La vérité toute simple, ni exaltante ni accablante, mais qui réclame toutefois une obéissance respectueuse, est que « l'homme authentique » existe depuis toujours – avec ses hauts et ses bas, sa grandeur et sa misère, son bonheur et ses tourments, sa justification et sa culpabilité – bref, dans toute son ambivalence qui est inséparable de lui. »¹²⁰

γ) La politique jonassienne

D'entrée de jeu, il importe de souligner le fait que dans le *PR*, « la pensée politique de Jonas est implicite »¹²¹. La politique jonassienne est déduite de son éthique qui stipule l'impératif d'avenir, mais, en réalité, elle ne peut pas être considérée comme une philosophie politique en tant que telle, car elle reste très imprécise quant au régime à adopter en ce qui a trait à l'application du principe responsabilité. D'ailleurs, les déclarations de Jonas sur la politique laissent place à des interprétations assez divergentes, car ses prises de position sont d'une part à forte tendance interventionniste comme nous l'avons vu précédemment (« ce qui est clair en tout cas, c'est que c'est seulement un maximum de discipline politiquement imposée qui est capable de réaliser la subordination de l'avantage du moment au commandement à long terme de l'avenir »¹²²); et d'autre part, elles sont en faveur de la démocratie libérale :

« On nous concédera donc (...) que dans tous les domaines de l'activité humaine un système libertaire, aussi longtemps qu'il pourra se protéger contre ses propres excès, est préférable pour des raisons morales à un système de privation de la liberté, même là où celui-ci peut servir mieux et de façon plus sûre certains intérêts humains importants »¹²³.

Il n'en demeure pas moins que pour Jonas, l'intervention de l'État est nécessaire afin de favoriser le développement durable et limiter la croissance économique, voire même la stopper. L'État doit donc mettre en avant des politiques qui favorisent les intérêts à long terme de la société plutôt que des intérêts à court terme, comme c'est généralement le cas dans la plupart des régimes politiques actuels.

¹²⁰ *PR*, p. 293.

¹²¹ BOUCHER, *Op. cit.*, p. 166.

¹²² *PR*, p. 194.

¹²³ *PR*, p. 231.

Ce qui semble ressortir de la pensée politique de Jonas, c'est l'idée d'un gouvernement d'experts, car, ceux qui peuvent prendre les meilleures décisions pour la sauvegarde de la nature à l'avenir sont ceux qui en savent le plus, à savoir les scientifiques et les experts. Dans cette optique, les décisions devraient être prises en rapport avec le principe du pire pronostic, car « le *malum* est incomparablement plus facile à identifier que le *bonum* »¹²⁴. Pour Jonas, cela veut dire que les experts en question doivent proposer des mesures d'austérité pour freiner tout développement néfaste à l'environnement. Il va sans dire qu'il est fort probable que de telles mesures soient impopulaires, mais malgré cela, dans la perspective de Jonas, il faut tout de même aller en ce sens, car il y va de la survie même de l'humanité : « Néanmoins, je crois que la solution – de plein gré si possible, forcée si nécessaire – se trouve dans cette direction [de la restriction] ».¹²⁵ Jonas se trouve donc dans une mauvaise posture politique, car d'une part, il prêche pour la démocratie libérale et d'autre part, il affirme que nous devons avoir un régime politique d'austérité, même s'il faut l'imposer. Comme le souligne Boucher, il semble donc que « Jonas retrouve Platon et évoque sans cynisme, la possibilité de tromper ces gens [le peuple] consciemment ». « La conservation de la nature et la survie de l'humanité se paieraient ainsi d'un pieux mensonge »¹²⁶. En somme, malgré son plaidoyer en faveur de la démocratie libérale, la pensée politique de Jonas est fortement marquée par l'archétype intemporel de la responsabilité qu'est le modèle parental, car elle est caractérisée par un paternalisme fort qui semble même vouloir dépasser la limite du fondement des États de droit qu'est la liberté.

Au terme de cette section, il importe de revenir brièvement sur certains aspects de la responsabilité jonassienne que nous venons d'analyser afin de répondre à la troisième et dernière question de Jacquemin : *Quelles sont les possibilités pour que la démarche écologique devienne un lieu éthique à même d'instaurer un rapport homme-nature dans le présent et l'avenir?* En fait, nous considérons que c'est particulièrement à partir du questionnement sur l'objet de la responsabilité jonassienne que nous trouverons réponse à cette question, car, pour nous, ce qui est principalement en jeu,

¹²⁴ PR, p. 296.

¹²⁵ PR, p. 245.

¹²⁶ BOUCHER, *Op. cit.*, p. 168.

c'est la vulnérabilité de la nature et des générations futures face au pouvoir technologique qui les menace. Pour Jonas, l'homme est responsable de ce qui est vulnérable, car il est en premier lieu responsable de son pouvoir face à l'altérité de la nature dans sa vulnérabilité. Dans cette perspective, la responsabilité se doit alors de prendre appui sur l'*altérité* pour nous mener vers la *solidarité*. En effet, être responsable de ce qui est vulnérable et menacé de dépérissement n'implique-t-il pas implicitement la solidarité? Pour nous, la solidarité est intimement liée à la responsabilité, car elle en est le pôle positif qui doit être considéré comme une attitude active rendue possible par la reconnaissance de l'altérité de l'être humain et de la nature à travers leurs fragilités et leurs vulnérabilités¹²⁷. Nous estimons donc que c'est la *solidarité envers ce qui est vulnérable* qui apparaît comme le pôle essentiel des *conditions de possibilité pour que la démarche écologique devienne un lieu éthique à même d'instaurer un rapport homme-nature dans le présent et l'avenir*.

¹²⁷ Cf. JACQUEMIN, *Op. cit.*, p. 132.

CHAPITRE 2 – CRITIQUE ET APPRÉCIATION DU « *Principe responsabilité* »

2.1 – Critique de la fondation de l'impératif d'avenir

Toute l'entreprise du *PR* vise à fonder une éthique universelle en vue de la sauvegarde des générations futures. Jonas considère qu'il est absolument nécessaire qu'elle soit universelle, car les risques qu'encourt actuellement notre civilisation sont eux-mêmes absolus au sens où les technosciences peuvent vraisemblablement mener l'humanité à l'autodestruction. En d'autres termes, dans l'esprit de Jonas, seule une éthique fondée universellement peut être en mesure de légitimer des mesures politiques assez contraignantes pour conjurer la menace qui pèse actuellement sur l'humanité.

