

Université de Nantes  
Université de Nantes  
UFR Lettres et Langages  
Ecole doctorale Cognition, Education, Interactions  
UFR Lettres et Langages  
Ecole doctorale Cognition, Education, Interactions  
Centre Atlantique de Philosophie - ED CEI n° 504 - CAPHI - EA 2163  
Centre Atlantique de Philosophie - CAPHI - EA 2163

**Doctorat  
Philosophie**

*Thèse présentée et soutenue par  
Germain NDONG ESSONO*

Titre :

*L'heuristique de la peur et la responsabilité  
éthique du milieu naturel chez Hans Jonas*

*Ethique environnementale*

Thèse dirigée par  
*M. André STANGUENEC*

*Le 25 juin 2010*

Jury :

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| <i>1. M. Gilbert GERARD</i>    | <i>Professeur, Université catholique de Louvain (Belgique)</i> |
| <i>2. M. Jean-Marie LARDIC</i> | <i>Professeur, Université de Nantes (France)</i>               |
| <i>3. M. Daniel SCHULTHESS</i> | <i>Professeur, Université de Neuchâtel (Suisse)</i>            |
| <i>4. M. André STANGUENEC</i>  | <i>Professeur émérite, Université de Nantes (France)</i>       |



### **Résumé de la thèse en français :**

Dans la considération des dégradations actuelles du milieu naturel par l'effet de l'activité humaine, la pensée de Hans Jonas inscrit la valeur et la dignité de la vie au cœur d'une philosophie de l'organique et de la responsabilité éthique. Descartes a stipulé que le royaume de l'homme est celui d'une Nature qu'il domine et grâce à laquelle la misère de notre dépendance vis-à-vis de ses ressources cèdera la place à l'abondance que nous pouvons lui arracher – en parvenant à la connaître –. Hans Jonas en déduit que la science moderne de la Nature s'est modifiée en même temps que l'essence de la technique comparée à l'ancienne *technè*. Ainsi a été mise en mouvement une dynamique irréversible dont les effets cumulatifs à long terme, à la fois imprévisibles et incontrôlables, sont tels que la vie s'en trouve aujourd'hui transformée et l'existence humaine plus que jamais menacée. Pour Hans Jonas, cette situation inédite relève du fait que notre savoir prévisionnel demeure *en deça* du savoir technique conférant sa puissance à notre action. Venant à proposer une éthique désormais tournée vers l'avenir de la civilisation technologique et basée sur la responsabilité comme principe, il conçoit la « peur » comme une composante préliminaire de cette éthique de la responsabilité. Cette « peur » est celle qui invite à l'action en motivant par la crainte le devoir d'agir. Hans Jonas indique que dans l'ordre des savoirs factuels des effets lointains de l'action technique, « l'heuristique de la peur » conduit à un discernement rationnellement humaniste lorsque le devoir absolu d'exister de l'homme est concerné.

### **Titre de la thèse en anglais:**

*The heuristics of fear and the ethical responsibility of natural environment for Hans Jonas*

### **Résumé de la thèse en anglais :**

Considering the current environmental degradation caused by human activities, Hans Jonas thinks that the value and the dignity of life represents the main element of an organic philosophy and an ethical responsibility. Descartes stated that man's kingdom is a Nature he dominates; rather than depending miserably on its resources, we may extract from it our wealth and abundance – on the condition that we know it – Therefore, Hans Jonas concludes that in theory the modern science of Nature has changed along with the birth of technique in comparison with the old *technè*. As the consequence, an irreversible dynamic has been set up with cumulative long term effects which are unpredictable and uncontrollable; it has transformed life and threatened human existence for ever. For Hans Jonas, this new situation is the fact that our forward-looking knowledge remains below the technical knowledge that gives power to our action. So, he suggests an ethics which is focused on the technical civilization and based on responsibility as a principle. In other words, for him, "fear" is the first component of this ethics of responsibility. This "fear" is one that calls for action by encouraging the duty to act through fear. Hans Jonas notes that in the order of factual distant knowledge effects of the technical action, "the heuristics of fear" leads to a rational humanistic perception when the absolute duty of man's existence is concerned.

**Mots clés en français :** Hans Jonas (1903-1993), Conscience, Devoir-être, Développement durable, Ecocitoyenneté, Etre, Ethique environnementale, Ethique du futur, Nature, Heuristique de la peur, Humanité, Impératif, Milieu naturel, Ontologie, Responsabilité éthique, Précaution, Technoscience.

**Mots clés en anglais:** Hans Jonas (1903-1993), Consciousness, Duty to be, Sustainable development, Ecocitizenship, Being, Environmental ethics, Ethics of future, Nature, Heuristics of fear, Humanity, Imperative, Natural environment, Ontology, Ethics responsibility, Precaution, Technoscience.

### **Adresse du Laboratoire :**

Laboratoire EA 2163

UFR Lettres et Langues, Chemin la Censive du Tertre

B.P. 81227 44312 Nantes Cedex 3 France



## **Sommaire**

Dédicace  
Gratitudes  
Avant-propos

### **Introduction générale**

#### *Première partie :*

### **L'éthique du milieu naturel chez H. Jonas : des origines philosophiques aux problématiques modernes et contemporaines**

Introduction de la première partie

#### *Chapitre premier :*

### **L'homme et la Nature : approche philosophique de l'éthique jonassienne depuis la période antique**

- I. 1. 1. Approche conceptuelle et délimitation du thème
- I. 1. 2. H. Jonas et Aristote : esquisse d'une théorie finaliste pour un fondement ontologique à l'éthique du milieu naturel
- I. 1. 3. H. Jonas et Epicure : pour une inspiration éthique de la juste mesure
- I. 1. 4. La crise environnementale à la lumière d'une appréhension théologique de la création : entre la tradition judéo-chrétienne et la pensée de H. Jonas

#### *Chapitre deuxième :*

### **L'homme et le milieu naturel : l'éthique de H. Jonas dans la controverse avec les modernes**

- I. 2. 1. H. Jonas contre Descartes : pour une critique du dualisme à l'aube des temps modernes
- I. 2. 2. H. Jonas et Kant : l'impératif catégorique restructuré
- I. 2. 3. H. Jonas et Hegel : l'appréhension dialectique du devenir historique

- I. 2. 4. Le vide éthique d'inspiration nietzschéenne ou l'insuffisance des éthiques traditionnelles chez H. Jonas

***Chapitre troisième :***

**Les fondements contemporains de la problématique éthique du milieu naturel chez H. Jonas**

- I. 3. 1. De l'héritage des maîtres – Husserl, Heidegger, Bultmann –, à la pensée éclectique de H. Jonas
- I. 3. 2. La philosophie de la vie ou biologie philosophique et la question de la liberté chez H. Jonas
- I. 3. 3. Le renoncement de Dieu à la puissance et la dimension de la responsabilité humaine chez H. Jonas
- I. 3. 4. La critique jonassienne du « *principe espérance* » de Ernst Bloch

Conclusion de la première partie

***Deuxième partie :***

**Peur et responsabilité pour une éthique nouvelle chez Hans Jonas**

Introduction de la deuxième partie

***Chapitre premier :***

**L'heuristique de la peur**

- II. 1. 1. La peur comme fondement ontologique de toute attitude de précaution et de prévention
- II. 1. 2. La peur comme sentiment et objet de devoir moral
- II. 1. 3. La peur comme procédé heuristique pour une éthique de la sagacité
- II. 1. 4. La controverse éthique et politique de « l'heuristique de la peur »
- II. 1. 4. a) Peur : utile contrainte politique
- II. 1. 4. b) Les aspects controversés de l'heuristique de la peur

***Chapitre deuxième :***

**La responsabilité chez H. Jonas : originalité et pertinence**

- II. 2. 1. La responsabilité : approche définitionnelle

- II. 2. 2. Existence et responsabilité
- II. 2. 3. La responsabilité comme principe
- II. 2. 4. La responsabilité rétrospective ou attribution causale des œuvres opérées
- II. 2. 5. La responsabilité prospective ou responsabilité ontologique pour la « pérennité de l'homme en tant que tel »

***Chapitre troisième :***

**Enjeux et controverses éthiques du progrès technique**

- II. 3. 1. Mutation technologique et précarité de la Nature : état des lieux
- II. 3. 2. Le problème de la technique chez Heidegger et son exploitation par H. Jonas
- II. 3. 3. Enjeux et controverses éthiques de la technologie moderne
  - II. 3. 3. a) La critique jonassienne de l'utopisme marxiste
  - II. 3. 3. b) Les enjeux et controverses politico-économiques de la technologie moderne
- II. 3. 4. De la peur à la responsabilité éthique pour une civilisation technologique

Conclusion de la deuxième partie

***Troisième partie :***

**Ethique et politique : approche critique de la pensée de H. Jonas dans la perspectives d'une pratique écocitoyenne responsable**

Introduction de la troisième partie

***Chapitre premier :***

**L'éthique du futur comme structure ontologique de l'idée de durabilité dans le développement**

- III. 1. 1. Responsabilité éthique et développement durable
  - III. 1. 1. a) De l'éthique du futur au développement durable
  - III. 1. 1. b) La responsabilité éthique en phase avec le développement durable : enjeux économiques, sociaux et environnementaux

III. 1. 2. Rationalité et spiritualité : esquisse d'un regard croisé sur différents peuples et leur culture des milieux naturels

III. 1. 2. a) Scientisme et ethnocentrisme en question dans le monde occidental

III. 1. 2. b) Naturalité et spiritualité chez les peuples de culture africaine

### *Chapitre Deuxième :*

## **Interprétations et perspectives critiques de « l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel »**

III. 2. 1. Interprétations et perspectives critiques : aspects éthiques et ontologiques

III. 2. 1. a) De l'ontologie fondamentale de soi à la dialectique réflexive

III. 2. 1. b) Par delà le devoir : l'autostance, la surrogation

III 2. 2. Interprétations et perspectives critiques : aspects épistémologiques

III. 2. 2. a) L'objectivité des valeurs éthiques

III. 2. 2. b) La restauration de la Nature par la technoscience : paradoxe de bonne augure ?

III 2. 3. Interprétations et perspectives critiques : aspects politiques

III. 2. 3. a) Ecocitoyenneté et gouvernance : controverses entre développement durable et responsabilité écocitoyenne

III. 2. 3. b) Démocratie participative ou interactivité entre l'homme et son territoire

Conclusion de la troisième partie

Conclusion générale

Bibliographie

Table des matières



## Dédicace

§ *À vous mes Parents, sans votre affection je n'aurais pas pu trouver la force et le courage nécessaires pour m'engager sur le chemin interminable de la connaissance. La satisfaction que je peux éprouver aujourd'hui reste avant tout celle du goût de l'effort que vous avez semé en moi.*

§ *À toi mon fils **Géraud Tessier Ndong**, ta naissance à un moment déterminant dans la rédaction de cette thèse de doctorat m'a réellement permis de saisir le sens de ce que Hans Jonas évoque lorsqu'il parle de « conscience d'être soi-même totalement l'auteur de la nouvelle vie ». Que mon adhésion à l'« éthique du futur » puisse par toi signifier l'espoir d'un « futur éthique ».*

## Gratitudes

*Que toutes les personnes qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à me faire parvenir au terme de ce travail de recherches trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.*

*Un hommage particulier peut être ainsi rendu au Professeur André Stanguennec qui, en tant que directeur de cette thèse, n'a eu de cesse à m'encourager et à me motiver par son suivi régulier.*

*Je remercie par ailleurs distinctement les amis dont le soutien et les encouragements m'ont été d'un grand réconfort : Stéphanie Tessier, Dominique Pierrelee, Alain Gueydier, Françoise Oriol, Christophe Pisset, etc.*



## Avant-propos

Les prémisses qui commandent cette recherche ont été déclenchées au moment même où nous envisagions de conclure notre mémoire de “Master recherche”. Dans ce dernier, nous étions portés à explorer de nouveaux enjeux de la réflexion philosophique inspirée par la pensée phénoménologique. Cette dernière, qui a abouti au mouvement existentialiste, prend pour point de départ la conscience. J.-P. Sartre estime que, pour autant que l’homme reste vivant et talonné par elle, il doit toujours faire de nouveaux projets pour remplir son vide, ce qui veut dire continuer à lutter, puisqu’il est investi d’un engagement imprégné du sens de la responsabilité.

Autrement dit, la présente recherche, sans qu’elle soit le prolongement direct de celle que nous avons effectuée en année de “Master recherche” sur « *la relecture éthique de l’existentialisme sartrien face au projet déconstructiviste de la postmodernité* », y plonge tout de même ses racines. En effet, nous y avons examiné le paradoxe de la régression anthropologique dû au fait que la raison, garante de l’autonomie et de la liberté des hommes, restait tout aussi capable d’anéantir ou de déconstruire les conditions sociales, morales et culturelles de ces derniers. En d’autres termes, pour peu qu’elle devienne d’autant plus conquérante, la raison humaine est susceptible d’aboutir à la raison « du rien » ou *nihilisme*, selon l’expression de Nietzsche.

La postmodernité, examinée sous cet angle, s’est dévoilée comme étant l’ère de cet évidement de sens proclamée plus tôt par ce maître du soupçon. Car elle se rapporte à une certaine attitude généralisée de déconstruction des concepts majeurs et de dessaisissement des institutions. Elle est de ce point de vue tributaire d’un comportement qui consiste à surseoir continuellement le dénouement du sens. Ainsi, elle reste le lieu de l’incertitude ou de la relativité qui

y crée la déchirure, et par conséquent le doute s’empare de l’humanité par rapport aux notions de vérité, de progrès... Le discrédit de certaines valeurs humaines survient et cause la perte de foi en la raison, celle-ci signifiant d’emblée pour l’homme, la perte de foi à l’égard de lui-même. A contrario, ce discrédit de certaines valeurs peut permettre à certains d’y opposer des valeurs sans valeur. La lutte quotidienne de l’homme pour l’existence se transforme bientôt en une lutte pour le niveau de vie. Et ce qu’il va désormais mieux revendiquer, c’est la qualité et le droit à sa singularité et non plus son authenticité.

C’est ainsi que nous songions à réinvestir le sujet sartrien dans le monde postmoderne, en vertu de sa condamnation à la responsabilité et de son essence comme existant en train de se faire, existant en situation. Le bénéfice d’une telle attitude existentielle se mesure bien plus sur le plan éthique. Elle nous met au fait d’une conscience subjective qui recouvre la conception d’un sujet capable d’adaptation consentie et d’intégration progressiste ; un sujet alors non réfractaire aux exigences de nouvelles conditions de vie. Cela pousse à mieux appréhender la spontanéité qui commande nos actions, afin que la meilleure façon d’exprimer nos désirs ne suppose plus systématiquement une satisfaction immédiate, c’est-à-dire une attitude qui consiste à vouloir tout et tout de suite. Une telle attitude serait un facteur d’incapacité pour l’humanité à penser le futur.

Au sortir de cette étude, nous avons relevé la dimension de la responsabilité subjective qu’incarne le sujet sartrien. Une responsabilité qui n’a véritablement de sens que par rapport à la situation de dépendance qui lie chaque sujet aux autres, sans manquer de traduire une authentique singularité des libertés irréductibles à toutes les relations violentes et aliénantes. De là, à l’idée de mise en route que Karl Jaspers attribue à la pratique de la philosophie – stipulant que pour cette dernière, chaque réponse apportée à une question suppose en elle-même une question nouvelle –, nous avons eu, dans ce qui venait de se dessiner comme aboutissement de notre recherche, un regard autre. Celui-ci consistait, dans la même perspective de la construction du devenir de l’histoire

par le recours à plus de responsabilité, à étendre notre champ d'analyse au-delà des seuls rapports de bienveillance intersubjective, bien que ceux-ci soient fondamentaux pour toute morale.

Sachant que le monde contemporain se laisse volontiers dominer par l'empire de l'objectivité – avec son arme la technique –, le besoin de scruter en profondeur les enjeux éthiques de nos responsabilités sous un angle non limité à l'étude des seuls rapports d'homme à homme venait de se poser. Et l'engagement pour une thèse de doctorat dans cette orientation constituait un moyen propice pour nous de pallier cette sorte d'incomplétude d'analyse. Or cette incomplétude, ressentie avant tout comme une insatisfaction personnelle qui n'est au demeurant qu'un facteur de stimulation pour plus de recherches, se trouve opportunément exprimée chez Hans Jonas, lorsqu'il déclare à propos de la réflexion éthique que :

« Jusqu'à présent, tous les efforts moraux de la philosophie concernaient les relations d'homme à homme. La relation de l'homme vis-à-vis de la nature n'a encore jamais fait l'objet d'une réflexion éthique. C'est désormais le cas, et il s'agit d'une nouveauté en philosophie »<sup>1</sup>.

Dans ce propos, H. Jonas met en exergue le caractère ponctuel de la réflexion philosophique et resitue son enjeu éthique au point de jonction entre l'homme et son milieu naturel. Il a de ce fait élaboré une œuvre abondante dont le contenu le fait passer pour « caution intellectuelle » des mouvements écologistes, selon l'expression d'Olivier Depré<sup>2</sup>. En nous mettant en devoir, dans cette thèse de doctorat, de pouvoir justifier en quoi l'œuvre de H. Jonas nourrit à la base les mouvements écologiques, nous entendons contribuer au développement des idées pour des actes en faveur d'une meilleure perception de notre milieu naturel. En puisant dans le fond de la pensée de H. Jonas, la responsabilité érigée en « principe » ainsi que la peur soumise à une démarche cognitive nous serviront d'arguments phares ou de fil conducteur pour mener à terme nos investigations.

---

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 26.

<sup>2</sup> Olivier Depré, *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003, p. 5.



***INTRODUCTION  
GENERALE***

« Autrefois, c'était la religion qui nous menaçait du jugement dernier à la fin des temps. Aujourd'hui, c'est notre planète martyrisée qui annonce la venue d'un tel jour sans une quelconque intervention céleste. La révélation dernière – ne provenant ni d'un mont Sinaï, ni du sermon sur la montagne non plus, ni d'un figuier sacré du Bouddha – n'est autre que le cri même des choses muettes et signifie que nous avons à nous unir pour tenir dans leurs bornes nos forces subjuguant la Création, afin de ne pas périr collectivement sur la terre inculte qui fut jadis la Création »<sup>3</sup>

Quand la réalité évoquée au quotidien paraît de plus en plus accablante, alors qu'elle pointe fondamentalement du doigt la responsabilité de l'homme, pour l'état présent du cycle de vie – dans son aspect le plus menaçant : la crise écologique –, c'est la question du pouvoir de la raison humaine qui retrouve sa pertinence et se pose de nouveau avec acuité. On peut ainsi voir Hegel faire à nouveau figure de contemporain, à travers sa conception de la philosophie comme « ... la science des pensées nécessaires »<sup>4</sup>. La nécessité de la pensée philosophique n'étant en filigrane que celle de cultiver l'art de la question aiguë qui dévoile la déficience intrinsèque de tout savoir, dans le but d'arracher à la réalité humaine le plus de sens possible.