La réception du *PR* montre que si la critique concernant les différentes conséquences et problématiques qu'engendrent les technosciences dans notre société contemporaine fut relativement bien reçue, cela est beaucoup moins vrai de sa fondation métaphysique de l'impératif d'avenir. En effet, de façon générale, les commentateurs de Jonas s'entendent avec lui pour dire que la technoscience pose un défi éthique considérable pour notre temps. Cependant, tous ne sont pas d'accord avec la perspective jonassienne et cela est particulièrement manifeste concernant son entreprise fondationnelle. Dans cette section, à travers la critique de différents auteurs, nous nous attarderons donc sur ce point névralgique de la thèse de Jonas en nous penchant, premièrement sur les concepts d'ontologie et de métaphysique et en un second temps, sur ceux de finalité et d'évolution.

2.1.1 – Ontologie et métaphysique

Pour Bernard Sève, Jonas entreprend une fondation métaphysique de son impératif d'avenir parce que, pour lui, l'éthique du futur ne réside pas dans une doctrine du faire, mais bel et bien dans une doctrine de l'être¹²⁸. Pour en arriver là, Sève concède à Jonas qu'il est nécessaire de réhabiliter l'idée de finalité de la nature, mais il s'oppose

¹²⁸ *PR*, p. 70.

à son interprétation du kantisme qui affirme que celui-ci n'est pas en mesure de « fonder son impératif catégorique formel »¹²⁹ parce qu'il n'y a pas de contradiction logique dans l'idée d'un « sacrifice de l'avenir au profit du présent »¹³⁰. Selon Sève, Jonas effectue une lecture plutôt étroite de la perspective kantienne, car si elle pouvait sacrifier l'avenir au profit du présent, « la volonté ne pourrait jamais être immorale »¹³¹; toutefois, cela n'est pas le cas puisqu'« on ne peut pas vouloir cela »¹³². Ainsi, selon Sève, Jonas invente ici une erreur factice dans le but de rejeter le kantisme et être en mesure de fonder son impératif dans l'être, ce que l'éthique kantienne bien évidemment exclut. À ce titre, Sève souligne que la fondation de l'impératif de Jonas n'est pas très solide et qu'elle peut même être nuisible concernant l'éthique de la responsabilité : « Ce que je crains, c'est que l'effort peu convaincant pour fonder métaphysiquement le *Principe responsabilité* ne l'affaiblisse en fait, au lieu de le renforcer ». C'est que, fait-il valoir par ailleurs, le *PR* contient deux facettes 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) »¹³³.

Pour sa part, Gilbert Hottois va encore plus loin dans sa critique de la fondation métaphysique de l'impératif jonassien, car, selon lui, « l'entreprise fondationnelle de Jonas (...) se déroule comme un monologue systématique à prétention universelle et contraignante »¹³⁴ qui participe plutôt à « l'illusion philosophique »¹³⁵ qu'entretenaient les anciens qu'à une véritable fondation rationnelle et universelle. En effet, pour Hottois, l'aspect métaphysique de la philosophie de Jonas n'est pas soutenable, car il peut être aisément critiqué sur quatre fronts :

« Ces quatre fronts sont : (a) les diverses critiques radicales (...) du projet même de fondation philosophique classique; (b) la disqualification de toute entreprise fondationnelle (...) par le rationalisme classique; (c) les entreprises

¹²⁹ SÈVE, B. « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Op. cit.*, p. 82.

¹³⁰ *PR*, p. 30.

¹³¹ SÈVE, *Op. cit.*, p. 82.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Idem*, p. 88.

¹³⁴ HOTTOIS, *Op. cit.*, p. 13.

¹³⁵ *Idem*, p. 15.

de fondation non monologique sur base de la reconnaissance de la nature dialogique, argumentative, intersubjective de toute rationalité et de tout discours (Habermas, Apel); (d) le pragmatisme avec son interprétation et évaluation et de la portée d'un discours du sens et de la portée d'un discours philosophique en fonction de ses effets, et conséquences pratiques (James, Dewey, Durbin (...)). »¹³⁶

Ainsi, selon Hottois, la métaphysique fondationnelle classique a définitivement été détruite au XXe siècle, particulièrement sous l'impulsion des philosophies de Wittgenstein, Heidegger et Derrida, mais cela avait déjà été effectué précédemment par le rationalisme critique qui, selon lui, stipule que la métaphysique fondationnelle mène à une impasse, à savoir à un « trilemme : cercle vicieux, arrêt dogmatique, régression à l'infini »¹³⁷. Hottois a raison de dire que l'entreprise jonassienne de fondation métaphysique s'élabore en grande partie en faisant fi de la philosophie contemporaine qu'il qualifie *grosso modo* de nihiliste. Pour Hottois, cette disqualification de la philosophie contemporaine de la part de Jonas apparaît comme une insuffisance philosophique dont la conséquence est un dogmatisme et sa « mise en pratique signifie conservatisme et totalitarisme »¹³⁸. Ainsi, « elle contribuerait davantage à jeter la suspicion sur les cris d'alarme légitimes qu'elle voudrait étayer et sur les solutions qu'elle voudrait imposer »¹³⁹. Par conséquent, la thèse de Jonas comporte, pour Hottois, des écueils importants qui amènent peut-être autant de périls qu'elle prétend en dissiper.

Il importe enfin de poser un regard critique sur le passage de l'être au devoir-être qui constitue une des plus importantes clés de voûte de la fondation métaphysique du principe responsabilité. Aux yeux de Jonas, on s'en souvient, la simple possibilité de se questionner sur la valeur de l'être constitue le fait qu'il a une valeur; or, *la valeur exige l'être*; par conséquent, l'être prévaut sur le néant et ainsi, il n'y a pas de fossé ontologique entre l'être et le devoir-être. Pour Hottois, cet argument se contredit, car « il dévalorise nécessairement le non-être (par rapport à l'être), qui devient *ipso facto*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Idem*, p. 16.