On peut dire qu'à défaut de définir la philosophie et sa mission de façon nette et catégorique, une grande audience peut cependant lui être accordée lorsqu'on la perçoit de nos jours, comme le lieu de l'activité intellectuelle qui se donne la mission de revenir vers le sens que toute forme de rationalité dégage. La philosophie se penche ainsi sur ce qui est déjà connu pour se demander « comment cela peut-il se penser ? ». Dans notre cas précis, ce qui va essentiellement faire l'objet d'une telle interrogation, c'est le fait que les progrès technologiques se soient transmués en menace pour l'existence humaine.

En choisissant d'introduire notre dissertation doctorale par le propos ci-dessus mentionné, qui relève des toutes dernières communications tenues en public par H. Jonas, nous escomptons évoquer d'emblée le problème de fond qui

---

<sup>3</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, Paris, Payot et Rivages, 2005, p. 309.

<sup>4</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 31.

nous interpelle tout au long de cette recherche : celui de l'irruption violente de l'homme dans l'ordre cosmique et désormais la menace de sa propre existence qui en est la résultante. Dans le dit propos, H. Jonas fait recours à une métaphore d'envergure historique pour évoquer la substitution des révélations apocalyptiques de type religieux par les effets désastreux qui accompagnent imprudemment l'homme à l'œuvre dans le milieu naturel. Il estime que l'intrusion d'un « moi » dans le cours des choses ne peut être prédite sans faille puisque le processus de mise en œuvre de toute action est, par essence, exposé aux inattendus.

En réalité, H. Jonas s'est montré, à un moment de sa vie, très soucieux de l'évolution des modes d'action humaine au sein d'une civilisation technologique. Il s'est agi pour ce philosophe contemporain de dévoiler l'anthropocentrisme nihiliste qui gouverne le développement technoscientifique et le maniement objectivant d'une « Nature »<sup>5</sup> axiologiquement neutre. Ce qu'il condamne ici et sur quoi il attire vivement l'attention, c'est l'expression excessive de la puissance humaine, facteur d'une « macrotechnique » qui est considérée, dans une certaine mesure, comme une menace potentielle de disparition pour l'existence humaine dans sa diversité culturelle et son environnement.

De ce fait, H. Jonas relève dans la profondeur de sa préoccupation que l'humanité dont l'impérative existence restait depuis lors requise en elle-même, ne semble plus être un fait assuré de nos jours. Autrement dit, le caractère pérenne qui paraissait aller de soi pour le genre humain, parce qu'historiquement considéré à tort ou à raison comme une donnée naturelle, devient aujourd'hui un fait très aléatoire sinon révoquant, vu la gravité des menaces que la marche à très grande échelle de la technologie moderne fait peser sur le devenir de l'humanité. Une menace dont l'urgence de la prise en compte donne impérieusement projet à la maîtrise de notre maîtrise, c'est-à-dire au contrôle de nos aptitudes, à partir du

---

<sup>5</sup> Compte tenu du fait que le terme « nature » recouvre de nombreuses significations qui ne sont que peu compatibles entre elles, nous écrirons ainsi « Nature » pour désigner « le milieu naturel ».

moment où tout porte à croire – nous y insistons – que c’est notamment de la démesure de son propre pouvoir que l’homme paraît devenu victime.

C’est à ce niveau que se fonde notre principale interrogation : dans quelle mesure l’esprit humain peut-il finir par se rendre compte de la nécessité d’abandonner son exubérance ou arrogance, maintenant que celle-ci devient insupportable à la Nature ? Autrement dit, par quel moyen l’homme pourrait-il se rendre capable de contenir *ses forces subjuguant le milieu naturel*, étant donné que celles-ci, par leur caractère excentrique et leurs aspects extravagants, s’avèrent être gravement incompatibles avec la permanence d’une vie authentiquement et dignement humaine sur Terre ? Du coup, nous nous heurtons à l’épineuse et nébuleuse question dite « environnementale » dans la mesure où celle-ci s’élabore fondamentalement dans les rapports justement entretenus par l’homme avec son milieu naturel. Nous avons là une problématique qui condense essentiellement un ensemble de questions interrogeant désormais l’œuvre humaine et son impact, du point de vue philosophique, à la fois comme facteur et limite de toute possibilité de vie sur notre planète.

Ces questions qui ne sont pas sans relever que l’aspect éthique est au service de la cause environnementale, attestent que par-dessus le ciel des pensées constantes, la réflexion philosophique se déploie effectivement sur cette terre des forces en lutte, quoiqu’elle ne puisse simplement « offrir que des compromis entre principes antagonistes »<sup>6</sup>. Autrement dit, la philosophie se veut un questionnement concret et évoque entre autres problèmes celui de la destinée de l’homme, en ce sens qu’elle vise à donner une orientation significative à l’action humaine. Le litigieux, ici, est que dans la critique de la technologie, la philosophie se prête à des questions inhabituelles, et devra donc s’y conduire en veillant à sa propre autocritique, seule attitude susceptible de mettre la force de la pensée au service d’une connaissance plus significative, sur la base de choix validés et dont l’orientation va dans le sens concret de la vie.

---

<sup>6</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages poche, 1998, pp. 52-53.

La nuance à indiquer à ce niveau est que l'essence de la philosophie ou plutôt sa vocation ne réside pas dans une critique qui serait uniquement excentrée, mais dans l'examen critique des conditions et des voies qui concourent à une existence meilleure. En d'autres termes, l'examen critique n'est pas la propre fin de la philosophie, mais plutôt un moyen pour elle d'établir avec fermeté des voies nouvelles pour l'existence, lorsque les critères anciens deviennent incertains ou insuffisants et lorsque l'exigence s'accroît avec le désir de connaître davantage.

De ce point de vue, on peut soutenir que la philosophie est par vocation éthique, et les crises qu'elle connaît tout au long de son histoire l'attestent, puisque celles-ci se rapportent à ses interrogations légitimes sur la validité des connaissances et des valeurs susceptibles de permettre une vie meilleure pour le grand nombre. Socrate déjà s'était investi jusqu'au prix de sa vie dans une attitude philosophique de réponse à une unique question, traduisant son souci éthique pour l'existence, à savoir : de quelle façon doit-on vivre sa vie pour qu'elle soit la meilleure possible ? Sans doute, derrière un tel souci se dessine le vœu d'une implication philosophique dans le domaine de la raison pratique, pour parler comme Kant. La philosophie, sans sortir du terrain de la raison théorique, se glisse – et se dévoile irrévocablement – dans le rôle qui consiste à prendre position sur des questions pratiques, non pas seulement pour une spéculation qui serait de l'ordre de la connaissance pour la connaissance, mais pour émettre des instructions, des prescriptions ou des avertissements.

H. Jonas qui se faisait le porte-parole de la philosophie au sein d'une équipe interdisciplinaire de biologistes, médecins, juristes, sociologues et théologiens, tous soucieux de défendre l'importance de l'intérêt public attaché à une éthique humaine, a reçu des réactions encourageantes estimant que c'est de la philosophie tant souhaitée : « telle que je me l'étais toujours représentée – disait une de ses étudiantes –, une philosophie qui intervient dans la vie et qui fournit des lignes de conduites directrices : comment on doit vivre, ce qu'il faut

faire et ce qu'il ne faut pas faire »<sup>7</sup>. De cette expérience, H. Jonas a pu se réjouir en affirmant que, pour la première fois de son existence, la philosophie devenait une affaire importante du point de vue pratique, où un groupe de personnes ayant une activité pratique se voyait confirmé ou critiqué par une philosophie, mais en espérant des éclaircissements de sa part<sup>8</sup>.

Le projet d'une éthique humaniste écologique, qui fait prévaloir l'environnement et le développement comme une forme de modernité et de progrès, remet l'homme dans sa double acception biologique et culturelle au cœur du politique. Disons en effet que les efforts autrefois louables, par lesquels les humains se sont toujours surpassés techniquement pour exercer leur domination sur la Nature, laissent suffisamment entrevoir de nos jours le caractère excessif de leurs marques, signifiant autrement l'expression d'une extraversion qui comporte des enjeux périlleux pour l'humanité – présente ou à venir – et son environnement.

Désormais, les activités humaines sont bien en mesure de transformer les conditions de vie sur Terre, jusqu'à pouvoir compromettre la sûreté et le confort d'existence. La logique évidente d'une telle réalité des faits est que, dans toute capacité employée à bon ou à mauvais escient, le « trop » comporte toujours un risque dont les conséquences vont être généralement inédites. La limite entre « le bien » et « l'intempérance » paraît si fragile qu'elle prête facilement à confusion, de telle sorte que l'on ne parvient plus à distinguer clairement l'emploi bénéfique d'une capacité de son emploi abusif. C'est alors qu'on peut admettre que la démesure provoque un mal qui prend naissance dans ce qui, au départ, fait bien partie du registre même de bonnes intentions et que ce mal est porté à maturité par la promotion, toujours accrue, du « bien », c'est-à-dire du bénéfique sans cesse poursuivi.

---

<sup>7</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>8</sup> *Ibid.*

Dans le cas précis de l'action de l'homme dans le milieu naturel, le désir d'explorer et de conquérir de nouvelles frontières est libre et illimité. Et le risque inhérent, qui est aussi la conséquence inéluctable à toute excentricité dans le comportement humain, reste bien la catastrophe. La pensée de Sophocle ci-dessous mentionnée articule fortement une telle réalité des faits : « Le proche et lointain avenir, aussi bien que le passé, viendra confirmer cette loi : il n'est pas d'existence humaine où le moindre excès ne pénètre sans qu'elle connaisse un désastre »<sup>9</sup>.

Peut-on alors indiquer autrement le désastre qui affecte l'existence humaine et son milieu environnant, lorsqu'on sait que bien au-delà des angoisses et des inquiétudes, les répercussions de la « crise écologique » sont d'actualité pendant que les faits évocateurs du fléau abondent dans l'histoire : Tchernobyl, les marées noires, etc. La situation est telle que le développement industriel se rapporte à une croissance exponentielle de la population. Cela implique un épuisement et une dégradation des ressources naturelles comme nous le montre l'empreinte écologique, mais aussi une accumulation effrayante des déchets toxiques et une émission massive des gaz à effet de serre... Le tout est susceptible de perturber gravement le climat de notre planète. C'est une réalité suffisamment oppressante en ce début de troisième millénaire qui devient un souci majeur pour chacun de nous. Le propos suivant l'évoque bien :

« La novation qu'apporte l'époque contemporaine réside dans l'« apocalypse rampante », la galvanisation quasi systématique de la planète, disait Georges Steiner. L'humanité est confrontée à la simple question de la survie : effet de serre, démographie galopante, réchauffement climatique, déforestation, destruction accélérée des espèces, pollution croissante des éléments naturels, sont des éléments bien connus »<sup>10</sup>.

Le constat est alors que « tout le monde » aujourd'hui parle de la « crise environnementale » et chacun se réfère à elle, soit pour l'attester soit pour la nier. Tout un ensemble de réactions – les lamentations et revendications sociales, les mouvements écologiques, des manifestes politiques, des questionnements et

---

<sup>9</sup> Sophocle, « Antigone », dans *Tragédies complètes*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 105-106.

<sup>10</sup> Corinne Lepage, « Discours de clôture du colloque, Ethique et environnement », Paris, La documentation Française, 1997.

réflexions critiques...–, atteste au quotidien que le « problème environnemental » est celui de l’humanité et qu’ainsi, il préoccupe assez diversement les individus. Parmi la multitude des réactions, des interventions et des préoccupations ponctuelles, nous nous intéresserons étroitement à celles qui, soucieuses de sauvegarder l’humanité en soi et son espace vital, alimentent le procès instruit contre la science et la technologie modernes. Etant entendu qu’un tel procès comporte une dimension éthique et normative, un grand nombre de philosophes a dû insister sur cette dimension et continue à le faire. La réflexion menée par Hans Jonas, dans *Le Principe responsabilité*<sup>11</sup> notamment, s’inscrit dans ce cadre.

Ainsi, sous les termes de notre thématique centrale, à savoir : « L’heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel chez Hans Jonas », nous prenons le risque d’entreprendre une étude qui nous engage sur la voie d’une réflexion critique, appelée à mûrir et à se suspendre dans l’expectative d’une éthique pratique : celle d’un agir humain davantage conscient du sens de la responsabilité dans le milieu naturel. Notre démarche trouvera largement son impulsion dans la pensée de H. Jonas qui établit un lien, en apparence pas très évident, entre la notion de peur et celle de responsabilité.

Si la peur et la responsabilité constituent les concepts clés qui orienteront nos investigations philosophiques, l’étude du sens de leur rapport trouve cependant des implications assez profondes dans ce qui est couramment désigné aujourd’hui sous les termes d’éthique environnementale. Celle-ci indique l’ensemble des doctrines qui, soucieuses de résoudre les risques écologiques que l’actualité rend manifestes au quotidien, proposent de repenser diversement le rapport de l’Homme à la Nature. Opportunément, H. Jonas, pour qui « la nature – est – comme un vecteur, c’est-à-dire un segment orienté dont on distingue difficilement l’origine mais clairement l’extrémité – l’être humain – »<sup>12</sup>, estime que celle-ci constitue *de facto* l’objet de la responsabilité humaine à laquelle une nouvelle théorie éthique mérite d’être consacrée. Car, pour H. Jonas, disons-le à

---

<sup>11</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, Les Editions du Cerf, 1990.

<sup>12</sup> Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 7.

nouveau, les influences que nous exerçons dans l'histoire, et du même coup nos responsabilités éthiques, s'étendent jusqu'aux confins les plus éloignés de l'idéal éthique et jusqu'aux horizons qu'esquisse l'idée d'une évolution de l'humanité.

Cela dit, pour H. Jonas, « être responsable signifie accepter d'être « pris en otage » par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé »<sup>13</sup>. Nous prenons appui sur ces mots pour reconstituer notre interrogation initiale et nous demander en fin de compte : dans quelle mesure la prise en otage par le plus fragile et le plus menacé dans l'existence de l'humanité peut-elle conduire l'homme à plus de responsabilité dans le comportement qui le lie à son environnement ? En clair, dans quelle mesure la peur de compromettre, plutôt que le courage d'assurer, le devenir d'une vie véritablement humaine sur Terre peut-elle être perçue comme une attitude raisonnable et significative pour favoriser, d'une certaine manière, la rectitude morale dans nos sociétés industrialisées actuelles ? Pour tenter de donner une esquisse de réponse à cette question fondamentale, il importe de revenir sur le nœud du cheminement qui structure la pensée de H. Jonas. Considérons volontiers le propos qui suit :

« Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui »<sup>14</sup>.

Du dit propos, il ressort un impératif qui semble limiter notre liberté, celui d'une éthique de la durabilité, c'est-à-dire une éthique qui se détourne de la logique de la simultanéité et de la réciprocité contenue dans les morales traditionnelles. Pour H. Jonas, nous avons le devoir de léguer aux générations futures une Terre humainement habitable. Et nous avons la prescription morale d'éviter que les conditions biologiques de l'humanité soient altérées. C'est là le fondement d'une exigence nouvelle de responsabilité qui invite à prendre en compte les conséquences lointaines des décisions et des actions qui s'inscrivent jusqu'au-delà des générations actuelles.

---

<sup>13</sup> H. Jonas, présenté par Jean Greisch, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 14.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 15.

La justification à donner au fondement de cette éthique de la durabilité tient pour l'essentiel au fait que l'ordre de grandeur des conceptions et des actions, se traduit explicitement sur le long terme et malheureusement de façon irréversible. C'est-à-dire que les conséquences inhérentes à la force de nos actions dans le milieu naturel, par la gravité des avancées technologiques notamment, sont placées au-delà des possibilités de rectification ou de dédommagement. De ce fait, la responsabilité se replace davantage au centre de l'éthique puisque le problème reste celui de l'anticipation des effets non intentionnels des activités diverses, quand elles sont sujettes à menacer le patrimoine naturel et la sécurité des populations humaines.

Ainsi, traditionnellement concentrée sur la qualité morale de l'acte momentané, l'éthique nouvelle va porter son objet en direction de l'avenir et scruter le sens de la responsabilité dans les horizons d'espace et de temps. Cette nouvelle éthique doit nécessairement s'accompagner d'un savoir prévisionnel. Or, un tel savoir ne peut manquer d'être entaché de lourdes incertitudes à cause de la difficulté à apprécier avec certitude les conséquences à venir des orientations scientifiques ou technologiques prises dans le présent. Pour pallier ce caractère incertain de la connaissance par anticipation des fâcheuses conséquences de nos actes, H. Jonas a aussi songé à une démarche qui anticipe : « l'heuristique de la peur »<sup>15</sup>. Nous avons là une expression dont la compréhension nécessite un dialogue de savoirs allant de la connaissance scientifique à la réflexion critique, en passant par les savoirs d'expériences socio-environnementales, politiques et intuitives.

Justement la philosophie de H. Jonas relève d'une pensée éclectique, élaborée à la croisée des domaines lorsqu'elle « fait s'interpénétrer histoire des religions et sciences naturelles, aux frontières de la théologie spéculative ou de l'éthique appliquée ».<sup>16</sup> C'est une philosophie qui traduit en elle-même le remarquable caractère d'un esprit ouvert et sensible aux événements, et dont

---

<sup>15</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 65.

<sup>16</sup> Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 1.

l'intérêt tient à une intuition forte qui a permis à son auteur de soupçonner l'un des plus grands défis que l'humanité ait jamais connus. Prêtant alors sa voix pour revendiquer l'observation de la mesure face à la tentation de l'excès ou de la démesure, H. Jonas a soulevé les questions d'actualité comme celle sur laquelle porte notre présente recherche : le rôle social ambivalent des sciences et des technologies sous l'angle d'une éthique pour la Nature.

Suite donc à nos interrogations, nous nous sommes rendus à l'évidence quant à la difficulté à trouver un fil conducteur susceptible de nous guider de façon cohérente dans la pensée de H. Jonas. Une pensée aussi riche que complexe qu'il a élaborée dans l'ouverture des rencontres et la contingence des circonstances, pour le dire comme Nathalie Frogneux. Mais réconforté cependant à l'idée que la philosophie, tout comme l'être aristotélien, se dit de plusieurs manières, sans méthode unique, mais avec méthode, nous avons opté pour trois grandes parties dans la structuration de notre texte et ce, conformément à une analyse des principaux domaines dans lesquels notre thématique centrale discutera des enjeux éthiques, à savoir : ontologique, épistémologique et politique.

La première partie articulée ainsi : *L'éthique du milieu naturel selon H. Jonas : des origines philosophiques aux problématiques modernes et contemporaines*, traite du fondement ontologique du rapport entre l'homme et son environnement naturel dans la perspective des liens entre éthique et métaphysique. La deuxième partie, intitulée *Peur et responsabilité pour une éthique nouvelle chez H. Jonas* se développera autour de trois chapitres axés sur la procédure cognitive applicable à la responsabilité et à la peur, et sur l'ambivalence éthique des effets scientifico-technologiques dans nos sociétés actuelles. Enfin, la troisième partie titrée *Ethique et politique : approche critique de la pensée de H. Jonas dans la perspective d'une pratique écocitoyenne responsable*, rendra compte de ce que l'éthique de la responsabilité débouche inéluctablement sur une responsabilité collective, au premier chef, celle des responsables politiques. Les perspectives et les critiques, à l'intérieur de cette

partie devront traduire l'orientation personnelle que nous souhaitons donner à l'ensemble des thématiques examinées.