¹³⁹ *Ibid.*

« capable de valeur »¹⁴⁰. D'ailleurs, selon lui, le contre-argument du passage de l'être au non-être remonte à Platon lorsque dans *Le sophiste*, « il est conduit à reconnaître un certain être du non-être et vice versa, et donc une certaine valeur – signification – à l'un et à l'autre »¹⁴¹. Mais cela est absolument inacceptable pour Jonas, car reconnaître le *nihil*, c'est, pour lui, ouvrir la porte au nihilisme qu'il tente farouchement de combattre. Pourtant, pour Hottois, la notion de valeur a besoin de l'être et du non-être pour valoriser ou dévaloriser, voire affirmer le bien ou le mal puisqu'elle présuppose autant l'affirmation que la négation : « ce qui serait donc premier, ce n'est ni l'être ni le non-être, mais les deux à la fois, c'est-à-dire la différence ou l'ambivalence. L'être seul ne permet pas de *faire la différence*. »¹⁴²

2.1.2 – Finalité et évolution

Une autre clé de voûte de l'entreprise fondationnelle de Jonas est celle du concept de finalité. À ce titre, selon Franco Volpi, nous pouvons considérer que Jonas s'inspire de la doctrine aristotélicienne, c'est-à-dire d'une « certaine intuition métaphysique, 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 »¹⁴³. Mais, le rapport avec Aristote s'arrête là, car Jonas ne reprend pas du tout la *praxis* éthique du Stagirite comme l'ont fait d'autres philosophes du XXe siècle tels que Hannah Arendt.

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette perspective onto-téléologique de la nature permet à Jonas d'éviter le dualisme cartésien ou encore les monismes de la modernité¹⁴⁴, mais cela ne va pas sans difficulté, particulièrement du point de vue des sciences de la vie. Ainsi, pour le biologiste Alex Mauron, il apparaît clairement que le finalisme que soutient Jonas a complètement été ruiné par la théorie de la sélection naturelle et la perspective néo-darwinienne de la génétique. Pour Mauron,

¹⁴⁰ HOTTOIS, G. « Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas », in *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, HOTTOIS G. et PINSART, M.-G., Paris, Vrin, 1993, p. 32.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Idem*, p. 33.

¹⁴³ VOLPI, F. « « Le paradigme perdu »: l'éthique contemporaine face à la technique », in *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, *Op. cit.*, p. 169.

¹⁴⁴ Foppa, *Op. cit.*, p.179.

l'affirmation de Jonas selon laquelle pour percevoir la finalité du vivant, il faut accepter d'être « enseignés par le plus élevé, le plus riche, relativement à tout ce qui est inférieur »¹⁴⁵ n'est pas soutenable :

« Jonas joue sur la confusion de deux espèces distinctes de supériorité. Il y a premièrement la supériorité entendue comme relation entre les niveaux d'analyse de l'exploration biologique, c'est-à-dire la hiérarchie molécule-cellule-tissu-organe-organisme, etc. Il y a d'autre part la supériorité des organismes « évolués » sur les organismes plus « primitifs » ou « rudimentaires », c'est-à-dire la position des êtres vivants dans une conception hiérarchique globale du vivant. »¹⁴⁶

Le premier type de supériorité correspond effectivement au réductionnisme scientifique qui repose sur le constat que la compréhension des propriétés de l'inférieur aide à mieux comprendre le supérieur, à savoir que le tout est expliqué par ses parties. Mais, selon Mauron, ce réductionnisme « n'implique aucune espèce de préséance ontologique des molécules sur les cellules et celles-ci sur les organismes entiers et ainsi de suite »¹⁴⁷. Selon lui, c'est tout le contraire qui est vrai, car la biologie contemporaine fait toujours référence à l'évolution et celle-ci se comprend uniquement en rapport avec des organismes entiers, des populations et des écosystèmes. Ainsi, dans cette perspective, le concept jonassien de finalité du vivant ne possède aucun appui, car celui-ci est induit de ce que Jonas appelle le *principe de continuité* qui stipule très exactement cette *préséance ontologique* du vivant par rapport à sa complexification biologique¹⁴⁸.

Ce dernier aspect de la perspective jonassienne est également remis en cause par le fait qu'il prend assise dans le second type de supériorité évoqué par Mauron, c'est-à-dire dans une *scala naturae* : une échelle qui place chaque organisme, du plus élémentaire (unicellulaire) au plus complexe (l'homme), le long d'un axe qualitatif supposé évident à percevoir. En effet, selon Mauron, cette dernière conception du

¹⁴⁵ PR, p. 102.

¹⁴⁶ MAURON A. « Le finalisme de Jonas », in *Nature et Descendance, Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Op. cit., p.44.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Cf. note 80.

vivant ne tient plus depuis longtemps, car elle n'a jamais réussi à être reconnue scientifiquement :

« Au cours des cent dernières années, il y a eu des tentatives innombrables de formuler une interprétation « orthogénique » de l'histoire du vivant, c'est-à-dire une interprétation de l'évolution comme avancement, augmentation d'une valeur particulière qui ne soit ni triviale ni naïvement anthropocentrique. Force est de constater que ces tentatives se soldent par un échec. »¹⁴⁹

Enfin, Mauron considère qu'il y a une contradiction entre l'impératif ontologique jonassien, dont le but est la sauvegarde infinie des générations futures, et la biologie actuelle, car celle-ci considère que la vie provient autant de la disparition des espèces que de leurs différentes apparitions étant donné que c'est le processus aléatoire de la sélection naturelle et non la finalité qui est le mécanisme à la base de la modification des espèces. Il apparaît donc pour Mauron que la perspective finaliste de Jonas n'est que simple fabulation métaphysique, car elle s'élève d'une manière condescendante au-dessus de la science :

« 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. »¹⁵⁰

2.2 – Critique du principe responsabilité et de son application

Le principe responsabilité de Jonas s'énonce à travers son impératif d'avenir qui se lit comme suit : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ». Un tel impératif comporte plusieurs aspects qui sont évidemment susceptibles d'être passés au crible. Dans les lignes qui suivent, à travers la pensée critique de divers auteurs, nous aborderons donc les thèmes suivants : la préservation de l'*être-tel* de l'homme par rapport à la responsabilité envers les générations futures; l'élément qui sous-tend le

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 45. Pour affirmer cela, Mauron se base sur les travaux du renommé paléontologue et historien des sciences de l'Université Harvard, Stephen Jay Gould.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 49.

principe responsabilité qu'est l'heuristique de la peur; la responsabilité en tant que telle comme concept éthique et, finalement, l'application du principe responsabilité dans la politique jonassienne.

2.2.1 – La préservation de l'être-tel de l'homme

L'énoncé du principe responsabilité parle de *permanence* et de *vie authentiquement humaine* sur terre. Ce dernier aspect de l'impératif d'avenir ouvre évidemment à diverses interprétations, car il est directement en lien avec la conception de l'être humain qui diverge selon les auteurs. À ce titre, Jonas explicite sa pensée à travers son concept d'*être-tel* de l'homme. Pour lui, l'être humain est apparu sur une échelle continue d'évolution des espèces dont le terme est d'ores et déjà atteint à travers la plénitude du vivant qu'est l'homme. Rappelons exactement ce que cela signifie dans les propres mots de Jonas :

« (...) dans son essence, dans sa substance, l'homme tel qu'il a été créé, tel qu'il est issu soit de la volonté créatrice divine ou du hasard de l'évolution, n'a pas besoin d'être amélioré. Chacun peut développer les possibilités les plus profondes de son être. Mais il n'a pas à chercher à dépasser cela, car l'homme est indépassable »¹⁵¹

L'impératif d'avenir renvoie donc à l'*idée de l'homme*, cet *être-tel* qui exige la présence de ses incarnations dans le monde »¹⁵². Pour Jonas, l'évolution de l'homme est accomplie et par conséquent, la nature de l'homme doit absolument être maintenue dans le temps telle qu'elle est actuellement¹⁵³. Mais, selon Hottois, cette perspective est insoutenable aux yeux de la science contemporaine puisque l'évolution au sens large n'est pas un phénomène exclusivement biologique, mais également un phénomène

¹⁵¹ Hans Jonas, « De la gnose au Principe Responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, mai 1991, p. 19. Cité par Hottois, *Op. cit.*, p. 101.

¹⁵² *PR*, p. 69.

¹⁵³ « En ce qui concerne le temps, tout se passe comme si Jonas souscrivait implicitement à ce que l'on appelle aujourd'hui le « Principe anthropique », au moins sous l'une de ses formes faibles. Celui-ci entend rendre raison des structures fondamentales de l'univers à partir du fait de l'existence de l'homme dont l'émergence – considérée à des degrés divers comme nécessaire ou même obligatoire – exige des conditions physiques initiales pour le moins compatibles avec cette émergence au terme d'une durée suffisamment longue. L'existence de l'univers – son pourquoi – et les étapes du procès cosmique sont expliquées à partir de leur fin qui est l'homme, dont les annonces seraient, en tout cas rétrospectivement (après que l'humanité soit apparue et par elle), lisibles dès les formes les plus élémentaires de la vie. » Cf. HOTTOIS, *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. Engelhardt*, *Op. cit.*, p. 16-17.

cosmique toujours actif : « si l'évolution cosmique a été finalisée en l'homme naturel-culturel terrestre tel qu'il existe et se développe depuis quelques millénaires, on se demande à quoi bon les milliards d'années qui restent »¹⁵⁴. En effet, si nous nous fions à la science contemporaine, l'univers serait aussi ancien qu'il lui reste de temps à subsister, c'est-à-dire plusieurs milliards d'années¹⁵⁵. Ainsi, selon cette perspective, l'évolution cosmique laisse place à une évolution du vivant qui est, à très long terme, tout à fait insoupçonnée; ce qui va évidemment à l'encontre de la perspective de Jonas.

Selon Hottois, c'est à partir de cette conception de l'être humain qu'est l'être-tel que Jonas érige une série d'interdits qui ne cadrent pas avec la perspective scientifique actuelle. En fait, pour Hottois, Jonas se contredit en affirmant, d'une part, que « l'image de l'homme » se concrétise dans un sujet conscient et autonome caractérisé par la liberté et la recherche de sens et, d'autre part, en affirmant la nécessité d'interdits radicaux toujours pour ce même sujet:

« 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. »¹⁵⁶

Selon Hottois, Jonas néglige donc le rôle de la liberté humaine dans le processus de l'évolution, car il soustrait l'homme à toute intervention technologique concernant sa condition. En d'autres termes, selon Hottois, Jonas ne considère aucunement que l'évolution de l'homme est faite de nature et de contre-nature, car il confine les interventions sur sa condition à une action symbolique¹⁵⁷.

2.2.2 – L'heuristique de la peur

L'impératif d'avenir de Jonas comporte une dimension de savoir nécessaire relatif à l'état des générations futures, car si le sort de celles-ci nous préoccupe, il faut

¹⁵⁴ *Idem*, p. 17.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ HOTTOIS, G. « Le néo-finalisme dans la philosophie de Jonas », *Op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁷ *Ibid.*

être en mesure de prévoir les conséquences de notre agir. Cependant, ce savoir prévisionnel est limité et selon Jonas, nous sommes alors devant une incertitude qui engendre une peur qui doit nous pousser à agir dans le sens de la préservation en préconisant le pire des scénarios par rapport à nos décisions politiques. Dans les mots de Jonas, « 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 »¹⁵⁸. Cette idée est à l'origine de son « heuristique de la peur ».

Selon Bernard Sève, cette heuristique de la peur comporte des limites qu'il importe de souligner. L'anticipation de la menace, aussi efficace qu'elle puisse être, ne sera jamais sans faille. À ce titre, Sève se demande s'il est possible d'imaginer un mal que nous n'avons pas encore connu : « le péril encore inconnu *n'existe pas comme péril* et par conséquent il ne peut rien révéler du tout »¹⁵⁹. Pour lui, le sentiment ne peut se révolter que devant un danger effectif ou, à la rigueur, devant un danger inconnu, mais aisément rattachable par causalité ou par analogie à un autre danger réellement présent. Ainsi, pour Sève, l'heuristique de la peur alliée à la menace anticipée plutôt qu'expérimentée ne nous renvoie pas à un danger éprouvé, mais plutôt à un danger imaginé et pour lui, une telle imagination demeure 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 »¹⁶⁰. Pour illustrer cela, Sève invoque l'exemple de Tchernobyl en disant que celui-ci permet de concevoir une situation où un tel drame pourrait se produire à d'autres endroits tandis qu'imaginer une terre où il n'y aurait plus d'humanité est quelque chose de tout à fait différent, car, dit-il, cela ne relève pas d'une « anticipation spontanée »¹⁶¹ :

« je dirai que je ne doute pas de la valeur heuristique, pour l'appréciation morale et même pour la connaissance, des menaces réellement éprouvées; (...). mais je doute de la possibilité d'étendre cette puissance heuristique à

¹⁵⁸ PR, p. 49.