*Première partie*

***L'ETHIQUE DU MILIEU NATUREL  
CHEZ HANS JONAS:  
Des origines philosophiques aux  
problématiques modernes et  
contemporaines***

« Grand est le pouvoir des tigres et des éléphants, plus grand celui des termites et des sauterelles ; plus grand encore celui des bactéries et des virus. Mais il est aveugle et non libre, bien qu'il soit mû par des fins et il trouve sa limite naturelle dans l'antagonisme de toutes les forces qui vaquent tout aussi aveuglement et sans le choisir à leur fin naturelle et qui par cela même maintiennent l'ensemble diversifié en équilibre symbiotique. (...) Chez l'homme seul le pouvoir est émancipé par le libre arbitre et il peut lui devenir fatal ainsi qu'à soi-même. Son pouvoir est son destin et il devient toujours plus le destin général. Chez lui, et chez lui seul, le devoir se dégage donc du vouloir en tant qu'auto-contrôle de son pouvoir agir consciemment ; et d'abord par référence à son propre être » (H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 248-249).

## Introduction de la première partie

Par l'avènement d'une ouverture à la réflexion et au partage du savoir dans des espaces plus que jamais non consacrés, l'histoire fait naître la philosophie dans la cité grecque de Milet au début du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Dans ses premiers élans de conceptualisation, au moyen d'une élaboration de discours fortement empreints de rationalité, la philosophie destine à l'origine trois domaines essentiels à la découverte de l'argument : la physique ou la théorie de la Nature, l'éthique et la logique. Si cette dernière traite des règles de la pensée, l'éthique, quant à elle, concerne la conduite de la vie humaine en tant qu'elle est aspiration au bonheur. Depuis lors, la philosophie et les philosophes s'expriment au fil de l'histoire par des mouvements de pensée donnant sans cesse lieu à des réflexions aiguës et polémiques sur la dimension éthique, ontologique et épistémologique qui influencent la politique de développement des sociétés humaines.

De ce point de vue, la question que nous formulons dans cette première partie sur les origines philosophiques de l'éthique du milieu naturel chez H. Jonas, nécessite une reconsidération des données traditionnelles de la philosophie. Ces dernières fournissent l'idée de base ou le point de départ des déductions qui ont marqué l'organisation des pensées et des civilisations. En s'intéressant aux origines de la question de l'éthique du milieu naturel, nous tentons de comprendre que celle-ci ne relève pas d'un phénomène nouveau. Ainsi, l'amplification et la complexification des événements qui l'actualisent ne peuvent être cernées que par la mise au jour des repères qui ont jalonné la vie des espaces environnementaux tout au long de l'histoire.

Autrement dit, le fait d'aborder philosophiquement les problèmes éthiques se rapportant à la relation de l'homme avec son milieu naturel, est une option qui demande d'opérer une remontée vers les sources. Il s'agit de repérer les

différentes articulations du problème dans le temps, et surtout d'appréhender le sens profond du problème comme l'ancrage d'une attitude métaphysique que les humains cultivent depuis l'époque antique. Nous envisageons surtout d'explorer la nécessité ressentie par H. Jonas de rebâtir l'éthique des temps actuels sur un fondement métaphysique.

Pour lui en effet, toute éthique, « même celle qui est la plus utilitariste, la plus eudémoniste, la plus immanentiste, etc., contient tacitement une métaphysique (le « matérialisme » par exemple en serait une), (...) aucune éthique n'est logée à meilleure enseigne »<sup>17</sup>. L'éthique recherchée par H. Jonas – celle qui ne se limite plus à l'immédiateté des rapports intersubjectifs contemporains – recommande particulièrement que la métaphysique qui l'habite vienne au jour. Il s'agit là de l'exigence de rendre compte du fondement métaphysique du devoir-être de l'homme : seule la métaphysique demande pourquoi les hommes doivent exister au monde. Le « pourquoi » est, aux yeux de H. Jonas, un impératif inconditionnel pour les humains de préserver leur existence.

En d'autres termes, l'idée de postérité humaine comme impératif ontologique, souvent affirmée sans avoir été fondée doit pouvoir l'être. Car, selon H. Jonas, dire fondamentalement pourquoi les hommes doivent être, c'est rendre tout bonnement compréhensible la manière par laquelle ils doivent être. Cette première partie de notre étude compte remonter aux grands moments de l'histoire de la pensée philosophique et distinguer quelques figures dont les pensées entrent en dialogue avec celle de H. Jonas sur les aspects fondamentaux de la question éthique du milieu naturel.

---

<sup>17</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 97.

## *Chapitre premier :*

# **L'homme et la Nature : approche philosophique de l'éthique jonassienne depuis la période antique**

L'intérêt de l'homme pour la réflexion morale, dans le rapport qu'il entretient avec la Nature, se traduit par une permanente amélioration des espaces de vie qui remonte le temps. L'unité intime de la vie et de la Nature qui constitue la substance éthique dont H. Jonas élabore une problématique contemporaine, paraît bien être un problème humain se rapportant à l'existence même de l'homme. Cette unité intime se fonde et s'enracine autant que la diversité des peuples ou leurs parcours dans l'histoire. Mais, en situant le point de commencement dans l'Antiquité grecque et en n'y abordant que quelques cas de figure, notre analyse souffrira d'être incomplète et se tiendra certainement à l'écart d'importants modes de vie, dont le traçage historique est demeuré illisible d'un point de vue empiriquement rationnel : mythes, récits, etc.

Dans l'Antiquité grecque, l'unité de la vie et de la Nature se traduit dans la conception même d'une Nature vivante : le monde est animé et rempli de démons, disait Thalès<sup>18</sup>. Celui-ci pouvait surtout relever que les objets inanimés ont en quelque sorte une âme. L'âme est entendue ici non pas comme le principe d'immortalité personnelle, mais comme un principe de vie. Elle est, à ce titre, présente dans tout mouvement. Autrement dit, les premières interprétations de la nature des choses par l'homme, depuis l'aube de la pensée jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ, font observer la vie partout au point que le seul fait d'être signifiait la même chose qu'être en vie : la nature d'une chose peut aussi désigner la nature d'une chose vivante. Ainsi, dans la période antique, le naturel renvoie à un dynamisme de vie, alors que chez les modernes on parlera de naturel pour désigner ce qui est considéré comme inerte ou inculte, brut ou simplement sauvage, c'est-à-dire qui nécessite d'être civilisé. De quelle manière ce revirement

---

<sup>18</sup> *Les Présocratiques*, Quetigny-Dijon, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, 1988, p. 10.

de sens ou d'interprétation du mot nature s'est-il opéré ? Cette interrogation est supposée nous conduire, non pas à exposer les principales étapes de l'histoire du concept de nature, mais à revisiter les fondements de la question éthique du milieu naturel telle qu'elle se fait jour dans la pensée contemporaine avec H. Jonas notamment.

### **I. 1. 1. Approche conceptuelle et délimitation du thème**

Pour entretenir la réflexion et répercuter le questionnement sur l'expérience humaine dans le monde de la pratique, la philosophie s'attache à un usage rigoureux et précis des concepts. C'est une approche méthodique qui l'amène à délimiter son discours sur la mesure des orientations données aux problèmes soulevés. L'exercice s'offre donc à nous ici pour éviter la profusion des mots au moment même où, à l'aide de ceux-ci, nous venons combattre dans cette thèse la démesure en toute attitude. Il importe à cet effet de procéder à un essai de définition des termes centraux de notre thématique, et de ceux auxquels ils sont directement rapportés. Cela reste d'autant plus pertinent, qu'en abordant aujourd'hui des questions relatives au rapport de l'homme avec son milieu naturel, on se retrouve d'emblée à l'intersection des univers philosophico-anthropologique, socio-politique, écologique et économique...

La délimitation de notre thématique par une interprétation sémantique indiquée de quelques concepts clés nous aidera ainsi à entretenir le sens des analyses philosophiques tout au long de nos développements. Sans céder à la confusion, le discours philosophique se mêle à d'autres discours en raison de la transversalité des enjeux de la question environnementale et du croisement des regards qu'elle implique. A côté des approches scientifique, géographique, économique, politique, etc., il importe pour nous ici de déterminer l'approche philosophique dans l'usage des concepts et expressions « Nature », « milieu naturel », « environnement », « éthique environnementale ».

**Nature** : L'emploi du terme Nature paraît tout autant ancien que controversé dans le vocabulaire philosophique. Le quiproquo peut être constant par rapport à son usage. Parler vaguement de nature peut diversement conduire à penser aussi bien à l'ensemble des éléments du monde physique non artificiel qu'à la constitution matérielle des choses, à leurs essences ou substances, tout comme elle peut renvoyer à l'ensemble des traits qui constituent la personnalité physique ou morale d'un être humain. Dans notre contexte, nous évoquons d'emblée la Nature en termes de milieu naturel pour se rapporter à ce qui est couramment désigné aujourd'hui par « environnement », c'est-à-dire l'ensemble des choses matérielles qui existent dans un ordre précis, un *Cosmos*<sup>19</sup>. A cet ordre appartiennent la faune et la flore ainsi que l'unité et la diversité des espèces selon les régions géographiques. L'enracinement des traditions culturelles, dans des conditions géographiques et climatiques des différents peuples, relève de cet ordre.

C'est cette représentation de la nature que nous retrouvons dans les références écologiques. Aussi faut-il dire que l'emploi que nous faisons du terme nature ne va pas sans la problématique qui l'inscrit dans notre sujet : la nature comme lieu de ressources pour l'homme. Le terme Nature nous interpelle alors ici à partir du sens étymologique grec *phusis* qui donne droit à la perspective des problèmes liés à sa transformation, comme un « artefact social »<sup>20</sup>, par l'activité humaine. C'est dire que l'enjeu du problème que nous examinons avec H. Jonas se situe davantage dans le rapport entre les humains, les autres êtres vivants et la réalité physique des choses dans l'espace. Considérée dans son sens large comme principe intérieur du monde physique, la Nature dévoile de plus en plus aujourd'hui sa fragile structure dont le non-respect de l'harmonie par l'homme fait polémique. Il s'agit bien de Nature comme milieu physique naturel, comme un système d'équilibre qui permet la promotion de la vie. Comme telle, elle est désormais envisagée comme un patrimoine qu'il faudra non seulement protéger, conserver, mais gérer pour le devenir de l'humanité.

---

<sup>19</sup> Le mot grec *cosmos* signifie « ordre » et désigne, depuis les présocratiques, l'univers matériel conçu comme un tout ordonné et harmonieux par opposition au chaos.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 26.

**Environnement :** Couramment employé aujourd’hui, l’environnement reste pourtant un terme à caractère polysémique qui se donne à la pratique d’une interdisciplinarité. La variété des modalités d’échange et des débats issus de la diversité des pistes de recherche témoigne de ce que l’examen des problèmes environnementaux ne relève plus de l’apanage des experts ni du seul ressort des sciences et des techniques :

« Comme tout ce qui élargit l’horizon de l’homme, l’environnement suscite l’interrogation scientifique. L’environnement allonge le temps, car ce qui est bénéfique à court terme peut nuire à long terme, et voilà l’historien qui doit intervenir. L’environnement fait communiquer entre eux des espaces contrastés sur lesquels le géographe tente de porter une analyse globale. L’environnement traduit des tensions et des aspirations sociales qu’étudie le sociologue. L’environnement affecte les prix, suscite des impôts nouveaux, gêne ou favorise des stratégies industrielles, tous mouvements qui passionnent l’économiste. L’environnement met en jeu notre relation à la nature et nos mots pour la décrire, ce qui ne peut qu’éveiller la curiosité du philosophe »<sup>21</sup>.

Bien plus qu’une simple mise en jeu de la relation Homme/Nature qui heurterait la sensibilité du philosophe s’interrogeant pour un éveil de conscience, celui-ci se trouve réellement interpellé, d’un point de vue ontologique et éthique, par la gravité de la dégradation du sens des valeurs humaines ancrées dans cette relation. Pour rester dans cette approche philosophique et éviter d’entrée de jeu toute éventuelle polémique concernant l’usage du terme environnement, nous avons préféré, pour notre intitulé thématique, le terme de « milieu naturel ». Autrement dit, l’environnement dénote une idée relationnelle fondamentale entendue simplement comme ce qui environne, ce qui entoure – l’être humain –, c’est-à-dire l’ensemble des éléments naturels et artificiels au milieu desquels la vie humaine tient lieu d’existence. Cela implique que l’environnement revêt en propre un aspect anthropocentré assez controversé, dans la perspective d’une éthique environnementale telle qu’on en fera l’esquisse dans le point suivant.

Cependant, sous l’angle des enjeux écologiques actuels, le terme environnement prend une dimension mondiale et recouvre aujourd’hui de

---

<sup>21</sup> François Valérian, « Responsabilité & Environnement », N°48, Octobre 2007, p. 5.

nombreuses acceptions. Un regard étymologique permet toutefois de cerner distinctement l'évolution du mot lui-même par rapport à l'évolution de son sens. Dans l'évolution du mot environnement, on situe l'origine à partir du verbe « virer », c'est-à-dire « rotationner » se rapportant au terme grec *gyros* (cercle, tour), puis à sa transformation latine en *gyrare* et *in gyrum* ou encore *virare*, *vibrare* (tournoyer). On note par ailleurs le gaulois *viria* (anneau, bracelet)... Suite à un mélange de ces trois origines, « virer » est devenu « viron » dans l'ancien français pour dire tour ou ronde. Le préfixe « en » s'est ajouté pour donner « environ » (entour, autour), dans la transformation de *in gyrum*. On comprend aujourd'hui que d'« environ » on est arrivé à environner c'est-à-dire faire le tour puis à l'environnement pour exprimer doublement l'action d'environner et le résultat de cette action.

Quant à l'évolution sémantique du mot environnement, elle se rattache aussi à la forme du « tour » et de l'« arrondi » contenu dans le radical étymologique « vir », traduisant au mieux l'idée d'alentour ou d'autour. Le rapport avec le concept de milieu fait qu'on parle de « ce qui fait le tour », « ce qui forme le tour » et « ce qui est dans l'entour ». On retient en fin de compte que le mot environnement est parti de l'idée de tourner à celle d'exprimer la forme d'anneau ou de contour, pour finir par désigner le mouvement et le contenant ainsi que le contenu des éléments d'un milieu donné. De ce point de vue, l'environnement intègre – et est intégré dans – l'ensemble des éléments physiques, chimiques ou biologiques, naturels et artificiels qui déterminent la présence et l'existence des êtres vivants.

Ainsi, en parlant de « milieu naturel » plutôt que d'environnement, nous voulions avant tout sortir du vaste champ de « ce qui environne » et considérer singulièrement le monde non humain de la nature. C'est une démarche à caractère biocentrique qui distingue l'environnement naturel de l'artificiel par rapport à l'homme, en tant que ce dernier est acteur dans l'un et auteur de l'autre. Cette approche va constituer le socle de la réflexion éthique

environnementale que nous envisageons de mettre en relief dans cette dissertation doctorale.

**Ethique environnementale :** Cathérine Larrère, dans *Les philosophies de l'environnement*, introduit son propos en disant que :

« La réflexion morale s'est donnée un nouvel objet : l'environnement. Au début des années 1970, le besoin d'une éthique environnementale a été formulé et tout un débat s'est développé sur ces problèmes : différentes tendances philosophiques s'y sont exprimées, des questions critiques ont été déterminées »<sup>22</sup>.

Avant d'esquisser les différentes tendances de l'éthique de l'environnement auxquelles Cathérine Larrère fait allusion et de parvenir à cerner celle qui se réfère à la pensée de H. Jonas, il importe de s'arrêter un tant soit peu sur le terme même d'éthique. Le mot « éthique » tire son sens fondamental du grec « *éthos* », c'est-à-dire coutume, habitude, au sens de la manière de conduire sa vie au quotidien. C'est pourquoi Aristote estime que l'éthique repose non pas sur le savoir, mais sur l'habitude et l'exercice. Dans le livre 2 de son ouvrage *Ethique à Nicomaque*, il écrit que « c'est en jouant de la cithare que l'on devient cithariste et c'est en s'exerçant à la vertu que l'on devient vertueux »<sup>23</sup>. Pour les Grecs en effet, l'inspiration originelle qui dénote le terme éthique prend le sens d'une réflexion profonde sur les principes fondamentaux qui guident l'action humaine.

L'éthique va alors s'inscrire dans une perspective de recherche d'un système de préceptes destinés à orienter l'action de l'homme dans la meilleure des significations possibles. Elle reste de ce fait très proche, voire équivalente pour certains philosophes, du terme morale. Ethique et morale sont ainsi employées indifféremment dans la plupart des cas, en dépit de quelques nuances qui aident à les distinguer. En effet, le terme « morale », par rapport à celui d'éthique auquel il est tout à fait semblable étymologiquement, semble moins se rattacher à une perception métaphysique qu'à la normativité. La morale prend davantage une connotation formelle et impérative – dans le sens d'un code du bien et du mal – tel que cela a été traduit dans l'histoire des peuples dans leurs cultures par le développement d'une morale contraignante sous forme de devoir :

---

<sup>22</sup> Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, p. 5.

<sup>23</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, 1990, pp. 88-90.

« Je propose de tenir le concept de morale pour le terme fixe de référence et de lui assigner une double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes. C'est ici (...), le point fixe, le noyau dur. Et c'est par rapport à lui qu'il faut fixer un emploi au terme éthique. Je vois alors le concept éthique se briser en deux, une branche désignant quelque chose comme l'amont des normes (...), et l'autre branche désignant quelque chose comme l'aval des normes »<sup>24</sup>.

Autrement dit, la morale est essentiellement constituée de principes, de règles ou de normes, relatifs au bien et au mal, qui permettent d'apprécier et d'évaluer les actions des hommes. Ces normes et règles peuvent être des lois universelles qui s'appliquent à tout le monde et contraignent le comportement de chacun. On peut indiquer, à titre d'exemple, le cas du respect dû à l'être humain en tant que personne ; ou encore le refus d'infliger la souffrance à tout être vivant sans motif raisonnable. Ces normes et principes sont de nature à constituer le socle commun des cultures démocratiques libérales dans le monde actuel.

En revanche, le terme éthique se démarque de cette posture par son aspect réflexif, caractérisé par une profonde aspiration au « bonheur ». L'éthique vise à appréhender les fins visées par l'existence humaine ainsi que leur mise en pratique, elle peut ainsi se définir comme la réflexion sur la moralité de nos actes. L'éthique se traduit, par ailleurs, comme une tension constante entre les conditions subjectives de détermination de la volonté et les conditions objectives de validité d'une norme, c'est-à-dire entre la description – qui évoque la réalité concrète – et la prescription – qui fait état des ordres formulés –. En d'autres termes, l'éthique vise le savoir de ce qui est bon pour l'être humain, ou plutôt elle vise à déterminer le « bon » dans la recherche humaine de ce qui est, et doit se faire. C'est ainsi qu'elle peut être entendue dans la présente recherche comme la science qui prend pour objet le rapport entre l'acte et sa motivation.