¹⁵⁹ SÈVE, B. « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion » in *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. Engelhardt, Op. cit.*, p. 111.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 112.

¹⁶¹ *Ibid.*

des dangers seulement imaginés et n'ayant aucune analogie avec notre expérience réelle. Or c'est explicitement ce que demande Jonas (...). »¹⁶²

En effet, pour Jonas, l'impératif d'avenir recherche « ce qui doit être craint, [qui] n'a précisément pas encore été éprouvé et [qui] est peut-être sans analogie aucune dans l'expérience actuelle ou passée »¹⁶³. Ainsi, dans la perspective de Sève, la validité de l'heuristique de la peur ne peut pas aller au-delà de ce qui est étroitement lié avec notre expérience.

2.2.3 – La responsabilité

Chez Jonas, la responsabilité est ce qui détermine l'éthique, elle en est même le principe, ce qui est plutôt novateur comme perspective. Dans les paragraphes qui suivent, nous nous pencherons sur la réception de cette nouvelle éthique à travers le commentaire de deux auteurs. Il sera question de l'analyse de Paul Ricœur et deuxièmement de celle de Jean-Marie Thévoz.

Paul Ricœur se montre assez favorable à la perspective jonassienne, car il considère le *PR* comme un ouvrage de grande envergure « non seulement en raison de la nouveauté de ses idées sur la technique et la responsabilité comprise comme retenue et préservation, mais en raison de son intrépidité fondationnelle et des énigmes que celle-ci nous donne à déchiffrer »¹⁶⁴. Il affirme que pour comprendre Jonas, il faut retourner à sa philosophie de la vie entendue comme philosophie du vivant, car c'est précisément sa conception du vivant qui révèle son concept de responsabilité. Il rappelle que le « oui à la vie » de Jonas prend assise dans l'organisation même du vivant à travers le processus métabolique qui culmine dans la liberté humaine¹⁶⁵. Ricœur spécifie que c'est cela qui permet le passage entre l'ontologie et la responsabilité, mais il se demande comment cette ontologie peut servir de fondement éthique si le pouvoir technique de l'homme se dérobe de la régulation du vivant. Ricœur répond à cette question en spécifiant que l'ontologie de Jonas n'est pas à comprendre comme faisant partie de son éthique à titre

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *PR*, p. 50.

¹⁶⁴ RICŒUR, *Op. cit.*, p. 218.

¹⁶⁵ *Cf.* note 80.

d'imitation de la nature, mais plutôt comme élément de fondation de l'impératif d'avenir qui appelle à la préservation des conditions nécessaires à l'existence de l'humanité. De cette manière, la responsabilité envers les êtres humains ne peut pas exclure celle envers la nature puisque les conditions permettant la pérennité de l'homme y sont étroitement liées.

Toutefois, Ricœur souligne les limites de cette approche en affirmant que la philosophie de la biologie de Jonas est valable concernant le fondement de l'impératif d'avenir envers le vivant en général, mais qu'elle est insuffisante en ce qui a trait à la sauvegarde de la 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. »¹⁶⁶

Selon Ricœur, Jonas ne parviendrait pas à faire le lien entre son idée d'humanité et son ontologie. C'est la raison pour laquelle il serait obligé de faire appel à la question de Leibniz « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? ». Dans la perspective de Ricœur, ce détour vers Leibniz est un aveu d'échec et l'entreprise fondationnelle de Jonas devrait plutôt être substituée par autre chose telle qu'« une éthique de l'argumentation »¹⁶⁷.

Selon Jean-Marie Thévoz, Jonas axe toute sa perspective éthique sur la survie de l'humanité et il considère cela comme un paradoxe, car selon lui « ce qui me semble menaçant au plus haut point aujourd'hui est davantage la surpopulation que l'extinction de l'humanité »¹⁶⁸. C'est en ce sens que Thévoz affirme que Jonas néglige plusieurs problèmes auxquels la société contemporaine est confrontée, et cela, malgré sa constante préoccupation concernant les dangers potentiels de la technoscience. Pour Thévoz, la

¹⁶⁶ RICŒUR, *Op. cit.*, p. 216.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 218. Nous reviendrons brièvement sur l'éthique de l'argumentation à la prochaine section.

¹⁶⁸ THÉVOZ, J.-M. « Générations présentes, générations futures, quelles priorités? », in *Nature et Descendance, Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, *Op. cit.*, p. 80.

problématique de la surpopulation est de loin la plus importante, car, dit-il, une surpopulation « conduirait à une lutte généralisée pour la survie qui laisserait le champ libre au plus violent »¹⁶⁹, ce qui pourrait provoquer une diminution significative de la courbe démographique. « Ce problème est plus inquiétant que la disparition de l'espèce humaine. Il faut s'en soucier prioritairement, par égard pour la génération qui la subirait [la violence], davantage que par égard pour d'hypothétiques générations futures. »¹⁷⁰

Thévoz s'interroge aussi par ailleurs sur la pertinence de l'heuristique de la peur en se demandant s'il est nécessaire de s'imaginer des scénarios apocalyptiques, vu l'état actuel du monde, pour engendrer chez nous des sentiments de peur.

« Ne suffirait-il pas d'ouvrir les yeux sur la misère contemporaine pour être poussé à agir bien davantage que nous le faisons, si la peur et l'émotion étaient des moteurs efficaces? Ce que nous voyons devrait déjà nous faire peur. Mais le constat est plutôt que cette peur – qui nous émeut par moment – loin de nous mobiliser, nous lasse et nous paralyse. »¹⁷¹

En effet, pour Thévoz, si nous sommes indifférents au malheur de nos contemporains, comment pourrions-nous ne pas l'être pour les générations futures? Dans l'esprit de Thévoz, cela ne veut pas dire que la responsabilité à laquelle nous convie l'impératif d'avenir ne mérite pas d'être prise au sérieux, mais plutôt qu'il n'est pas convaincu que « la responsabilité envers les générations futures doit recevoir un degré de priorité supérieur à celle qui devrait revenir à nos contemporains »¹⁷².

2.2.4 – L'incertaine politique de Jonas

Tout autant que la fondation de l'impératif d'avenir, la perspective politique de Jonas est un élément hautement contesté du *principe responsabilité*. Il s'avère que le passage de la théorie éthique à une pratique politique n'est pas évident, comme Jonas l'admettra lui-même dans un entretien tardif :

¹⁶⁹ *Idem*, p. 80-81.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 81.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

« À ce point [la fin de sa vie], je l'avoue, ma réflexion ne parvient pas à proposer des solutions acceptables pour ce genre de situation [la problématique de la technoscience]. Parvenir à la conclusion qu'il faut faire quelque chose et savoir ce qu'il faut faire, ce sont hélas, deux choses très différentes »¹⁷³.

Il importe de souligner que cet aveu d'impuissance relative de Jonas ne doit aucunement nous décourager, car nous considérons que son œuvre peut bel et bien nous aider à tirer certaines pratiques de sa théorie de la responsabilité. À ce titre, nous pouvons nous inspirer, une fois de plus, des observations de Gilbert Hottois. Pour Hottois, la théorie de Jonas distingue trois phases dans la prise de décision pratique : la prise de conscience du danger, l'heuristique de la peur et finalement, la mise en pratique de la part des experts. Hottois est relativement d'accord avec la première phase, mais critique vivement les deux autres. Pour Hottois, l'heuristique de la peur est inacceptable, car il perçoit la menace de la technoscience comme relative tandis que Jonas la considère absolue dans le but, toujours selon lui, de justifier un pouvoir absolu.

« Mais les absolutisations, en tant que produit 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. »¹⁷⁴

Selon Hottois, il est absurde de remettre le pouvoir dans les mains des experts, car ce n'est pas l'expertise qui donne la vertu. Cela serait même dangereux puisque « l'humanité, au cours de son histoire, n'a que trop eu à souffrir des experts en absolu »¹⁷⁵. À son sens, Jonas ne prend pas assez en compte la capacité de la démocratie à résoudre les problèmes reliés aux technosciences. Hottois suggère donc qu'une meilleure promotion de la démocratie pourrait inciter davantage à exercer un contrôle sur les avancés technoscientifiques que des interdits prenant assise sur un absolu tel que, selon lui, le propose Jonas.

¹⁷³ JONAS, H. *De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas*, par Jean Greisch et Erny Gillen, *Esprit*, 171, Mars-Avril 1991, p.13.

¹⁷⁴ HOTTOIS, « Introduction » à *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. Engelhardt*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁵ *Ibid.*

2.3 – *Appréciation critique du Principe responsabilité*

Malgré le constat d'échec de la pensée politique de Jonas, il va sans dire que, de notre point de vue, la critique jonassienne de l'utopie du progrès reste d'une pertinence incontestable. De plus, nous considérons que la responsabilité prospective qu'il présente est indubitablement un élément du débat éthique contemporain dont on ne peut plus faire l'économie. Cependant, il apparaît clairement que l'entreprise fondationnelle de Jonas suscite un écho plus que réservé chez la majorité de penseurs et philosophes contemporains tels que Gilbert Hottois et Alex Mauron. À la lecture de leurs critiques, nous ne pouvons que constater le fossé existant entre la perspective des sciences contemporaines et celle de Jonas.

La critique de Mauron est particulièrement cinglante en ce qui a trait à la perspective jonassienne de la finalité de la nature. Notre but n'est pas ici d'infirmer ou de confirmer la critique de Mauron, mais plutôt de constater que la thèse finaliste de Jonas ne tient pas la route devant le paradigme scientifique de la biologie contemporaine. De plus, concernant le passage de l'être au devoir-être, Hottois effectue une critique qui est difficilement contestable, car affirmer que la simple possibilité de se questionner sur la valeur de l'être revient à lui attribuer une valeur relève plutôt d'un axiome indémontrable que d'une inférence logique.

Nous considérons toutefois que la critique que Hottois adresse au concept d'être-tel de Jonas est trop rigide, car il y affirme que l'homme ne doit pour aucune raison se soustraire à l'intervention technologique par rapport à sa condition. Ici, nous sommes plutôt d'accord avec Jonas concernant les inquiétudes qu'il entretient à propos d'une possible altération de la nature humaine par les technosciences. Hottois semble plutôt voir dans l'avancement technologique l'occasion pour l'homme d'exercer sa nature projective et créatrice. Nous en doutons pour notre part, car une telle approche nous semble réduire la conception de l'homme à l'*homo faber* plutôt que de le concevoir dans son ensemble avec ses possibilités relationnelles et dialogiques.

La critique de l'heuristique de la peur de Bernard Sève nous apparaît très intéressante, car nous sommes d'accord avec lui pour affirmer que pour être efficace, une menace doit renvoyer à un danger ayant déjà été éprouvé. À ce titre, les scénarios apocalyptiques qu'il est possible de s'imaginer demeurent plutôt inefficaces concernant la conservation des conditions de survie des générations futures. Cet aspect de la critique de Sève, renforcé par la critique de Jean-Marie Thévoz sur la question de la priorité des générations, nous amène à affirmer que les générations présentes doivent avoir priorité sur les générations futures, car ce sont elles qui ont potentiellement la plus grande possibilité de nous pousser à l'action étant donné qu'elles sont en rapport avec notre expérience concrète. Ainsi, nous considérons que c'est à partir du souci des générations actuelles à propos de leur milieu de vie que nous pouvons extrapoler une responsabilité pour les générations futures. Ici, l'obligation morale découle du simple bon sens. Dans cette perspective, l'archétype parental dont parle Jonas ne serait alors qu'une analogie démontrant la pertinence de la responsabilité prospective.

Après cette analyse, nous pouvons voir que l'œuvre de Jonas possède éminemment plus d'intérêt pour la problématique qu'elle soulève que pour les solutions qu'elle apporte. Nous considérons, en effet, que si nous nous préoccupons *adéquatement* de la génération de ceux qui sont actuellement fragilisés, nous ne pouvons pas faire fi de l'environnement dans lequel ils vivent, à savoir la nature qui les entoure. Il nous semble, donc, que si l'homme respecte adéquatement les générations actuelles à travers une nouvelle perspective de développement humain plutôt qu'en misant exclusivement sur la croissance économique, il va *de facto* respecter la nature qui est son englobant. Ainsi, la démarche écologique nous amènerait non pas à prendre d'abord en compte les incertaines générations futures comme le veut l'impératif d'avenir de Jonas, mais à marquer notre solidarité avec les laissés-pour-compte de la génération actuelle. À ce titre, il est à noter que malgré l'apparente opposition avec la pensée jonassienne, notre perspective s'en veut plutôt le prolongement, car son développement s'appuie la réflexion de Jonas dans son ensemble et n'exclut aucunement l'importance des générations futures. Pour nous, se préoccuper des laissés-pour-compte de la génération actuelle, c'est également se soucier de ceux qui viendront à leur suite.