On en vient à l'éthique environnementale et à son imbrication avec l'écologie. Les étymologies grecques *oikos* et *logos*, pour désigner la « science de

---

<sup>24</sup> P. Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* Tome I, Paris, PUF, 1996, p. 689.

l'habitat », ont donné lieu au terme écologie. En dépit de la variabilité temporelle et géographique de son sens, celle-ci se définit couramment comme la science des conditions d'existence et des interactions entre les organismes et leur milieu environnant. Sous cet angle, l'éthique environnementale est aussi couramment perçue comme l'ensemble des doctrines écologiques qui, face à la dégradation des conditions de vie sur Terre, se proposent de repenser le comportement des individus dans les principes et normes qui régissent les valeurs humaines. Pour le compte de notre domaine d'étude, nous évoquons précisément l'éthique environnementale comme une réflexion philosophique qui se ressource dans le questionnement moral classique, pour tenter d'appréhender l'essence de la relation que les humains entretiennent avec leur milieu naturel. Le but étant d'indiquer à ces derniers qu'ils n'ont pas la liberté d'agir à leur guise.

Autrement dit, d'un point de vue philosophique, l'éthique de l'environnement ou éthique environnementale, encore appelée « éco-éthique » ou « éco-philosophie » répond à un besoin fondamental d'extension ou de modification des principes internes aux morales prédominantes. Pour Catherine Larrère :

« Le problème n'était pas d'inventer une nouvelle morale, mais de voir comment les schémas moraux dominants – la déontologie kantienne, l'utilitarisme de Bentham ou de Mill, la théorie de la justice de Rawls, entre autres – pouvaient être appliqués à de nouveaux objets, comme la pollution par les pluies acides, ou l'implantation d'une centrale nucléaire »<sup>25</sup>.

En effet, structurant sa réflexion sur les attitudes et les comportements humains ainsi que sur les valeurs à l'égard des zones biologiques et de la biosphère, l'éthique de l'environnement s'est constituée en un questionnement contemporain, dans le prolongement de la philosophie morale à l'« éthique appliquée ». Le contexte d'émergence de l'éthique appliquée décrit alors l'objet des investigations philosophiques dans un mouvement dont la philosophie morale traditionnelle reste la base. Car, cette morale traditionnelle s'est toujours constituée autour du rapport entre les notions de bien et de bonheur qui sont les ressorts évidents de l'action humaine.

---

<sup>25</sup> Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, p. 12.

Cette philosophie morale était dominée par la méta-éthique, notamment aux Etats-Unis où l'expression d'« éthique appliquée » va apparaître au cours des années 60. La méta-éthique concentre les investigations philosophiques sur une analyse logique ou linguistique des énoncés moraux : « La méta-éthique est censée se distinguer de l'éthique normative du fait qu'elle ne s'occupe pas de ce qui est bien, mais de la signification du mot « bien » ou d'autres mots du même genre : « juste », « honnête », etc. »<sup>26</sup>. Il s'agit là, d'un travail analytique qui se pose comme neutre sur le plan axiologique. Le contenu moral proprement dit est en revanche, à cette période, discuté suivant les perspectives à caractère religieux, psychologique, anthropologique... De ce point de vue, l'éthique apparaît être davantage une question de goût et de sensibilité qu'un objet de la raison.

Les années 60 vont effectivement apporter des éléments qui viendront modifier les champs d'intérêts traditionnels. Au niveau de la philosophie morale, la méta-éthique s'essouffle à analyser les règles d'emploi des prédicats moraux, au profit d'autres éléments spécifiques du discours moral, avec la tendance à l'universalité, le rapport à l'intérêt et aux besoins dont les enjeux influent sur l'action. Dans cette optique, il va y avoir un regain d'intérêt pour les éthiques substantielles – c'est-à-dire les théories morales qui définissent tout autant la notion de bien (le système éthique) que la délibération qui permet la justification de l'acte moral (la procédure de décision rationnelle)<sup>27</sup> –. A cet effet, les enjeux ne peuvent qu'être multiples : d'une part, l'éthique substantielle manifeste son intérêt pour l'accentuation des bouleversements sociaux, tant sur le plan de la vie privée (la libération sexuelle, le rejet des traditions, la contestation des formes d'autorité, etc.) que sur le plan de la vie publique (l'affirmation des droits individuels et collectifs, les formes d'Etat, le développement équitable des politiques d'échanges internationaux...). D'autre part, elle s'intéresse particulièrement au développement des techniques et des sciences, avec la double face que ces dernières peuvent présenter : d'un côté, tout le sens du progrès par

---

<sup>26</sup> Monique Canto-Sperber, Ruwen Ogien, *La Philosophie morale*, Paris, PUF, p. 67.

<sup>27</sup> Marie-Hélène Parizeau, « Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale Tome I, op. cit*, p. 695.

l'amélioration des conditions de vie : santé, habitat, loisirs, etc. ; de l'autre les dangers : dégradation de l'environnement, manipulation technique de l'être humain, nuisances diverses, etc.

La philosophie morale a donc été progressivement invitée à se prononcer sur les cas pratiques de la vie quotidienne pour un éclairage des enjeux et une contribution à la formation sur les enseignements spécialisés. Les activités universitaires menées par Hans Jonas en terre américaine, avec son intégration motivée dans un Institut de bioéthique, peuvent en constituer l'exemple. Ce philosophe allemand témoigne :

« Je devins membre d'un organisme public créant pour la première fois un lien entre la réflexion sur l'éthique au sein de la recherche et les décisions éminemment pratiques intervenant jusque dans le domaine de la politique et de la législation (...). Il s'agissait d'une équipe interdisciplinaire de biologistes, médecins, juristes, sociologues, théologiens et philosophes »<sup>28</sup>.

Au même titre que la « bioéthique », « l'éthique professionnelle ou l'éthique des affaires », l'éthique de l'environnement fait partie des champs particuliers de l'éthique appliquée. Cette dernière expression fait référence à une analyse éthique des situations précises, avec une mise en évidence pour la résolution pratique. Les préoccupations majeures de l'éthique appliquée, concernant en priorité les sociétés industrialisées, se rapportent essentiellement à trois aspects : les avancées de la biomédecine, les relations socio-économiques, et l'avenir de l'équilibre naturel de la Terre. Notre présente recherche va davantage se focaliser sur ce dernier aspect qui place au centre de la réflexion le développement technoscientifique.

En effet, l'utilisation de plus en plus prononcée de la biosphère par l'être humain, par le recours aux moyens technologiques depuis le XIXe siècle, a poussé au développement d'une éthique environnementale qui s'attache à clarifier les énigmes du progrès techno-scientifique et à formuler les conséquences éthiques de ce progrès. Mais un vaste champ de réflexion se trouve encore à ce niveau où des positions ou approches diverses ont plutôt donné lieu à des philosophies de

---

<sup>28</sup> H. Jonas, *Souvenirs, op. cit.*, p. 241.

l'environnement. Catherine Larrère parle de trois pôles de développement de ces philosophies environnementales :

« Le premier est celui de la technique, des problèmes philosophiques et moraux que pose son développement contemporain. Le deuxième est celui de l'affirmation de soi, dans les relations avec l'environnement, naturel et humain. Le troisième enfin, se préoccupe de l'environnement, de nos rapports avec la nature et de la façon dont nous appréhendons celle-ci »<sup>29</sup>.

L'auteur de ce propos relève par ailleurs que toutes les philosophies de l'environnement se rapportent à ces trois pôles en dépit de la relative différence de leurs centres d'intérêt. La pensée de H. Jonas serait fortement centrée sur le premier pôle, précise-t-elle, « alors que la *deep ecology* se préoccupe essentiellement de la réalisation de soi, de l'identité entre la personne et la nature. L'environnementalisme américain est principalement préoccupé du troisième »<sup>30</sup>. Sous un autre angle, Catherine Larrère parle de trois principaux courants d'éthique environnementale qualifiés de biocentrique, d'écocentrique et d'anthropocentrique :

« J'en ai retenu qu'il y avait trois courants principaux : le premier qui se nomme *biocentrique* et qui accorde une valeur intrinsèque c'est-à-dire indépendante de toute utilité pour un tiers) à toutes les entités vivantes. Le deuxième, dit *écocentrique*, est fortement inspiré par la *land ethic* d'Aldo Leopold (un forestier américain du milieu du XXe siècle...); la maxime en est qu'il faut œuvrer à maintenir « la stabilité, l'intégrité et la beauté de la communauté biotique ». Ce que l'on appelle enfin *anthropocentrisme faible* ou *élargie* reproche aux deux autres courants de ne pas avoir tenu compte de ce que les intérêts et les aspirations humains n'étaient pas tous étroitement instrumentaux ou utilitaires : la protection de la nature peut être un souci humain, pour des raisons humaines (parce qu'on aime la beauté, parce qu'on est soucieux de préserver un objet scientifique, parce que la nature nous rend des services qui exigent qu'on l'entretienne) sans qu'il soit nécessaire d'attribuer une valeur morale à d'autres entités que l'homme »<sup>31</sup>.

Ce qui précède nous permet de comprendre que l'éthique de la responsabilité développée par H. Jonas, par rapport à la crise environnementale, implique raisonnablement une position anthropocentriste. Nous faisons momentanément l'économie des reproches que fait Catherine Larrère à H. Jonas.

---

<sup>29</sup> Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997, p. 16.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Catherine Larrère, « Interview » par Sandrine Berges, *Ethique et économie/Ethics and Economics*, 2 (2), 2004, <http://Ethique-economique.org>

Cette dernière voit *a priori* le bon sens du côté de l'anthropocentrisme par rapport à la vision biocentriste. On ne sauvera pas la nature sans les hommes et les hommes ne se sauveront pas sans la nature : cette formule à caractère écocentrique situe l'homme dans un ensemble – la communauté biotique –. Elle semble, pour cette raison, plus intéressante aux yeux de Catherine Larrère. Pour elle : « Il faut (...) chercher des formes de relations entre les hommes et la nature qui profitent aux deux »<sup>32</sup>.

La problématique de H. Jonas développe certes ces enjeux au niveau des relations que les hommes entretiennent avec la nature. Mais le fait que les hommes puissent se retrouver inévitablement dans les solutions envisageables aux problèmes environnementaux, l'a conduit à ne pas procéder par dichotomie en pensant ce rapport. Il s'est plutôt rangé dans le prolongement aristotélicien de l'idée de l'homme comme animal achevé : « Pour Aristote, l'homme ne s'exclut pas du règne de la nature, mais s'y insère (...), en l'homme, la nature s'accomplit au plus haut point. Il n'y a donc pas de rupture entre l'être humain et le naturel, mais l'homme est un être naturel »<sup>33</sup>.

En outre, pour développer sa théorie éthique de la responsabilité, H. Jonas s'appuie sur les bouleversements de valeurs depuis l'Antiquité, révélés aujourd'hui par la nature comme émanant de l'action humaine. La crise écologique paraît de ce point de vue comme une crise de paradigme, donc une crise de sens, dira Damien Bazin : « Nous pouvons dire (que la crise écologique) ne concerne pas tant la nature que la question des changements de notre façon de gérer le vivant. Ceci implique qu'il y a crise de notre représentation de la nature »<sup>34</sup>. Finalement, l'approche éthique environnementale dont s'inspirent les textes de H. Jonas est une démarche qui se veut interrogative, avec une dimension profonde, sur le sens réel que l'homme donne à ses capacités de transformer le monde. L'objectif est de porter à la conscience humaine que la

---

<sup>32</sup> Catherine Larrère, « Interview » par Sandrine Berges, *Éthique et économie/Ethics and Economics*, op. cit.

<sup>33</sup> Damien Bazin, *Sauvegarder la nature. Une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007, p. 22.

<sup>34</sup> Damien Bazin, *Sauvegarder la nature. Pour une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007, p. 29.

Terre, principalement, pourrait ne pas toujours être une *demeure* pour l'homme, si l'interférence de celui-ci avec celle-là ne répond qu'à une logique de surexploitation continuelle :

« L'action humaine interfère avec les grands cycles naturels comme ceux de l'eau et de l'oxygène pour ne citer qu'eux. Le problème majeur est la question du rythme des cycles (...); le réseau des activités économiques s'élargit à la planète de façon ultrarapide, tandis que les cycles biochimiques et organiques sont incommensurablement plus lents »<sup>35</sup>.

La question du rapport Homme/Nature examinée sous l'angle de l'éthique environnementale est vaste dans ses différents aspects et nous ne songeons nullement à en faire le tour. Cependant, l'approche de H. Jonas se retrouve au centre de notre problématique et nous situe dans la perspective d'une éthique de la responsabilité. Dans le but de prémunir l'humanité de l'angoisse d'un dépérissement existentiel, une telle éthique vise à inculquer aux humains des attitudes de vie moins cupides et moins avides. Elle consiste, de ce fait, à sensibiliser sur l'évaluation des risques relatifs à l'étendue, sans cesse entretenue dans les sociétés contemporaines, des pouvoirs de l'homme sur la Nature.

En fin de compte, la réflexion éthique tout comme la philosophie morale se réfèrent à un même genre d'activité intellectuelle : celui de la compréhension, sans préjugés, des enjeux d'une question, de ses conditions et de ses conséquences. Elle s'intéresse aussi à l'évaluation de nos actions et inactions possibles, à celle de nos délibérations et décisions se rapportant à des justifications parfois plurielles et incomplètes sur des sujets qui accablent l'humanité. Ainsi, au moyen d'un socle intellectuel commun, cette réflexion éthique parvient à s'appliquer à un domaine de questions plus concrètes et plus contemporaines : comme la question environnementale dans son rapport avec l'avancée fulgurante de la technologie moderne.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

## I. 1. 2. H. Jonas et Aristote : esquisse d'une théorie finaliste pour un fondement ontologique à l'éthique du milieu naturel

Il convient de se tourner vers Aristote pour tenter de situer quelques aspects de la pensée de H. Jonas par rapport à la période antique. Certains points de vue développés par ce dernier, autour des concepts d'éthique et de nature, peuvent en effet s'enraciner dans la pensée d'Aristote. Mais loin de tenter ici une étude de confrontation exhaustive sur les différents aspects convergents entre l'auteur de *Physique* ou d'*Ethique à Nicomaque* et celui d'*Une éthique pour la nature*, nous envisageons plutôt de repérer chez Aristote quelques points saillants de réflexion que H. Jonas se serait appropriés ou qu'il aurait simplement discutés, suivant la réalité du contexte contemporain.

Du coup, nous attestons le propos de Hegel qui relève qu'Aristote a pénétré la masse entière et tous les aspects de l'univers réel, la plupart des sciences philosophiques lui sont redevables de leur différenciation et de leur début<sup>36</sup>. La biologie philosophique élaborée par H. Jonas se soustrait-elle à cette pensée ? A. Stanguennec nous conduit d'emblée à répondre par la négative puisqu'il énonce que :

« (Le) chemin philosophico-physique tracé à partir d'Aristote, en un antécédent à la fois biologiquement aristotélicien et post-heideggerien critique est en revanche présenté par l'œuvre de Jonas, *Le phénomène de la vie*. Avant nous et comme nous, H. Jonas estime possible de reprendre ce chemin tracé par Aristote même s'il ne fut pas suivi jusqu'au terme »<sup>37</sup>.

En effet, le premier point remarquable qui relie H. Jonas à Aristote est certainement la définition que ce dernier donne au mot « nature ». Aristote use du terme grec *physis* – la nature – dérivé du verbe *phuein*, qui signifie « naître »

---

<sup>36</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale* (Traduction Gilles Marmasse), Paris, Vrin, 2004, p. 154.

<sup>37</sup> A. Stanguennec, *Etre, soi, sens. Les antécédences herméneutiques de la dialectique réflexive*, Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2008, p. 249.

ou « croître ». La nature désigne ainsi chez Aristote le domaine des choses animées, c'est-à-dire les phénomènes de la croissance et de la génération des choses du monde physique ou, précisément, la région de l'univers concernée par le mouvement. La nature se rapporte donc au processus de croissance et, ce, à partir de quoi une chose croît :

« D'après ce qu'on a dit, la nature première, au sens propre, est la substance des choses qui possèdent un principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles ; on dit en effet que la matière est une nature parce qu'elle est capable de recevoir ce principe, et que les générations et la croissance sont des mouvements parce qu'elles viennent de cette nature »<sup>38</sup>.

Cette première manière de définir la nature donne lieu à une deuxième manière : « c'est la configuration et plus précisément la forme selon la définition »<sup>39</sup>. Quand Aristote qualifie les présocratiques de « physiologues », ces derniers comprennent l'expression dans le sens de croître ; c'est-à-dire le fait de s'épanouir à partir d'un principe fondamental – celui-ci étant l'eau chez Thalès et le feu chez Héraclite, pour ne citer que ces deux exemples –. Sans toutefois se pencher sur le détail des différents sens qu'Aristote accorde au mot *physis*, retenons dans l'approche de notre sujet d'étude, que celui-ci concerne essentiellement le mouvement interne des étants naturels. Un mouvement naturel assigné à l'incorporation dans la nature et à l'agir en son sein. Aussi Aristote distingue-t-il le mouvement naturel par opposition au mouvement forcé ou violent qu'on comprendra comme un étrange phénomène à caractère déconcertant en milieu naturel : « Tout mouvement est soit contraint soit naturel, et si le contraint existe, il est nécessaire que le naturel existe aussi ; en effet, le contraint est contre nature et le contre nature est postérieur au conforme à la nature »<sup>40</sup>.

On peut également lire dans *Ethique à Nicomaque* que l'acte forcé est « celui qui a son principe hors de nous, sans aucun concours de l'agent qui subit la contrainte »<sup>41</sup>. Ces propos évoquent déjà le problème que H. Jonas évoquera en

---

<sup>38</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Δ, 4, [1015a], [15], Paris, Flammarion, 2008, p. 186.

<sup>39</sup> Aristote, *Physique*, Livre II, [193a], [25-30], Paris, Flammarion, 2000, p. 119.

<sup>40</sup> Aristote, *La Physique*, Livre IV, [215a1], Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 170.

<sup>41</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 1, 1110b 15.

termes d'irruption violente par l'homme dans l'ordre cosmique. Les mouvements que nous exerçons de manière toute extérieure à notre soi ontologique et qui contraignent la nature ne sont pas naturels. Quand nous tombons de la fenêtre – selon l'exemple que Monique Labrune donne pour illustrer cette pensée d'Aristote<sup>42</sup> –, notre mouvement est naturel, car notre nature est de tomber en situation de non soutien. En revanche, ajoute t-elle, quand nous utilisons une technique pour nous élever dans les airs, nous allons contre notre mouvement naturel, nous résistons à la nature.

La conception aristotélicienne de la nature est telle que celle-ci exclut de son champ d'application tout ce qui la contrarie. Cette non-violence physique fondamentale à la nature est aussi valable dans le domaine de la morale où la violence est également ressentie comme une contrainte extérieure. En revanche, la nature ne sort pas d'elle-même mais elle s'y dirige. Quand elle agit et forme une matière, elle le fait en vue d'une fin qui n'est autre qu'elle-même, commente Monique Labrune :

« La nature chemine vers la nature (...). La nature ne pense pas, mais elle n'en sait que mieux où elle va. Elle ne fait rien en vain (*Politique*, I, 2, 1253a 8). Elle agit au mieux de ce qu'elle peut, ou bien encore que, telle une ménagère, elle utilise tout ce qui est utilisable sans gâchis (*Génération des animaux*, II, 6, 744b, 16) ».