Cependant, la question reste de savoir ce qui peut motiver l'être humain à agir en ce sens. Par rapport à cela, il nous apparaît très important qu'un espace de discussion sur la question puisse continuer d'avoir lieu au sein de notre société et à ce titre, Jonas a le mérite d'y avoir grandement contribué. Les questions concernant le statut et les champs de compétence des technosciences sont pour nous d'une importance capitale et c'est pourquoi nous préconisons un débat ouvert entre les tenants de la technoscience et ceux des autres domaines de connaissances comme la philosophie. Toutefois, comme Hottois l'a précisé dans sa critique de la politique jonassienne, les acteurs de ce débat ne devraient surtout pas être uniquement des experts. Nous considérons que la démocratisation de l'enjeu concernant la problématique de la technoscience revêt un caractère indispensable. Mais, à ce titre, nous prenons conscience d'une certaine insuffisance de nos institutions actuelles à répondre de façon adéquate à la nécessité de la prise en charge du citoyen face à sa responsabilité concernant la crise écologique¹⁷⁶. Cet aspect du débat entourant l'éthique environnementale est fort intéressant, mais il dépasse le cadre limité du présent mémoire.

¹⁷⁶ À cet égard, « l'éthique de la discussion » de Karl-Otto Apel a raison de parler d'un principe de « coresponsabilité ». « (...) le *mécanisme de la loi* n'est pas suffisant pour garantir et rendre compte de la possibilité de ce type de responsabilité universelle, post-conventionnelle – ou mieux encore de coresponsabilité – exigée (...) par la crise écologique (p.99). La co-responsabilité doit se rapporter *a priori* aux êtres humains comme des membres d'une *communauté de langage et de coopération* qui se situe pour ainsi dire *au-delà de toutes institutions et systèmes sociaux*, constituant quelque chose comme une *méta-institution primordiale de toutes les institutions possibles* (p.101). » Cf. APEL, K.-O. « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », in *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, *Op. cit.*, pp. 193-130.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons voulu souligner l'importance du *Principe responsabilité* de Jonas pour la crise écologique actuelle. Le parcours que nous avons effectué nous a démontré pour quelles raisons Jonas reste un auteur incontournable si nous voulons relever le défi écologique. Tout autant par son intrépidité philosophique que par sa fine analyse de la problématique des technosciences, Jonas représente une excellente porte d'entrée au sein du débat en éthique environnementale. Si son approche mérite de retenir notre attention de manière particulière, c'est aussi en raison des diverses controverses qu'elle a suscitées et qu'elle continue de soulever. L'une de ces controverses des plus importantes est la remise en question du paradigme scientifique et positiviste contemporain, dans le but de contrer ce qu'il appelle le nihilisme ambiant de la société technoscientifique.

Dès les premières pages du *PR*, Jonas évoque le danger potentiel et les conséquences néfastes d'une telle approche de la nature. Il a raison d'insister sur le fait que la société technicienne comporte des risques pour l'humanité auxquels l'éthique traditionnelle ne peut plus répondre. Il cherche donc à fonder une nouvelle éthique laïque et universelle qui sera en mesure de répondre aux défis de cette société technoscientifique tout en décriant la négation des valeurs qui en émane. Pour ce faire, il propose de placer la *responsabilité* au cœur de la réflexion éthique, ce qui l'amène à énoncer son impératif d'avenir : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »¹⁷⁷.

Cet impératif catégorique manifeste donc une préoccupation marquée pour la pérennité de l'homme à travers la sauvegarde des conditions de son existence future, à savoir la nature qui est son englobant. Si l'être humain ne se conforme pas à cet impératif d'avenir, il risque de réduire la nature à néant et du même coup de s'autodétruire. Pour Jonas, cela est totalement inconcevable, car, pour lui, en comparaison du néant, l'être possède une valeur infiniment plus grande. À ses yeux,

¹⁷⁷ *PR*, p. 30.

c'est la raison pour laquelle l'homme doit absolument choisir l'*être* plutôt que le *néant*. Ce choix en faveur de l'*être* implique dès lors une responsabilité qui est motivée, entre autres, par un sentiment de peur prenant sa source dans les possibilités destructrices de la technoscience.

Mais Jonas est conscient que son impératif d'avenir comporte une obligation non réciproque par rapport aux générations futures, car celles-ci n'existent pas encore. Il prend alors le modèle parental comme archétype de la responsabilité. Il trouve cependant ce modèle insuffisant, car si un enfant existe devant nous en chair, en os et en cris, les générations futures, pour leur part, ne peuvent se faire entendre. Pour résoudre ce problème de fondation de l'impératif d'avenir, Jonas fait alors appel à sa philosophie de la biologie. Cette philosophie se base sur une interprétation métaphysique de la théorie de l'évolution qui l'amène à postuler la finalité du vivant et à en tirer la valeur de l'être. C'est de cette manière que Jonas prétend fonder son principe responsabilité et celui-ci entraîne des conséquences politiques qui ont pour but la conservation des conditions favorables à l'existence des générations futures.

Ce n'est qu'au deuxième chapitre que nous avons critiqué certains aspects problématiques de la pensée de Jonas. Dans un premier temps, nous avons attiré l'attention sur le fossé qui se creuse entre la métaphysique jonassienne et la perspective des sciences contemporaines. Nous avons aussi eu à indiquer les difficultés de la fondation métaphysique du principe responsabilité de Jonas, mais sans mettre en question sa pertinence, ni son urgence en tant que telle. Ce chapitre nous a ainsi permis de défendre l'importance de l'éthique jonassienne, car malgré les critiques virulentes dont elle fait parfois l'objet, les auteurs auxquels nous avons fait référence sont unanimes à souligner que l'œuvre de Jonas possède, à tout le moins, la qualité de susciter un débat nécessaire concernant le respect de la nature.