Aristote conçoit ici une idée de fin assignable au processus de développement des étants naturels qui peut aider à comprendre à la base la pensée d'une éthique pour la nature entretenue bien plus tard par H. Jonas. A la différence des objets fabriqués par un artisan qui, en soi, n'ont aucune tendance interne à changer – « ils ne possèdent aucune impulsion innée au changement »<sup>43</sup>, dit Aristote –, les êtres naturels – les animaux et leurs parties, les plantes, les corps simples comme l'eau, le feu... – sont susceptibles de croissance ou d'altération interne. C'est en eux uniquement que la nature se montre comme un principe interne « de mouvement et de repos »<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> M. Labrune, *Aristote : la nature sous les yeux*, dans *La Nature*, Paris, Vrin, 1991, p. 34.

<sup>43</sup> Aristote, *Physique*, II, [192b], [15], *op.cit.*, p. 116.

<sup>44</sup> Chez Aristote le mouvement des étants naturels concerne aussi bien l'immobilité que la mobilité : tout moteur est aussi mû. L'immobilité est le repos de ce qui est mobile en puissance. Le mouvement appartient alors à ce

Il s'agit ainsi depuis Aristote d'un paradigme dans lequel la causalité, par sa complexité, enveloppe l'idée que la Nature est orientée par des fins. Cette conception finaliste concerne, chez Aristote, tous les étants naturels dont le principe de mouvement ou de repos, constitué en eux-mêmes, conditionne leurs différentes fonctions. La main, par exemple, n'est davantage main que par sa capacité à saisir et non par sa forme, ses dimensions et sa matière. La main qui ne peut plus remplir sa fonction de préhension ne serait plus « main » que par homonymie. Le fait de définir la nature des choses par rapport à leurs fonctions se souscrit, chez Aristote, dans le sens de la nature d'une chose comme un principe stable qui travaille une chose de l'intérieur pour la faire devenir conformément à ses attributions.

En outre, « la nature est parmi les causes en vue de quelque chose »<sup>45</sup>, c'est-à-dire en un sens que la nature est une cause qui produit des effets en vue d'une finalité non hasardeuse. Pour étayer cette thèse, Aristote fait appel à un certain nombre d'arguments. Entre autres, il évoque le fait que toutes les choses qui sont par nature se produisent presque toujours de la même manière dans les conditions identiques ou semblables, alors que ce n'est pas le cas des productions du hasard et de la spontanéité. Si tant est que les réalités artificielles sont aussi en vue de quelque chose, il faut admettre qu'il en est de même pour les réalités naturelles. Pour Aristote, les conséquents et les antécédents se rapportent les uns aux autres de la même manière dans les deux réalités de production. En effet, c'est sur la base du processus de réalisation qu'on détermine, pour toute production, ce qui vient en premier et ce qui vient à la suite. Ainsi :

« Chacune de ces choses arrive naturellement de la même manière qu'elle est faite « par un sujet », et elle est faite de la même manière qu'elle arrive naturellement, si elle n'est pas empêchée. Or ce qu'on fait, on le fait en vue de quelque chose. Donc ce qui arrive par nature aussi arrive en vue de quelque chose »<sup>46</sup>.

---

dont l'immobilité est le repos, c'est pourquoi le mouvement est l'entéléchie (l'être à l'état d'achèvement et de perfection) du mobile en tant que mobile (*Physique*, II, [201b], [5], pp. 166-167).

<sup>45</sup> Aristote, *Physique*, II, [198b], [10], *op.cit.*, p. 148.

<sup>46</sup> Aristote, *Physique*, II, [199a], [10], *op.cit.*, p. 151.

En comprenant ce propos dans le sens où les mêmes choses peuvent être produites par l'art et par la nature – parce qu'on fait une chose en vue d'une fin et que la production naturelle sera en vue de cette fin –, on saisit à l'occasion le sens traditionnel d'une éthique articulée sur la demande d'une vie humaine en harmonie avec la nature. Avant d'aborder plus loin les aspects contemporains de l'éthique traditionnelle chez H. Jonas, esquissons d'abord chez ce dernier l'analyse des « fins » ainsi que leur position dans l'être.

En effet, dans son ouvrage *Le Principe responsabilité*, H. Jonas se prononce pour une vision finaliste de la Nature à partir des considérations qui vont de la subjectivité à l'objectivité. Car, si la fin poursuivie par la nature se donne, chez Aristote, par la forme en tant que celle-ci suppose une action efficiente exercée sur le substrat qu'est la matière, H. Jonas réactualise la question en s'intéressant d'abord au rapport que les fins entretiennent avec les valeurs. C'est d'ailleurs en cela que se situe le fondement de son entreprise qui nous engage dans cette thèse de doctorat : la responsabilité issue de l'obligation de la conservation de l'être dans le milieu naturel. Selon ses propres termes : « Notre question éthico-métaphysique du devoir-être de l'homme dans un monde qui doit être se transforme en cette question logique du statut des valeurs en tant que telles »<sup>47</sup>.

La notion de « fin » répond, aussi bien chez Aristote que chez H. Jonas, à la question « en vue de quoi ? », dans le but d'exprimer ce « en vue de quoi » une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action : c'est ainsi qu'un marteau existe pour marteler, un tube digestif en vue de la digestion et de la conservation de l'organisme en vie et en bonne santé...<sup>48</sup>. On retrouve des exemples similaires chez Aristote, dans le livre II de *Physique*. Pour H. Jonas, les fins ainsi décrites relèvent simplement d'une constatation de notre part sans qu'elles octroient d'emblée, aux référents, leurs valeurs en tant que telles. Notre constat de « ce pour quoi » sont faites les choses ne justifie pas du coup un jugement de valeur de

---

<sup>47</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.* p. 106.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 107.

notre part. Il est possible que de soi, on décrète sans valeurs toutes sortes de fins, mais l'on est tenu de toujours les accepter comme fins pour les choses correspondantes, en elles-mêmes, dès lors que la description qu'on en fait reste appropriée.

Autrement dit, en reconnaissant des fins intrinsèques aux choses, on parvient à formuler des jugements par rapport à leur aptitude à atteindre ces fins. On parlera ainsi, d'un meilleur marteau, d'un meilleur état du sol ou d'un bon environnement climatique, parce que nous pouvons percevoir des fins dans les choses elles-mêmes comme faisant partie de la nature. La notion de bien, son contraire ou encore ses degrés intermédiaires – à propos des choses et de leurs liens divers, dit H. Jonas –, requiert donc une valeur en vue de quelque chose. Cela signifie que « le fait d'être bien lui-même n'est pas objet de jugement »<sup>49</sup>, mais la notion se conçoit dans la mesure d'une aptitude se rapportant à une fin. A l'issue de ce raisonnement, H. Jonas a voulu comprendre l'essence réelle des fins que nous percevons dans les choses, ainsi que la valeur que ces fins ont en elles-mêmes pour les choses correspondantes – en tant qu'elles nous servent de moyens référents – pouvant nous paraître meilleures ou pires.

H. Jonas aborde ainsi les questions de la fin et de la valeur pour elles-mêmes. En prenant les exemples du marteau et de la cour de justice, il entend illustrer que « dans les deux cas le siège de la fin c'est l'homme »<sup>50</sup>. En effet, dans le cas du marteau, comme dans les cas de tous les artefacts, la fin fait partie du concept. Celui-ci précède alors l'existence de celui-là puisque c'est lui qui constitue la cause de son devenir. Malgré le caractère totalement finalisé des choses inanimées, la fin qui leur est essentielle est pourtant celle de leurs producteurs et de leurs utilisateurs et non pas la leur. Tandis que dans le cas de la cour de justice, en plus du fait de précéder causalement la chose, le concept doit aussi être inscrit dans la chose même pour accomplir l'existence de ce en vue de quoi elle fut créée. Il y a immanence de la fin pour ce qui concerne une

---

<sup>49</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 108.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 115.

institution humaine bien qu'elle soit aussi un artefact. H. Jonas peut alors penser que si « la différence d'être du producteur et du produit n'a pas lieu ; celui-là (par exemple le législateur) et celle-ci (l'institution humaine) sont ontologiquement le même sujet, même s'ils ne le sont pas en personne. Voilà pourquoi les deux « ont » la fin dans le même sens originel »<sup>51</sup>.

De plus, contrairement aux choses inanimées dont la configuration reste complètement finalisée, les institutions humaines peuvent, dans leur fonctionnement, subir des interpositions d'autres fins à l'écart de la fin première. Dans ce cas, H. Jonas estime que la fin qui fait configurer la justice et la juridiction en tant qu'outil social – pour garder cet exemple –, n'est pas seulement sans raison d'être objectivement, mais elle est aussi subjectivement la condition permanente de son fonctionnement. Cela pour dire que les institutions humaines ne sont pas des outils au même titre que les outils matériels, c'est-à-dire les objets existant indépendamment des usages et de la compréhension des fins.

A partir de ces deux exemples, on retient que l'homme est la fin à partir de laquelle les choses et les fonctions artificielles sont configurées : que peut-il en être des choses ou fonctions dites naturelles ? Cette interrogation nous conduit à examiner, chez H. Jonas, la distinction entre l'artificiel et le naturel sous l'angle de l'imputabilité de la fin. Deux exemples sont également empruntés par H. Jonas à propos de cette question : la marche et l'organe de digestion qui entrent encore dans le cadre de la subjectivité, mais font ressortir respectivement le caractère volontaire et involontaire des actes, c'est-à-dire ceux qui dépendent de la conscience et ceux qui ont une fonction inférieure à celle-ci.

Avec l'exemple de la marche, H. Jonas montre que les jambes, et l'ensemble de l'appareil neuro-musculaire qui leur est coordonné, sont le moyen donné par la nature sans que la seule possession d'un tel moyen suppose d'emblée sa mise en action. La possession d'un organe se différencie alors de son utilisation

---

<sup>51</sup>. H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 111.

par le fait même de la différence entre le moyen et sa fonction. On est libre de marcher ou pas pour aller ici ou là, sans que cela nous soit prescrit par le seul fait de posséder des jambes capables : « les jambes, tout comme le marteau, remplissent leur fin en marchant ou en martelant, mais il n'est pas encore décidé s'ils atteignent ou ratent leur fin »<sup>52</sup>. Ainsi, pour ce cas de figure, la détermination du caractère de fin a besoin de recourir à l'assignation subjective d'une fin.

Même s'il peut y avoir une incertitude à suivre la chaîne subjective des fins et des moyens dans l'agir humain, toujours est-il qu'il y a des buts représentés subjectivement qui renseignent sur le sens du « en vue de quoi » qui fonde l'agir. Etant dans une perspective de responsabilisation de nos actes, H. Jonas postule à partir de cet exemple pour la revalorisation de l'idée d'une puissance causale des fins subjectives. Car, ces dernières requièrent un rôle objectif dans le processus de structuration globale qui laisse se développer la détermination corporelle dans le milieu naturel :

« La réhabilitation de l'auto-attestation primitive de la subjectivité, c'est-à-dire de son activité autonome contestée par le matérialisme et dégradée au rang d'un « épiphénomène ». Celle-ci est aussi « objectivement » dans le monde que les choses corporelles. Son effectivité veut dire efficience, à savoir celle de la causalité vers l'intérieur et vers l'extérieur, donc le pouvoir de l'autodétermination de la pensée par la pensée et de sa détermination corporelle par son agir »<sup>53</sup>.

L'exemple de l'organe de digestion vient illustrer – quant à lui – le domaine des processus inconscients et involontaires de la vie. La question de H. Jonas qui généralise la portée de cet exemple est celle de savoir si quelque chose telle qu'une fin est à l'œuvre dans la nature globale qui porte la vie, y compris la totalité de la vie des organismes dépourvus de conscience et donc de subjectivité. L'organe digestif, comme chaque organe physique dans un organisme, accomplit par son fonctionnement une fin particulière, mais il participe à une fin générale qui est la vie de l'organisme dans sa globalité. Cet exemple atteste que l'organe physique ne constitue pas le siège de la fin qui détermine son existence. H. Jonas

---

<sup>52</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 120.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 134.

poursuit dans cette optique en affirmant que l'ontogenèse et la phylogenèse, entendues respectivement comme la croissance de l'individu et l'émergence de l'espèce, reposent sur les déterminations plutôt « mécaniques »<sup>54</sup> et que ces dernières se réalisent objectivement par les sujets assurant subjectivement leur entretien. En clair, l'aspect finaliste de l'organisme physique n'est qu'illusoire. Car :

« La subjectivité de la fin est censée accompagner d'une façon ou d'une autre l'objectivité de l'action purement causale, sans lui conférer plus qu'une apparence téléologique. En revanche le sujet, dont la pensée et l'agir propres « ont l'air » d'être régis par des fins, est le même auquel – justement pour cette raison – l'être et l'agir des organismes dans le monde ont également l'air d'être régis par des fins »<sup>55</sup>.

Le siège de la fin dans les organes physiques n'est donc qu'une fin primaire en vue d'une cause plus générale. A la lumière de la conception aristotélicienne de l'être vivant comme « organique », c'est-à-dire comme doté d'outils, H. Jonas corrobore l'idée selon laquelle les structures fonctionnelles du corps, tant auxiliaires que motrices ; internes, externes, sensibles et chimiques, sont des outils dans le sens d'une chose qui accomplit une œuvre ou encore grâce à quoi une œuvre est accomplie<sup>56</sup>.

En outre, l'idée d'accompagnement de la fin subjective dont H. Jonas fait mention dans le propos cité ci-dessus est pleine de signification. Elle se situe entre, d'une part, l'interprétation dualiste que H. Jonas trouve ontologiquement bancal – d'après un argument fort du matérialisme selon lequel : « Toute expérience humaine montre qu'il y a certes de la matière sans esprit, mais non de l'esprit sans matière et qu'on ne connaît aucun exemple d'un esprit incorporel »<sup>57</sup> – et, d'autre part, la théorie moniste de l'émergence qu'il trouve logiquement défendable. Celle-ci postule que de nouvelles structures causales plus englobantes (structures atomiques, moléculaires, organiques...) se superposent

---

<sup>54</sup> H. Jonas explique dans *Le Principe responsabilité* que « l'ontogenèse est comprise comme le déploiement causalement contraignant des déterminations génétiques contenues dans le germe, pour lequel il ne faut pas faire appel à une téléologie (entéléchie). La phylogenèse est expliquée par le mécanisme de l'imbrication des mutations contingentes de ce genre de déterminations et de la sélection naturelle de ses résultats, donc également en écartant toute téléologie » (p. 133).

<sup>55</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 134.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 136.

par sauts aux couches antérieures dans lesquelles elles n'étaient pas préfigurées, à partir du moment où certains seuils critiques d'organisation sont atteints<sup>58</sup>. Tout en approuvant cette idée de stratification et de superposition progressive de niveaux, avec la dépendance de chaque niveau supérieur par rapport à l'inférieur et la conservation de tout l'inférieur au niveau supérieur, H. Jonas a pu indiquer sa propre position. Pour lui :

« L'être ou la nature, est un et il rend témoignage de lui-même dans ce qu'il laisse procéder de lui (...). De même que la subjectivité est en un certain sens un phénomène de surface de la nature – la pointe d'un iceberg bien plus grand – de même elle parle au nom de l'intérieur muet. 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 »<sup>59</sup>.

On comprend dès lors que la pensée ontologique d'un monde unitaire fonde l'attitude critique de H. Jonas à l'endroit de la tradition dualiste – dont on développera quelques aspects plus loin –. Il estime, en effet, que l'utilité méthodologique requise en science ne doit pas être confondue avec une décision ontologique. Aussi, le philosophe se doit de montrer que l'attestation de l'existence du concept de fin ne se limite pas au seul cadre de la subjectivité, mais qu'elle demeure un phénomène de la nature dans sa totalité. Mais une fin non subjective, c'est-à-dire « non mentale », a-t-elle un sens, et puis, cela ne ruine-t-il pas l'explication causale de la physique ? En se confrontant à cette question à deux volets, on chemine vers l'issue de la longue explication de la théorie jonassienne de la fin : le rapport que cette dernière entretient avec les valeurs.

Pour répondre à la question de savoir si la fin non subjective ne ruine pas l'explication causale de la physique, H. Jonas va se ressourcer chez Aristote. Il soutient dans *Le Principe responsabilité* que la compréhension aristotélicienne de l'être n'est ni contradictoire ni incompatible avec l'explication moderne de la nature. Seulement, celle-ci pêche par son insuffisance à admettre qu'une explication causale peut aussi se structurer indépendamment des causes finales.

---

<sup>58</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 137.

<sup>59</sup> *Idem*, pp. 140-143.

On peut voir à ce niveau une subtile distinction entre « ce pourquoi » et « ce en vue de quoi », entre *télos* et *scopos*, telle que A. Stanguennec nous la propose :

« Je distinguerai télos et scopos, fin et but visé. Le scopique est une modalité supérieurement évoluée du téléique. Une finalité peut être sans fin conceptuelle visée, celle-ci n'apparaissant dans sa spécificité qu'avec le projet de sens humain. Le télos naturel n'est qu'analogue au scopos humain, sous l'aspect de propriétés générales communes »<sup>60</sup>.

Autrement dit, H. Jonas estime que la diversité de la vie existante se présente comme une échelle ascendante dans laquelle ont lieu les complexifications de forme, l'attrait des sens et l'aiguillon des désirs, la réflexion de la conscience et la poursuite de la vérité. Aristote a pu lire cette hiérarchie dans le registre donné du domaine organique, sans recours à l'évolution<sup>61</sup>. A. Stanguennec, une fois de plus, note dans ce sens que : « Sans être évolutionniste, Aristote distingue les différents degrés de complexité des phénomènes naturels »<sup>62</sup>. En effet, la compréhension aristotélicienne de l'être, par son absolu recours aux causes finales, revêt un caractère fixiste susceptible d'un risque non négligeable aux yeux de H. Jonas : celui de pouvoir inciter l'ignorance des vraies raisons à s'abriter dans un pseudo-savoir et ne laisser point de place à la recherche ultérieure<sup>63</sup>.

Sans pour autant trouver la téléologie immanente d'Aristote – en tant que mode causal de la nature elle-même – contradictoire avec l'explication moderne de la nature, H. Jonas considère que le reproche fait à cette dernière par rapport à celle là, relève simplement d'un principe méthodologique qui n'a pas forcément de portée ontologique. Selon les termes de Gilbert Hottois<sup>64</sup>, le fait pour la science de bannir les causes finales et toute téléologie dans l'explication des phénomènes naturels n'énonce pas qu'il n'existe pas de causes finales dans la nature, mais plutôt qu'une explication en termes de causes finales ne serait pas scientifique. Par conséquent, l'exclusion de la finalité définit moins la nature que la

---

<sup>60</sup> « La délimitation herméneutique de l'interprétation philosophique », Colloque du Centre d'Etudes et de Recherches sur les Conflits des Interprétations de l'Université de Nantes (CERCI), Samedi 7 mars 2009.

<sup>61</sup> *Le Phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier s. a., 2001, p. 14.

<sup>62</sup> « La délimitation herméneutique de l'interprétation philosophique », *op. cit.*

<sup>63</sup> *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 143.

<sup>64</sup> « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p. 22.

scientificité elle-même en tant que technicité ou opérativité, et le savoir en tant que pouvoir-faire.

« Le vrai problème concernait les causes finales en tant que modi operandi de la nature elle-même et en elle. Historiquement, leur rejet fit partie du grand combat contre l'aristotélisme qui marqua la naissance de la science moderne et il était, dans ce cadre, étroitement lié à l'attaque portée contre les « formes substantielles »<sup>65</sup>.

Pour évacuer la question de l'explication causale de la physique sous l'angle d'une fin non subjective, H. Jonas a su faire valoir l'argument qui établit l'exclusion de la téléologie. Il approuve l'idée que cette exclusion n'est pas la conséquence d'un résultat inductif mais qu'elle est plutôt l'émanation d'un interdit de la part de la science moderne comme précédemment évoqué. Aussi peut-on comprendre en revanche qu'il y aurait ruine de l'explication causale de la physique, si seulement la téléologie « contredit le type même d'être qu'on présuppose dans les objets possibles de la science naturelle et contredit donc également le concept de cause propre à de tels objets »<sup>66</sup>. Du reste, H. Jonas était certain que les sciences de la Nature ne nous disent pas tout sur la Nature. Aussi a-t-il préféré rester favorable au principe d'ouverture des différentes méthodes d'approche concernant le concept de nature. Il a d'ailleurs rappelé qu'il est question, dans sa perspective, d'interpréter l'existence des fins dans la nature, telle que cette dernière les rend manifestes en son sein. Et cela diffère bien évidemment d'une explication de la nature au moyen des fins hypothétiques. En somme, il indique que :

« Nous laissons entièrement ouverte la manière dont une « finalité » généralisée de la nature se manifeste inconsciemment dans son mécanisme causal déterministe – non pas tant contre lui que par lui : de même que les sciences de la nature doivent laisser ouverte la question de savoir quelle est la densité ou la souplesse, l'univocité ou la plurivocité du réseau causal à la base la plus élémentaire des choses (en dessous d'un certain seuil quantitatif)<sup>67</sup>.

Dans la suite de ce qui précède, l'auteur de *Le Principe responsabilité* en vient à la question qui vise à rendre compte du sens du concept de fin par delà toute subjectivité. En se réservant volontiers la possibilité de voir, tout au long de

---

<sup>65</sup> H. Jonas, *Le Phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, op. cit, p. 46.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Le Principe responsabilité*, op. cit, p. 144.

cette première partie, les détails de l'analyse jonassienne concernant l'identité du monde organique, intéressons-nous d'ores et déjà aux propos concluants de cet auteur sur le finalisme ou le néo-finalisme. Notre regard reste davantage intéressé à son articulation entre les fins et les valeurs dans la nature : « Sur la foi du témoignage de la vie (que nous, qui sommes ses rejetons devenus capables de prendre conscience d'eux-mêmes, nous devrions être les derniers à nier), nous disons donc que la fin comme telle est domiciliée dans la nature »<sup>68</sup>. Pour se déterminer dans cette position, H. Jonas exprime une conviction nourrie par la considération des critères propres à la matière inanimée et à sa distribution dans l'univers :

« Je crois plutôt à une subjectivité sans sujet, c'est-à-dire à la dissémination d'une intériorité appétitive germinale à travers d'innombrables particules individuelles, plutôt qu'à son unité originariaire à l'intérieur d'un sujet métaphysique total (...), avec la production de la vie, la nature manifeste au moins une fin déterminée, à savoir la vie elle-même – ce qui ne veut peut-être rien dire d'autre que la libération de la « fin » comme telle au service des fins définies, qu'on poursuit et dont on jouit également subjectivement »<sup>69</sup>.

Sur ce propos, on en vient finalement à conclure ce point, laissant par ailleurs la suite à d'autres aspects complémentaires de la finalité dans la Nature. Il était surtout essentiel de relever que H. Jonas, par rapport à sa théorie de la responsabilité éthique dans le milieu naturel, se réfère à une téléologie immanente globale, traditionnellement rattachée à Aristote. Prise dans le mouvement, la nature aristotélicienne s'exprime dans la diversité qui la réalise. Une et multiple, elle "sait" où elle va. Sous cette impulsion, H. Jonas a dû mettre en relief l'impasse de la méthode analytique des sciences modernes, comme le souligne Nathalie Frogneux<sup>70</sup>. H. Jonas s'est investi dans une phénoménologie du vivant, tout comme Aristote, avec sa physique, intégrait l'étude du vivant.

Contrairement à Platon (*Théétète*, 174 a) pour qui l'apprenti-philosophe est un mauvais marcheur qui trébuche dans les pièges que lui tend la nature – à l'instar de Thalès qui, absorbé par ses pensées célestes, ne voit pas, sous ses

---

<sup>68</sup> *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 147.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck & Larcier s. a., 2001, p. 151.

yeux, le puits qui le menace (Il y tombe parce qu'il est tout aveuglé par ses désirs ailés<sup>71</sup>) –, chez Aristote on retrouve une nature accomplie qui se dit de plusieurs manières, l'essentiel étant de la pratiquer en bon marcheur. Le bon marcheur recouvre le sens de la responsabilité humaine que H. Jonas met en évidence et à partir duquel, il compte fonder une éthique qui puise ses forces dans le rapport entre fins et valeurs.

Même si H. Jonas a dû multiplier les mots pour clarifier ce rapport, il résout la question par le recours au bon sens qui, dit-on couramment, lorsqu'il peut lui arriver de manquer de la clarté du soleil, bénéficie toujours au moins de la fixité des étoiles. La distinction chez H. Jonas entre bien et valeur, entre le statut objectif et le statut subjectif de la valeur, c'est-à-dire entre la valeur en soi et la valorisation pour quelqu'un, est telle que son appréhension devrait justifier l'obligation des valeurs à partir des fins dans la Nature. C'est en parlant sous cet angle de l'être-en-soi du bien ou de la valeur que H. Jonas parvient à souligner que le bien ou la valeur font partie de l'architecture de l'être, c'est-à-dire que l'axiologie fait partie de l'ontologie.

### **I. 1. 3. H. Jonas et Epicure : pour une inspiration éthique de la juste mesure**

A l'origine, l'éthique de H. Jonas est supposée prendre forme dans le comportement de chaque individu, en tant que sujet disposant d'un pouvoir d'agir, et alors responsable de toute implication conséquente de ce pouvoir. A ce titre, son rapprochement avec l'éthique épicurienne accroche sur le fait que cette dernière s'adresse non pas tant au citoyen ordinaire qu'à l'individu livré à lui-même. Etant donné que la dimension intérieure ou la subjectivité chez H. Jonas, est le lieu commun où le « principe vie » se mêle et se corrige avec le « principe responsabilité », c'est la transcendance de celle-ci qui conduit aux manifestations les plus avancées de la responsabilité moderne : responsabilité face à la vie.

---

<sup>71</sup> Monique Labrune, « Aristote : la nature sous les yeux », dans *La nature*, Paris, Vrin, 1991, p. 47.

Ainsi, la lecture de quelques textes d'Epicure peut balayer l'arrière-plan du fondement sur lequel se détache la réflexion éthique et métaphysique axée sur la responsabilité comportementale.

Autrement dit, la problématique environnementale à laquelle nous confronte l'éthique jonassienne de la responsabilité, trouve bien matière à instruction dans l'invitation à la construction de soi proposée par l'hédonisme maîtrisé d'Epicure. C'est la sagesse du plaisir, suggérée par l'épicurisme grec des origines, qui regagne ici de l'intérêt, non pas simplement pour constater son importante avancée théorique dans le temps, mais pour voir dans quelle mesure l'éthique de la responsabilité de H. Jonas peut s'y référer afin de parvenir à une modification profonde des comportements de vie, dans le contexte actuel de la crise environnementale.

Il faut ainsi dire que loin de la vaine agitation du monde et dans la rupture avec une société aussi hégémonique que corruptrice, la pure joie d'exister, selon le ressenti de Nietzsche, constitue le pivot de toute l'éthique épicurienne et fait que l'on puisse savourer encore aujourd'hui l'Antiquité comme un bonheur vespéral<sup>72</sup>. La question qui ré-actualise alors l'éthique épicurienne reste certainement celle de savoir comment connaître le bonheur dans un monde déliquescents ? La déliquescence est entendue dans le sens de la décadence de certaines valeurs par rapport à l'ascension des faux besoins, sous l'angle des enjeux controversés de l'équilibre des écosystèmes naturels. En effet, dans une société qui exacerbe les désirs et les *egos*, alors que le milieu naturel comme terre d'accueil pour l'humanité se fragilise de plus en plus sous les effets de tels comportements, les préceptes d'Epicure regagnent de l'intérêt.

Sobriété dans la manière de vivre, prudence face à l'assouvissement des désirs : tel est l'essentiel de ce pourquoi nous considérons volontiers Epicure comme le précurseur d'une attitude de vie combattant, pour la sagesse du plaisir, l'exaltation de la débauche et du laisser-aller. Une telle attitude vise à se donner

---

<sup>72</sup> Nietzsche, *Gai Savoir*, 2<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, Flammarion, 2000, pp. 100-101.

les moyens de rendre l'existence supportable en temps de crise. Il s'agit surtout d'un art de vivre individuel plutôt que de propositions de réformes politiques ou de réorganisation économique de la société, même si la crise de l'époque contemporaine découle avant tout des conséquences de la croissance économique des pays industriellement développés ou émergents et du nombre d'habitants que porte la planète. Les impacts sont tels que, non seulement une catastrophe écologique reste probable, mais qu'il y a de possibles risques de tensions géopolitiques de plus en plus violentes en vue de l'appropriation des ressources naturelles.

Dans une telle perspective, l'éthique de la responsabilité pour une civilisation technologique, telle que H. Jonas la conçoit, recommande aux individus de changer de mode d'action dans la manière de vivre. Epicure dans ses *Lettres et Maximes*<sup>73</sup>, invitait déjà à la culture d'un art de vivre. Les éthiques d'Epicure et de Jonas se rejoignent donc sur cette préoccupation fondamentale des limites, par prudence, dans la recherche de ce qui amène à bien vivre. Chacune de ces éthiques atteste que la vie de plaisir ou de bonheur se conjugue avec la tempérance : la nécessité de dépasser le malaise de notre civilisation technologique – la préoccupation de H. Jonas – exige un art de vivre « écologique » qui implique un savoir de hiérarchisation des besoins – enseignement d'Epicure –.

Dans le cadre de la crise environnementale, partant du principe d'épuisabilité des ressources naturelles, nous disons par exemple que nos consommations, nos actions ou simplement nos relations aux choses doivent davantage être suscitées et décidées par nos goûts et aspirations naturelles et non pas sous l'effet de la publicité ou par référence aux exigences qui seraient exclusivement d'origine extérieure. Nous sommes là dans la perspective de la sagesse d'esprit, consistant en l'identification profonde et naturelle des considérations et des valeurs qui caractérisent les attitudes et les actions des individus. Il est important que chaque individu intègre les principes éthiques

---

<sup>73</sup> Epicure, *Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987.

d'action à sa personnalité. Les questions comme celles de savoir « Comment se nourrir ? », « Comment s'habiller ? », ou encore « Où habiter ? », ne devraient plus s'examiner exclusivement sous l'angle des avantages économiques. Le sens individuel de l'épanouissement devrait rester naturel et non pas induit par les messages publicitaires ou par tout autre effet contingent.

On connaît ainsi les trois catégories de désirs que distingue l'épicurisme antique. D'un côté, les désirs naturels et nécessaires qui se rangent par ordre d'importance décroissante et contribuent au bonheur, à la paix du corps, à la vie. La faim ou la soif qui en sont les exemples, constituent des conditions préalables et indispensables à la réalisation du bonheur, sans qu'elles soient caractérisées comme des fins en soi. D'un autre côté, Epicure fait état des désirs naturels mais non nécessaires et des désirs ni naturels ni nécessaires. Ainsi, les désirs d'avoir des amis ou de philosopher, mieux, les désirs de boire sans soif, manger une langouste plutôt que du pain, ou encore le désir sexuel, correspondent à la catégorie des désirs qui ne relèvent pas directement de la survie. Ils conservent la marque de la nature car ils ont une fin assignable et ils ont des bornes. Ils concourent au maintien des fonctions naturelles mais leur non-satisfaction n'a pas véritablement d'incidence sur les fonctions auxquelles ils s'appliquent.

Les désirs naturels non nécessaires peuvent devenir vides par excès et dérèglement. C'est ainsi que la troisième catégorie de désirs concerne les désirs de ce qui ne peut jamais s'attraper, les désirs de ce qui ne s'acquiert jamais assez : désirs de luxe, de splendeur ou de gloire. Epicure<sup>74</sup> en parle en termes de désirs vides puisqu'ils naissent des opinions vides comme l'espoir d'être immortel quand tout être reste voué à la mort ou à la destruction : personne n'est certain de pouvoir vivre encore demain, de même qu'on n'est jamais suffisamment riche, suffisamment glorieux : « La vie est mortelle, c'est là sa contradiction fondamentale, inséparable de son essence. Toute existence est ainsi existence en danger, et existence passagère »<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Epicure, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Livre de poche, 1994 p. 117.

<sup>75</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., pp.14-15.

De ce point de vue, l'épicurisme aide à cultiver le goût d'une certaine non-dépendance ainsi que la volonté de la maîtrise en soi de la vie. Il postule, tout comme « l'heuristique de la peur » jonassienne, une éthique de la prudence. En situation de sensations floues ou de vacillements internes suite à une excitation que notre conscience a du mal à valider, nous devons nous mettre sur la défensive et ne jouir que de moitié, dit Epicure. Car, il importe de nous protéger toujours des plaisirs intempestifs dont les tourments sont susceptibles de déstabiliser notre identité. Tout ce qui expose à la menace de l'équilibre du corps doit être féroce combattue. L'examen d'un désir comblé suffit à faire apparaître sa vacuité ou encore les inconvénients qu'il ne manquerait pas de poser. La jouissance de moitié recommandée par l'épicurisme peut se traduire par l'abandon des comportements aux allures démesurées ou des actes excentriques réprimandés par H. Jonas.

Au-delà donc des glissements de sens entre les époques et leurs contextes socio-politiques, l'épicurisme donne de la pertinence à l'idée de précaution exploitée chez H. Jonas. Dans la perspective de notre problématique environnementale, il insiste sur les bénéfiques évidents des comportements éthiques responsables qui consistent à rechercher les désirs limités dans un système capitaliste dont le propre est justement d'hystériser les désirs. On relève certes qu'il ne s'agit pas avec H. Jonas de l'ataraxie – cet état de sérénité indolore que visent les morales antiques –. H. Jonas ne propose certainement pas la technique d'accoutumance à l'inévitable comme Epicure.

Mais, toujours est-il que les enjeux de l'éthique environnementale qu'évoque l'auteur de *Le principe responsabilité*, par rapport aux mesures appropriées à nos actes dans le monde actuel, trouvent déjà une forte expression dans la pensée d'Epicure : tout ce qui est permis n'est pas pour autant souhaitable. Prônant l'hédonisme d'un certain genre, Epicure se propose de calculer les plaisirs et les peines de façon précautionneuse. On devrait ainsi se passer de certains plaisirs quand ceux-ci se paient de beaucoup de chagrins, de

douleurs, d'embrouillaminis. Car, tout désir devient pathogène à partir du moment où il est infini. H. Jonas ne pense pas le contraire lorsqu'il relève que « dans la nouvelle dimension de l'agir il ne s'agit plus de vaine fantaisie »<sup>76</sup>, et que « si nous ne sommes pas prêts au sacrifice, il n'y a guère d'espoir »<sup>77</sup>.

En somme, l'hypothèse fondamentale qui rattache notre problématique à la pensée d'Epicure est le postulat prudentiel dans l'expérimentation d'une éthique à visage humain. Pour exercer au mieux ses capacités proprement humaines de choix et d'action, l'homme a besoin de disposer de certaines vertus pour agir. Or avec la prudence, considérée comme "principe et plus grand bien" chez Epicure, la vie vertueuse s'identifie à la vie de plaisir. La philosophie comme exercice, dit-il, enseigne qu'il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, et qu'il est n'est pas possible de vivre de façon bonne et juste sans vivre avec plaisir, car toutes les vertus sont naturellement associées au fait de vivre avec plaisir, et vivre avec plaisir est inséparable de ces vertus<sup>78</sup>.

Il a donc été question de se référer à une sagesse responsable et dynamique des temps anciens, dans le but d'explicitier les bases de l'éthique environnementale à construire. L'éthique épicurienne peut inspirer une sagesse existentielle qui nous convient aujourd'hui puisque chaque individu est en mesure de déployer son existence selon son propre et véritable désir. H. Jonas peut se saisir de cette perception fondamentale pour dire qu'au-delà de la modération en tant que vertu individuelle, l'enjeu des temps actuels nécessite que chaque individu œuvre en concevant que l'essentiel pour l'humanité ne se constitue pas unilatéralement dans la tendance aux désirs extrêmes. La réduction ou la sélection des désirs suppose dans notre contexte, la capacité à faire preuve de lucidité dans la pleine jouissance de notre liberté. En effet, il reste judicieux pour nous de ne pas demander inlassablement chaque fois un plus à la Nature lorsqu'on peut disposer du juste nécessaire pour être « heureux ».

---

<sup>76</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p. 80.

<sup>77</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 119.

<sup>78</sup> Epicure, *Lettres, maximes, sentences, op. cit.*, p. 196.

L'éthique se présente sur cette base non plus comme un système de règles et principes gouvernant l'action de l'extérieur, mais comme un système de vie que chaque individu doit intégrer profondément dans ses attitudes et ses activités. C'est ce système de vie qu'on entend exploiter dans le rapport entre "l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel" chez H. Jonas. Aussi importe-t-il de garder toujours présent à l'esprit que "l'heuristique de la peur" ne constitue en rien le signe d'une philosophie de la résignation, puisqu'elle convoite ce sens d'intégration ou d'intériorisation des principes éthiques pour un dynamisme créateur de solutions qui soient purement humaines dans la gestion des problèmes environnementaux. Au final, il s'agit avec H. Jonas de donner force à une sagesse existentielle qui n'opère pas dans des choix éphémères, mais qui souhaite construire la vie comme une œuvre subjective suffisamment intelligible pour faire subsister l'humanité au-delà de la vie des individus qui en ont été le support.

#### **I. 1. 4. La crise environnementale à la lumière d'une appréhension théologique de la création : entre la tradition judéo-chrétienne et la pensée de H. Jonas**

« Sans métaphysique, sans théologie, la morale (...) n'est pas assez forte ; elle s'essouffle, elle finit par oublier ses raisons (...). Si l'on veut qu'une réalité morale (...) prenne corps dans la société, il faut un peuple de Dieu en marche »<sup>79</sup>. Cette pensée de Proudhon, commentée par Adolphe Gesché, nous semble très proche de celle que H. Jonas exprime relativement à la question de savoir si l'on peut convaincre individuellement les hommes des nécessités morales et éthiques pour l'humanité. H. Jonas répond qu'« on ne pourra s'attaquer au problème et peut-être le surmonter qu'à condition que surgisse une nouvelle religion de masse, dont les individus suivraient l'enseignement en vertu d'une profonde conviction religieuse »<sup>80</sup>. Nous introduisons ainsi ce point pour porter en amont

---

<sup>79</sup> Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. Le cosmos*, Paris, Les Editions du Cerf, 1994, p. 85.