De plus, il importe d'ajouter que pour nous, le livre de Jonas amène à l'essentiel, c'est-à-dire à réfléchir sur la vie. En cela, nous devons lui être reconnaissants, car il nous rappelle que cette dernière possède une valeur intrinsèque qui va bien au-delà du

développement technoscientifique et de la croissance économique. En effet, malgré les limites de sa fondation métaphysique et de son application politique, son œuvre nous permet de nous questionner sur la question du sens de la vie. Or, c'est cette question qui a aiguillé notre réflexion depuis le tout début notre parcours.

Pour y répondre, nous pouvons rappeler qu'au début du premier chapitre consacré à la problématique jonassienne, nous avons dégagé la nécessité de la *responsabilité* envers la nature afin d'assurer l'existence des générations futures. Cela nous a amenés à faire ressortir l'importance de l'*altérité* comme étant à l'origine de la dimension prospective de la responsabilité. Mais cette altérité, source de l'obligation éthique, nous est apparue davantage être celle des générations actuelles que celle qui sont à venir, et pour au moins deux raisons : d'une part, il est hasardeux d'anticiper les défis et les revendications qui seront celles des générations à venir, d'autre part, la catastrophe écologique qu'une heuristique contemporaine de la peur permet d'appréhender nous paraît devoir conduire à un agir éthique immédiat. Cette réflexion se fonde en effet sur l'autre pôle essentiel à la sauvegarde de l'humanité et de la nature, à savoir la *solidarité*.

Le grand mérite de Jonas est à notre avis de mettre en évidence la nécessité de la responsabilité face à l'altérité de l'homme et de la nature fragilisée. Son principe responsabilité nous a, en effet, permis de démontrer l'importance de la solidarité envers autrui pour protéger la nature. En définitive, c'est ce triptyque *responsabilité-altérité-solidarité* qui nous paraît générateur de sens. Nous espérons avoir ici montré que la prise en charge de notre responsabilité envers ce qui est vulnérable débouche sur un sentiment de solidarité qui peut en partie répondre à la crise de sens. Mais nous sommes conscients que cette solidarité ne repose pas sur un fondement universel, comme l'aurait voulu Jonas. À ce titre, nous croyons que l'issue la plus prometteuse est celle de l'éducation qui peut s'appuyer sur la nature dialogique de l'être humain et qui doit se cultiver en premier lieu, comme le pensait Jonas lui-même, dans la famille et la communauté immédiate des générations présentes, puis, nous l'espérons, de celle à venir.

BIBLIOGRAPHIE

a) Œuvres de Hans Jonas

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.

----- . *Une éthique pour la nature*, Édité par Wolfgang Schneider; trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

----- . *Évolution et liberté*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2004.

----- . *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, Trad. Danielle Lories, Paris, de Boeck, 2001.

----- . *Pour une éthique du futur*. Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, 1998.

----- . *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.

b) Littérature secondaire sur Jonas

BAZIN, Damien, *Sauvegarder la nature : Une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007.

BOUCHER Dominique, « Le principe responsabilité », in *Philo 3 : Éthique et Politique*, Montréal, Beauchemin, 2008, p. 154-173.

DEPRÉ, Olivier. *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou La vie dans le monde*. Préface de Jean Greisch, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

HOTTOIS, Gilbert. *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspective*, Paris, J. Vrin , 1993.

----- et PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.

LORIES, Danielle et DEPRÉ, Olivier. *Vie et liberté : phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas : suivi de Hans Jonas, Les fondements biologiques de l'individualité*, Paris, Vrin, 2003, 222 pages.

MÉTAYER Michel. « L'éthique de la responsabilité de Hans Jonas », in *La philosophie éthique : Enjeux et débats Actuels*, Saint-Laurent, ERPI, 3e éd., 2008, p. 159-179.

MÜLLER, Denis et SIMON, René. *Nature et Descendance, Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.

NOËL, Lucien. *Le Principe Responsabilité de Hans Jonas. Présentation, réception, alternative gadamérienne en théologie morale*, Mémoire de maîtrise en théologie, Université de Montréal, 1998. Non publié.

PINSART, Marie-Geneviève. *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Vrin, 2002.

RICŒUR, Paul. « Éthique et Philosophie de la biologie chez Hans Jonas », in *Le Messager Européen*, Paris, Gallimard, 1991, p. 203-218.

SÈVE, Bernard. « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, Octobre 1990, p. 72-87.

THEIS, Robert. *Jonas : Habiter le Monde*, Paris, Michalon, 2008.

c) Littérature philosophique concernant le défi écologique

BOUCHER Dominique et Al., *Philo 3 : Éthique et Politique*, Montréal, Beauchemin, 2008.

CAILLÉ, Alain. *Dé-penser l'économique : contre le fatalisme*. Paris, Découverte, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius et al. *De l'écologie à l'autonomie*. Paris, Seuil, 1981.

CHALIER, Catherine. *L'alliance avec la nature*. Paris, Cerf, 1989.

ELLUL, Jacques. *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

DION, Michel. *L'éthique environnementale contemporaine : Ses représentations du soi, du monde et de Dieu*, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, G.G.C.Édition, 2004.

DOUGLAS John Hall, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, trad. Louis Vaillancourt, Paris, Cerf; Montréal, Bellarmin, 1998.

FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

- JACQUEMIN, Dominique. *Écologie Éthique et Création. De la mode verte à l'éthique écologique*, Thèse de Doctorat en Santé Publique, option Bioéthique, Université Catholique de Lille. Publication : Louvain-la-Neuve, Artel; Montréal, Fides, 1994.
- LANDRON Olivier et STENGER Marc. *Écologie et création : enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui : 17 mai 2008*, Paris, Parole et silence, 2008.
- LARCHER, Laurent. *La face cachée de l'écologie : un antihumanisme contemporain?*, Paris, Cerf, 2004.
- LARRÈRE, Catherine. *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.
- MATTÉI, Jean-François. *La crise du sens*, Nantes, Cécile Defaut, 2006.
- MÉTAYER Michel. *La philosophie éthique : Enjeux et débats Actuels*, Saint-Laurent, ERPI, 3e éd., 2008.
- MÜLLER, Denis. *Les lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- PASSET, René. *L'illusion néo-libérale*, Paris, Champ Flammarion, 2000.
- RICŒUR, Paul. « Le concept de responsabilité : Essai d'analyse sémantique », in *Le Juste II*, Paul RICŒUR, Paris, Seuil, 1995, p. 41-70.