<sup>80</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 132.

de l'éthique de la responsabilité soutenue par H. Jonas, une approche théologique de tradition judéo-chrétienne importante dans l'appréciation de la crise écologique contemporaine.

En effet, selon cette tradition, l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est pourquoi la mission de seigneurie de cette terre lui incombe ; à lui de pouvoir en prendre soin. De ce point de vue, l'homme occupe le sommet de l'œuvre de Dieu entendue comme acte de création. Les textes faisant autorité dans cette approche l'expriment en distinguant nettement l'aspect singulier et privilégié de l'homme à sa création par rapport aux autres créatures :

« Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toutes bêtes qui remuent sur la terre ! Dieu dit : « Voici, je vous donne toute herbe qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. A toute bête de la terre, à tout oiseau du ciel, à tout ce qui remue sur la terre et qui a souffle de vie, je donne pour nourriture toute herbe mûrissante »<sup>81</sup>.

Avec cette idée d'un monde créé et mis à la disposition de l'homme pour le gérer, la théologie constitue une voix d'explication, certes toute faite, mais de nature à entretenir la pensée dans un besoin constant d'appréhension autour de l'énigme de la création. A la lumière du texte cité, comment accueillir cette perception de la Nature et du monde, lorsqu'on se place devant l'ampleur des questions soulevées aujourd'hui par la crise environnementale ? Autrement dit, la théologie a-t-elle une parole pertinente dans cette nouvelle ambition assez contraignante de ré-examen du rapport de l'homme à la Nature ?

Intéressons-nous d'abord au discours de la théologie sur la création avant toute approche philosophique. Nous disions plus haut avec H. Jonas que parvenir à donner les raisons pour lesquelles les humains doivent exister, c'est rendre en même temps possible la compréhension des conditions pratiques de cette existence. C'est encore la question des fondements qui demeure au centre des

---

<sup>81</sup> « La Genèse 1, 27-30 », *TOB*, Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Société biblique française-Le Cerf, Nouvelle édition mise à jour 2004.

propositions : « d'où vient qu'on en soit venu à maltraiter le monde ? »<sup>82</sup>. Il importe que les humains comprennent pourquoi les risques encourus dans le milieu naturel sont imputables à leur responsabilité afin qu'ils envisagent des solutions. Il est tout à fait indéniable que les humains aspirent aujourd'hui à de nouveaux rapports avec leur milieu naturel, suite à la crise environnementale. Cette réalité nécessite qu'on ré-examine, comme maintenant, les prescriptions théologiques des liens qui déterminent le statut de l'homme dans l'espace terrestre.

Le discours théologique traditionnel se doit de retrouver le fil conducteur d'une pensée désormais mise à mal par l'aspect anthropocentrique qui s'exprime fortement par l'image de Dieu incarné en l'homme. La recommandation de domination et de soumission du milieu naturel, dans le projet de Salut de Dieu pour l'homme paraît à plus d'un titre mal perçue aujourd'hui par les défenseurs de la cause environnementale. Mais loin de reculer ou de se culpabiliser par rapport au fait que le rapport des hommes au monde peut se présenter aujourd'hui comme un drame salvifique, le discours de la théologie traditionnelle semble plutôt se réajuster et se veut d'ailleurs plus pertinent. A la pointe de l'évolution des activités humaines, ce discours revendique le sens véritable de l'histoire : « En tant que chrétiens, ces évolutions ne peuvent pas nous laisser indifférents ou incrédules. Notre rôle est bien de nous tenir au cœur de ces réalités complexes. Et la seule mesure qui nous est donnée pour comprendre l'enjeu reste la vie humaine elle-même »<sup>83</sup>.

En considérant la crise écologique comme un défi pour l'homme, la théologie traditionnelle s'insurge contre toute interprétation morcelée ou traduction trop directe des Saintes Ecritures. Elle s'inscrit en faux contre toute tendance qui consiste à fractionner les textes bibliques sur la mesure des représentations mondaines. Car, les représentations ou appréhensions de cette nature répondent plus à une nécessité vitale, sans pour autant dévoiler toute la

---

<sup>82</sup> Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. Le cosmos*, op. cit., p. 10.

<sup>83</sup> Dominique Lang, « Une appréciation théologique de la crise écologique contemporaine », dans « *Esprit et Vie* », Revue catholique de formation permanente, Les Editions du Cerf, N°177, Septembre 2007, p. 1.

dimension humaine qui incarne le principe de vie dans le monde. On doit alors comprendre que l'ordre donné aux humains de « dominer » le monde qui leur est confié, a pu être instrumentalisé pour justifier le développement industriel et économique en cours. Dominique Lang relève que c'est l'éternelle fragilité d'une parole de Dieu soumise à la compréhension de l'homme toujours prompt à la transcrire pour son *Ego*<sup>84</sup>. La domination de la terre et la soumission de la faune dont il est question dans le livre de la Genèse ne doivent nullement être interprétées comme un ordre donné aux humains pour une exploitation démesurée des ressources naturelles, sachant que celles-ci ne sont pas inépuisables.

D'autres analyses théologiques plus contemporaines mettent en évidence le caractère abusif de certaines interprétations des textes bibliques. Ces dernières analyses s'appuient sur d'autres textes bibliques, non pas seulement pour apporter le sens au principe de vie du croyant, mais pour rattacher celui-ci à l'ensemble des comportements qui régissent l'existence de l'homme. Ainsi, avec les paraboles concernant la bonne gestion, l'homme est formellement incité à ne pas se comporter en mauvais serviteur dans les rapports qu'il entretient avec les autres et avec son monde :

« Pierre dit alors : Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou bien pour tout le monde ? Le Seigneur lui dit : Qui est l'intendant fidèle, avisé, que le maître établira sur sa domesticité pour distribuer en temps voulu les rations de blé ? Heureux ce serviteur que son maître en arrivant trouvera entraîné de faire ce travail (...). Jésus dit aussi, en s'adressant à ses disciples : Un homme riche avait un économe, qui fut accusé devant lui d'avoir dissipé son bien. Et l'ayant fait venir, il lui dit : Qu'est-ce que j'entends de vous ? Rendez-moi compte de votre administration, car vous ne pourrez plus désormais gouverner mon bien »<sup>85</sup>.

C'est l'image du « dispensateur prudent » qui est réhaussée à travers cette parabole. Celle-ci nous amène à appréhender l'ordre de domination que l'homme reçoit dans le sens d'une sollicitation à la bonne gouvernance : « la domination dont il s'agit ici est celle d'une régence confiée à l'humain, appelé à devenir co-

---

<sup>84</sup> *Idem*, pp. 5-6.

<sup>85</sup> « *Luc*, 12 : 41-43/ 16 : 1-2 », *TOB*, Traduction œcuménique de la Bible, *op. cit.*

créateur avec Dieu de son monde »<sup>86</sup>. Il faut dire que la conception théocentrique de la création retrouve sa pertinence dans la possibilité reconnue à l'homme en termes de capacité à poursuivre l'œuvre de Dieu. Le « Dieu créateur » ne joue donc pas le rôle de cause absolue, au sens où il serait « celui par quoi » ou « celui par qui » les choses sont faites avec un déterminisme irrévocable :

« L'autonomie des réalités terrestres (se) trouve garantie, contre tout créationnisme naïf ou intégriste, où le Dieu se trouve réduit à une copie toute faite. Dieu, précisément, a voulu un cosmos qui ne soit pas pur dicté, mais espace de possibilités internes et de liberté inventive. Il y va de la consistance propre du cosmos reconnu pour lui-même »<sup>87</sup>.

En dépit du fait que ce propos relève d'une expression de foi, il souligne clairement que le monde est un champ ouvert à l'homme, parce qu'après l'avoir créé, Dieu est resté observateur de la réalité du monde telle que l'homme et sa science le découvre. En se rapportant à la pensée de Blondel, Adolphe Gesché reste formel à ce niveau :

« Nous aimerions suggérer ici de distinguer création voulue (la création comme acte de Dieu) et création voulante (la création dans son acte dynamique propre). C'est bien de Dieu que le monde tient son être et son principe, mais ses « décisions internes » lui ont été laissées et confiées par Dieu (...) Dieu n'est plus alors cet horloger ou ce géomètre, auteur d'une mécanique. Il est un créateur. Il ne dicte rien, il pose « simplement » un geste inaugural, le geste qui déclenche, permet et rend possible ce cosmos, en lui octroyant précisément de se faire comme il se fera »<sup>88</sup>.

L'homme bénéficie alors du pouvoir d'être le créateur de sa vie en tant que vie humaine avec la liberté de dresser les circonstances à sa convenance. Dans cette optique, la théologie évoque les raisons et les motivations non religieuses à l'asservissement total que l'homme inflige à la Terre. Elle se rapproche ainsi de la perception éthique de H. Jonas – quand celui-ci relève que la parole de Dieu, entendue d'un point biblique, est primordialement appel et commandement. Les commandements ne se regardent pas mais s'entendent – et on y obéit ou désobéit<sup>89</sup> –. L'approche théologique dénonce notamment, à l'origine de l'ébranlement écologique, l'embarquement de l'homme dans une conception

---

<sup>86</sup> Dominique Lang, « Une appréciation théologique de la crise écologique contemporaine », *op. cit.* p.6.

<sup>87</sup> A. Gesché, *Dieu pour penser le cosmos*, Paris, Les Editions du Cerf, 1974, p.75.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, *op. cit.*, p. 241.

mécaniste du monde. La motivation de l'homme consistant à percer le secret de la création au moyen de la connaissance des causes des phénomènes.

Or, avec un tel champ d'exploration, la techno-science se révèle susceptible de manipulation. La crise écologique peut alors se traduire du point de vue théologique, comme une expression de la modernité dont la faille se situe fondamentalement dans le rapport au temps. En effet, pour se soustraire au déterminisme de la temporalité – cyclique ou linéaire – propre à l'ordre naturel, l'homme s'est laissé marquer par l'idée de progrès toujours en avant. Et au moyen de ses connaissances, il a réussi à imposer l'ordre de la raison comme cette expression moderne « de la connaissance de l'histoire qui rompt avec celle de la connaissance de l'être, prédominante jusque-là. Ce n'est plus le rapport à l'origine qui prédomine mais celui à l'acte qui anticipe »<sup>90</sup>. C'est ce rapport au temps par l'acte anticipant qui va effectivement faire l'objet de la visée d'une éthique du futur chez H. Jonas.

Pour en venir précisément au discours philosophique, il faut dire que H. Jonas a développé une argumentation à caractère théologique, laissant supposer par là une dette de son éthique du futur à l'endroit de l'éthique religieuse. Nous songeons notamment à cette référence chez lui de « l'éthique de l'accomplissement dans l'au-delà »<sup>91</sup>. Le principe de conduite de la vie terrestre, dans le sens du sacrifice du bonheur personnel pour le salut éternel de l'âme, semble exploité par H. Jonas dans l'inscription de son éthique du futur. Il souligne que la foi peut très bien fonctionner comme motivation personnelle pour relever l'éthique « dans la forme modérée d'une vie agréable à Dieu comme condition de la récompense éternelle »<sup>92</sup>.

Toutefois, la différence avec la pensée jonassienne d'une éthique du futur, c'est qu'elle marque ses prescriptions au delà des limites de la simultanément et de l'immédiateté. H. Jonas regrette que l'attitude éthique de la religion judéo-

---

<sup>90</sup> Dominique Lang, « Une appréciation théologique de la crise écologique contemporaine », *op. cit.*, p. 3.

<sup>91</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>92</sup> *Idem.*, p. 45.

chrétienne ne soit pas à même de provoquer un état futur dans un rapport qui unit la cause à l'effet. Le philosophe regrette en outre que la foi ou la religion ne puisse pas fournir un fondement rationnel et universel à la morale, parce qu'elle ne se constitue comme force que sur la base des motivations individualisées :

« La foi peut très bien procurer à l'éthique le fondement, mais elle-même n'est pas disponible sur commande et même en y mettant l'argument le plus fort de l'obligation, on ne peut pas faire appel à celle qui est absente ou discréditée (...). Sans doute une métaphysique valable ne peut-elle être fournie, pas plus qu'une religion, par le simple diktat de l'amère nécessité qui la réclame ; en revanche la nécessité peut nous imposer de la chercher et le philosophe séculier qui s'efforce d'établir une éthique doit au préalable admettre la possibilité d'une métaphysique rationnelle, nonobstant Kant, à moins que le rationnel ne soit déterminé exclusivement d'après les critères de la science positive »<sup>93</sup>.

Pour H. Jonas, les contenus de foi concernent les relations de Dieu avec le monde et avec l'homme. C'est un fait qui établit une polarité dont la compréhension, au niveau des humains, nécessite « un savoir » de ce que sont justement le monde et l'homme : un tel savoir est censé être apporté par la philosophie<sup>94</sup>. Ainsi va-t-on constater que la théologie naturelle ou rationnelle constitue un paramètre essentiel dans la philosophie de H. Jonas. Cet auteur s'appuie sur l'expérience du monde pour dénoncer le fait que l'époque moderne, avec le développement des sciences qui la caractérise, n'a pas conduit à la victoire de la raison humaine sur les mythes et les croyances religieuses, sans heurter l'humanité et son environnement dans leurs valeurs intrinsèques :

« Aucune éthique du passé (mise à part la religion) ne nous a préparé à ce rôle de chargés d'affaires – et moins encore la conception scientifique dominante de la nature. Cette dernière réduit (la nature) à l'indifférence de la nécessité et du hasard et qu'elle l'a dépouillée de toute la dignité des fins »<sup>95</sup>.

Le discours philosophique que H. Jonas élabore autour de la notion de création semble ainsi se structurer entre les convictions de foi et les conjectures métaphysiques. Dans *Evolution et liberté*, il mène une étude articulée sur matière, esprit et création. Il parle d'un constat cosmologique et d'une hypothèse cosmogonique pour analyser le problème de la création du monde à partir de la notion d'évolution. Le constat cosmologique s'établit sous forme d'historicité

---

<sup>93</sup> *Id.*, p. 98.

<sup>94</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, op. cit., p. 243.

<sup>95</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 34.

ontologique. Il consiste en une procédure qui va de l'antérieur à l'ultérieur ou de l'extérieur vers l'intérieur. Il s'agit d'un processus d'ensemble qui va de la matière, en tant que substance étendue dans l'espace et dans le temps, à l'esprit, entendu comme aspect supérieur de la subjectivité manifeste dans la part vivante de cette substance. Dans le constat cosmologique, l'évolution est considérée comme un facteur déterminant pour expliquer la tendance de la Nature à créer des formations d'un ordre supérieur à partir de celles d'un ordre inférieur.

Dans cette optique, H. Jonas s'intéresse au concept d'*information*. Celle-ci renvoie à l'idée d'une programmation inhérente à la substance du monde, à partir de ce qu'on appelle « big-bang » ou explosion chaotique à la suite de laquelle le monde est né. Il est établi qu'en plus de toute l'énergie du *cosmos* née du « big-bang », était également née *l'information*<sup>96</sup>. Cette information supposée au début de tout processus évolutif pour assurer le devenir de la substance à des ordonnancements supérieurs convient, pour H. Jonas, d'être qualifiée de « logos cosmogonique »<sup>97</sup>. Cependant, H. Jonas estime qu'on ne peut supposer aucune « information » dans la matière originaire car : « L'information n'est (...) pas seulement la cause, mais déjà en elle-même le résultat d'une organisation, d'un précipité, d'une expression de l'acquis préalable, qui se trouve ainsi perpétué, mais non haussé au dessus de lui-même »<sup>98</sup>.

Par conséquent, l'information s'exclut du modèle explicatif de l'évolution par le fait qu'elle est une programmation ou planification qui suppose quelque chose de stocké, alors que le « big-bang » n'est caractérisé en rien par la possibilité d'un stockage préalable. Partant de cet échec du concept d'information, H. Jonas rejette l'hypothèse d'un logos cosmologique et trouve celle de l'« Eros cosmogonique »<sup>99</sup> un peu plus crédible. Le fait est qu'une dimension intérieure

---

<sup>96</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2000, p. 193.

<sup>97</sup> *Idem*, p.197.

<sup>98</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>99</sup> H. Jonas se réfère à la notion d'un *Eros cosmogonique* forgée par Klages (*Evolution et liberté*, *op. cit.* pp. 193-240). Pour lui, le « chaos » manque d'articulation en tant que support de l'information, il ne pouvait alors incorporer le logos dans la matière originaire. Ainsi, un « Eros » cosmogonique orienté à l'aveuglette était le maximum qu'il pouvait admettre comme dotation originaire de la matière pour la possibilité positive de l'esprit. Tout le reste, dit-il, devait forcément être livré à la dynamique interne de cette matière. Chez Klages en effet,

peut être au moins accordée originellement à la matière telle qu'elle se développe à partir du « big-bang ». Cette dimension intérieure, considérée avant tout comme une simple potentialité, octroie à la matière une valeur plus grande que celle que lui accordent les physiciens, et telle qu'on peut en tirer des déductions concernant l'évolution du cosmos. Mais les questions que H. Jonas se pose et qui nous font poursuivre son analyse de la « création », sont celles de savoir : « qui (ou quoi) « dota » ainsi la matière ? Et : quelle part ce « don » prend-il dans le cours des événements universels ? C'est le problème d'une volonté créatrice initiale et de ses effets ultérieurs »<sup>100</sup>.

Dans le droit fil des arguments présentés plus haut au sujet d'une téléologie déduite à partir du témoignage de la vie, H. Jonas estime que la volonté créatrice émanerait plutôt de l'être-sujet. La subjectivité (dimension intérieure inhérente à la matière), dit-il, est volonté de part en part puisqu'une sorte de volonté ne peut être totalement étrangère à la matière dont elle est issue. En structurant son raisonnement, H. Jonas écrit :

« Le principe de notre argumentation est jusqu'ici le suivant : puisque la finalité – l'aspiration à un but – intervient chez certains êtres de la nature, à savoir des être vivants, d'une manière qui se manifeste subjectivement, et qu'à partir de là elle agit de manière objectivement causale, elle ne peut être complètement étrangère à la nature qui a produit cela ; elle doit être elle-même « naturelle », à savoir conforme à la nature, conditionnée par la nature, et produite de manière autonome par la nature »<sup>101</sup>.

Avant de retrouver, dans les chapitres suivants, des éléments complémentaires aux explications que H. Jonas apporte autour du phénomène de la vie et son évolution, relevons en dernier ressort que l'auteur d'*Evolution et liberté* examine le problème de la Création sous l'angle du lien entre le constat intérieur d'une transcendance et la question des causes premières. Pour H. Jonas, l'existence de l'intériorité dans le monde constitue l'évidence anthropique de la raison, de la liberté et de la transcendance. Ces données font inévitablement

---

l'expression la plus vitale d'*Eros* n'est pas dans l'amour jusqu'à la mort des tragédies sentimentales mais plutôt dans le renoncement à la volonté, dans l'abandon aux forces du cosmos. Il présente l'*Eros*, non pas comme une présence *attractive*, mais comme une *force d'attraction* (L'Encyclopédie de l'Agora. <http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Eros>).

<sup>100</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 209.

<sup>101</sup> *Idem*, p. 212.

partie des éléments génériques d'une cosmologie, et Jonas en déduit que l'univers est fait de telle manière que les choses de cette nature restent possibles en lui et découlent absolument de lui. C'est un argument sur lequel il n'a pas voulu faire économie de mots :

« Comme la vie dotée d'intériorité, de multiples intérêts et d'un vouloir finalisé provient de la matière du monde, pareille chose ne peut être tout à fait étrangère à cette dernière dans son essence, et n'étant pas étrangère à son essence, elle ne peut l'être non plus (l'argument devient ici cosmogonique) à son début : la matière se formant lors du big-bang primitif devait déjà comporter la possibilité de la subjectivité – dimension intérieure en latence, qui attendait l'occasion cosmique extérieure pour devenir manifeste »<sup>102</sup>.

Le caractère hypothétique que H. Jonas donne à cet argument justifie davantage son rapport ambivalent à la tradition biblique. Malgré la prudence qu'il observe pour demeurer dans une interprétation à caractère philosophique, il a fini par souligner qu'« inévitablement, le savoir se glisse (...) vers la croyance : celle-ci s'efforce d'être une croyance relevant de la raison, et non de la révélation, bien que les voix des grandes religions fassent également partie du témoignage à entendre »<sup>103</sup>. Au bout du compte, tout le développement qui précède situe son enjeu dans la compréhension du pouvoir de l'homme par rapport à l'idée de Création. H. Jonas a procédé à un déplacement métaphysique de la question de Dieu, selon le commentaire de Nathalie Frogneux<sup>104</sup>. Pour signifier l'expérience de la transcendance, il a analysé de manière directe et objectivante le sens du rapport Être suprême et cause première : « – L'idée de Dieu – se pose alors en métaphysique comme celle de la cause première du tout, en dehors d'un récit symbolique en rupture avec la philosophie »<sup>105</sup>.

L'interprétation biblique moderne de l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu, pour demeurer son co-créateur du monde, est tout à fait compatible avec la dimension de la responsabilité humaine telle que Jonas la perçoit. L'image de Dieu est celle pour laquelle les hommes sont appelés à se transcender dans la tâche de s'en faire le portrait. La recommandation divine reçue par l'homme pour

---

<sup>102</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>103</sup> *Id.*, pp. 224-225.

<sup>104</sup> *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 316.

<sup>105</sup> Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, p. 319.

régner sur tout le reste de la création doit résonner de ce point de vue comme un signe de grandeur de l'esprit humain pour l'épanouissement moral de l'humanité. Mais H. Jonas atteste qu'avec l'audace de la technologie moderne, les humains restent en proie à l'échec de l'entreprise divine. Car, du fait de son inhérence à la matière, l'Esprit peine à assumer positivement en toute circonstance sa mission de co-créateur : « l'esprit certes est ardent mais la chair est faible »<sup>106</sup>.

Le Moyen Age est certainement la période d'ancrage d'une éthique de la religion, en l'occurrence de la religion chrétienne. On y note volontiers que Jérusalem s'est substituée à Athènes. La philosophie de cette époque est imprégnée par le dogme et l'esprit religieux. La notion de « l'infini », au détriment de celle de « fini », connue dans la philosophie grecque antique, est désormais symbole de perfection et elle est attribuée au Dieu tout-puissant et omniscient, créateur du Ciel et de la Terre. Ce point de vue soutenu par le monothéisme chrétien, ravale « le fini » au rang subordonné de limitation. Cette représentation de la figure de Dieu reste assez polémique par rapport à la crise environnementale qui semble accabler l'humanité aujourd'hui. Poursuivons du moins l'illustration des fondements de la pensée de H. Jonas suivant le déroulement des grands mouvements d'idées dans l'histoire de l'humanité. Confrontons maintenant la pensée de ce philosophe contemporain à celles de certains philosophes de l'époque moderne.

---

<sup>106</sup> « *Evangile selon St Matthieu* », Chapitre 26, Verset 41, *TOB*, *op. cit.*

## *Chapitre deuxième :*

# **L'homme et le milieu naturel : l'éthique de H. Jonas dans la controverse avec les modernes**

L'époque moderne est une étape charnière dans le fondement de la problématique éthique du milieu naturel formulée par H. Jonas. Le XVII<sup>e</sup> siècle qui inaugure cette époque se dévoile en effet avant tout comme le moment d'une véritable révolution scientifique par son prolongement et l'essor victorieux de la croyance pythagoricienne en une nature mathématisée. Entre Galilée qui postule une traduction des données sensibles en langage mathématique afin de mieux comprendre l'opération de la Nature, et Descartes qui témoigne de son admiration pour le caractère certain des mathématiques dans la conduite de la raison et la recherche de la vérité dans les sciences, la notion de Nature va être profondément modifiée avec les modernes. Ces derniers accusent la ferveur des Humanistes d'être trop souvent accompagnée d'un respect idolâtre de l'Antiquité. Voyant en cela un obstacle au progrès de la science et un mépris pour le développement des techniques, ils vont porter sur la Nature un regard plutôt savant :

Une science de la « nature à l'œuvre » est une mécanique ou une dynamique de la nature. D'une telle science Galilée et Descartes ont fourni les prémisses spéculatives et la méthode de synthèse. Donnant naissance à une théorie à potentiel technologique inhérent, ils ont donné son effectivité à cette fusion de la théorie et de la pratique dont rêvait Bacon »<sup>107</sup>

Contrairement à une conception qui remonte à Aristote, la nature ou l'essence d'une chose ne se rapporte plus à la fin qu'elle poursuit mais à sa structure. Les modernes renversent ainsi la tradition finaliste au profit d'une conception mécaniste de la nature. C'est le moment de la contestation des pensées classiques qui placent l'âme humaine dans le monde et à l'échelle des autres êtres vivants. Autrement dit, les points de vue théologiques et artistiques

---

<sup>107</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique*, op. cit., p. 197.

dominants des siècles précédents, vont être subordonnés à la question de la connaissance et de la croissance. La volonté manifeste chez les modernes d'écartier toute finalité dans la nature des choses et dans la Nature en général correspond, dans une certaine mesure, à un projet d'exclure dans la nature l'idée d'un Dieu créateur et de détruire à la base toute source de religiosité.

Du point de vue philosophique, connaître la nature dans cette perspective, c'est d'abord la considérer comme un objet, c'est-à-dire la tenir à distance en la vidant de toute sa réalité, notamment de sa valeur spirituelle ou morale. Le principe mécanique mis en relief par Descartes dans cette optique consistait à expliquer les propriétés ou caractéristiques de tout objet par la seule configuration des parties qui le composent. La problématique éthique du milieu naturel que nous abordons avec H. Jonas, conduit sur ce point à examiner le principe mécanique de Descartes comme un paradigme méthodologique efficace mais redoutable autant que peut l'être tout esprit calculateur. Celui-ci ne trouve aucun intérêt à percevoir la vie comme un tout – c'est-à-dire comme un système interconnecté –, et ne donne que peu de signification à la responsabilité de l'homme à l'égard de la vie.

Le milieu naturel s'est trouvé réduit, sous le coup de ce paradigme mécaniste, à l'image d'une grande machine ou d'un grand automate. De cet aperçu s'initie une démarche antinomique présentant l'homme face à la Nature ; le sujet connaissant face à l'objet à connaître. La conséquence prévisible d'une telle démarche à l'aube de la modernité, est de déboucher sur une dépréciation dévalorisante de la Nature, dans la mesure où la connaissance de son mode de fonctionnement est relatif à ce qui peut être utile à l'homme. La discussion qui place H. Jonas dans une position controversée avec certains philosophes de l'époque moderne, par rapport au sujet que nous débattons, se fonde dans cette tournure de l'analyse.

## **I. 2. 1. H. Jonas contre Descartes : pour une critique du dualisme à l'aube des temps modernes**

« D'où vient qu'on en soit venu à maltraiter le monde ? » Cette question déjà formulée plus haut a non seulement l'avantage de nous ramener vers l'axe central de notre problématique, à savoir celle de la tentative de compréhension des motivations fondamentales de la démesure des actes humains. Mais elle nous resitue aussi par rapport aux objectifs précis consacrés au point en cours de développement. Alors en quoi la critique jonassienne du dualisme cartésien nous aide-t-elle à comprendre la question éthique du milieu naturel dans son fondement ? Pour tenter d'apporter des éléments de réponse à cette interrogation, nous prendrons progressivement la mesure des conséquences conceptuelles de la mécanique et de la physique cartésiennes, à la lumière d'une éthique pour la nature développée par H. Jonas.

En effet, la rupture de la difficile alliance médiévale entre le christianisme et l'aristotélisme, suffisamment manifeste au XVII<sup>e</sup> siècle, fait que le dualisme homme-monde, en germe depuis la Genèse, connaît véritablement son ampleur. Le cartésianisme est perçu par H. Jonas comme l'initiateur de ce dualisme moderne, en raison de la motivation qui anime Descartes pour fonder une méthodologie et une métaphysique des sciences de la nature. Cette nouvelle métaphysique cartésienne est caractérisée par un dualisme qui dispose les réalités ou les entités en toute autonomie, par contraste au dualisme classique qui concevait des éléments en termes corrélatifs ou interdépendants. Du moins, l'avantage indéniable de ce dualisme cartésien est de permettre de distinguer nettement les propriétés subjectives des propriétés objectives. Ainsi, les sciences de la nature pouvaient traiter une matière épurée de tout ce qui pourrait relever de l'esprit humain, et appréhender l'objectivité des objets sous forme d'explications mathématiques et physiques. H. Jonas souligne que :

« Dans la génération qui suivit celle de Bacon, Descartes éleva le présumé au rang de principe systématique. La réalité

extérieure, entièrement détachée, sous le nom de *res extensa*, de la réalité intérieure de la pensée, constituait désormais un champ indépendant pour l'application universelle de l'analyse mathématique et mécanique : l'idée même d'« objet » fut transformée par l'expurgation dualiste »<sup>108</sup>.

Ce dualisme cartésien a instauré le principe d'objectivité des sciences de la nature, en présupposant que le vivant est uniquement déterminé par des réactions chimiques et des lois physiques. Les sciences modernes, en tant qu'elles se déterminent par la recherche des lois causales qui régissent l'univers, trouveront leur essor sur cette base. La science explique alors les phénomènes en cherchant à connaître les mécanismes qui sont à l'œuvre dans la diversité du vivant. Le postulat d'objectivité a donc permis à la science de prendre son essor depuis le XVII<sup>e</sup> siècle par le rejet des causes finales au profit des causes efficientes. La résultante du dualisme cartésien, fondé sur ce postulat d'objectivité, est une présentation de la Nature comme ontologiquement duelle : l'esprit ou la pensée d'un côté, le corps et la matière de l'autre.

A partir de cette séparation Descartes estime qu'il n'y a dans la Nature que la matière et le mouvement qui sont les objets de la mécanique au même titre que le corps chez l'être humain. Nous retrouvons à ce niveau une séparation radicale de l'homme avec le reste du vivant. Seul l'homme possède une âme, une intériorité par rapport aux animaux qui sont comme des machines, des automates fonctionnant selon les seules lois de la matière. H. Jonas, commentant la partie V du *Discours de la méthode*, le rapporte en ces termes :

« Les automates animaux, bien qu'entièrement déterminés par les règles de la matière, sont pourtant ainsi construits que leur fonctionnement suggère à l'observateur humain une intériorité analogue à la sienne propre sans qu'ils possèdent une telle intériorité »<sup>109</sup>.

Le dualisme cartésien est tel que la séparation matière/esprit au sein de la Nature se traduit au niveau de l'être humain par la séparation de la conscience et du corps. L'homme occupe de ce fait une place spéciale, voire unique dans le règne du vivant, puisqu'à côté des animaux, il est le seul être conscient, c'est-à-

---

<sup>108</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique*, op. cit., p. 47.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 66.

dire le seul qui peut se donner les fins et agir selon celles-ci. Même si Descartes, par l'appréhension des sentiments de douleur, de faim, etc., concède un dialogue entre l'âme et le corps, il présente distinctement ces deux ordres en l'homme. Lorsqu'il met le corps en doute, dans les *Méditations*, et aboutit à une évidence de la conscience, de l'*ego*, il ne nie pas notre corporéité. Ce qu'il dit plutôt c'est que l'homme est un esprit qui a un corps. Cette dualité constitutive de l'homme se trouve au cœur de la philosophie cartésienne et traduit réellement une double opposition : entre l'homme et les autres vivants, puis en l'homme lui-même, entre ce qui est soumis aux lois de la nature et ce qui relève d'une finalité.

Cette séparation esprit/matière répond à la volonté chez Descartes de désacraliser le monde pour pouvoir en faire un espace d'étude et de connaissance. Pour accéder aux connaissances universelles, l'homme peut s'appuyer sur sa seule raison. Dans le propos qui suit, Descartes témoigne en faveur du savoir que l'homme peut acquérir comme un pouvoir pour la domination et la maîtrise des lois de la Nature :

« Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent (...), elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature »<sup>110</sup>.

Autrement dit, l'homme pourrait se rendre « maître et possesseur de la Nature » à condition de posséder une science et une technique qui lui permettent d'y parvenir. Il est incontestable que la puissance de la technique moderne n'a pas cessé de s'accroître depuis lors. Mais nous a-t-elle vraiment rendu maîtres et possesseurs de la Nature aujourd'hui ? Descartes tenant son propos pressentait-il déjà que notre exploitation de la Nature pouvait lui être dommageable, ou bien

---

<sup>110</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode* (Sixième partie), Paris, Flammarion, 2000, p. 98.

préconisait-il une limite infranchissable à toute emprise sur la Nature ? Car, pour pouvoir utiliser les ressources de la nature, ou agir sur elle, il faut *d'abord* en connaître les lois et s'y soumettre. Toujours est-il qu'avec la suggestion de « nous rendre comme maître et possesseur de la nature », la science a vite fait de devenir un instrument privilégié pour les humains afin de parvenir à leurs fins. L'éthique se préoccupe d'apprécier ces fins.

En effet, le fondement de la thèse de H. Jonas sur cette question est que, « L'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »<sup>111</sup>. Cette assertion exprime une continuité caractérisant la vie comme une totale corrélation entre matière et esprit. Toute appréhension dualiste à l'intérieur de la vie paraîtra de ce point de vue impropre à cette dernière. C'est ainsi que H. Jonas situe le premier point d'achoppement chez Descartes qu'il considère comme la référence dans le marquage qui a figé la compréhension du monde organique en deux approches. Une première approche, très entretenue par la tradition philosophique occidentale, porte un regard exclusif sur l'humain et confère à celui-ci des attributs qui trouveraient plutôt leur réalité dans l'existence organique proprement dite. Et une seconde approche, celle de la biologie scientifique, qui, parce qu'elle est attachée par ses règles et méthodes aux réalités physiques extérieures, méconnaît la dimension intérieure inhérente à la vie. Or, selon Jonas :

« L'organisme en tant que chose corporelle, est un cas d'étendue, donc une portion du « monde », aussi particulière que soit la configuration de ses parties, il ne peut être essentiellement différent du reste du monde, c'est-à-dire de l'être général du monde »<sup>112</sup>.

Par conséquent, la première approche a le défaut de priver l'humain de la compréhension de certaines connaissances relevant de la vie extrahumaine. Tandis que la deuxième fournit totalement des explications d'ordre matériel qui n'enlèvent pas toujours à la vie ses énigmes. La compréhension de l'être humain, ainsi que celle de l'ensemble de la vie organique, souffre de cette séparation

---

<sup>111</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique*, op. cit., p. 13.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 23.

matière/esprit. H. Jonas soulignait à ce titre que « nous devons rester ouvert à l'idée que les sciences de la nature ne nous livrent pas toute la vérité au sujet de la nature »<sup>113</sup>. Le philosophe mesure surtout la portée de cette séparation dans la perspective d'une réconciliation du corps et de l'esprit en une seule unité. Aussi pense t-il que :

« Avec Descartes, le dualisme entamait sa dernière et mortelle métamorphose, pour se désintégrer bientôt dans les deux branches également stériles de l'alternative, l'idéalisme et le matérialisme : pour la première fois dans sa longue histoire, tout genre de prise de conscience, qu'elle soit sensorielle ou émotive – bref, irrationnelle –, est d'une part associé avec la raison, et, d'autre part, opposé à tout genre d'être spécial, y compris sa forme mathématique, c'est-à-dire rationnelle. En fait, la "matière", au sens du "corps" devient plus rationnelle que l'"esprit" (spirit) »<sup>114</sup>.

H. Jonas explique que le processus de séparation des réalités extérieure et intérieure a conduit au monopole épistémologique que l'on accorde au mode perceptif de connaissance. Et par conséquent, "l'objectivité" est devenue essentiellement le critère d'élaboration de données sensibles extérieures, au détriment d'autres modes d'approche du réel tels que la communication entre vie et vie, ou encore l'expérience du choc et de la résistance des choses dans l'effort corporel. Cette domination de la perception qui met à distance et objective, est accusée par Jonas d'avoir servi au dualisme sujet-objet pour instaurer « un sévère interdit sur toute transposition des traits de l'expérience interne à l'interprétation du monde externe »<sup>115</sup>. En outre, Descartes ne reconnaît aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, y compris le corps humain. La progression prodigieuse de la recherche scientifique, qui fait l'objet du changement de l'humaine condition au cours des trente dernières années, relève certainement de cette indifférenciation puisque toutes les règles mécaniques appartiennent à la Physique :

« La distinction même du corps humain à l'intérieur du règne animal, à savoir comme étant au moins partiellement un organe de l'esprit – distinction au nom de laquelle Descartes s'était battu avec la tortueuse doctrine de la glande pinéale – était aussi annulée par la fiction occasionaliste, dans laquelle le corps humain

---

<sup>113</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 35.

<sup>114</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique, op. cit.*, p. 83.

<sup>115</sup> *Idem*, p. 47.

devenait non moins complètement un automate que tous les autres organismes »<sup>116</sup>.

Cette assimilation du corps humain à un automate est certainement à la base de certaines manipulations génétiques rendues possibles par le progrès des sciences bio-médicales, mais qui suscitent aujourd'hui de nombreuses questions relatives aux droits de l'homme et à sa dignité. Dans le cadre de sa philosophie pratique consacrée à la technique, la médecine et l'éthique, H. Jonas, entre autres penseurs, a structuré une réflexion autour de la – Bioéthique – pour la protection de la personne humaine et de sa dignité, par rapport à l'utilisation des nouvelles techniques de la science bio-médicale. En se rapportant fondamentalement à sa critique du dualisme, il montre que la réflexion bioéthique vise à déterminer la limite indépassable de l'action responsable. Mais, le savoir-faire technique de la science bio-médicale offre des possibilités bienfaisantes qui ne rendent pas les limites faciles à tracer, parce qu'elles peuvent s'avérer aussi indignes et dangereuses pour l'intégrité de l'espèce humaine. Sur le principe de « l'heuristique de la peur », H. Jonas postule que l'existence humaine ne doit pas être mise en jeu.

Ainsi, contrairement au principe cartésien du doute et suivant le principe du pari de Pascal, ce n'est pas tout ce qui peut être mis en doute qui doit être écarté pour établir le vrai indubitable. Il faut plutôt traiter ce qui peut être mis en doute à la manière du pari de Pascal entre la possibilité d'une béatitude éternelle et la damnation éternelle dans l'au-delà. H. Jonas estime qu'un simple calcul nous commande la prise en compte de l'hypothèse de la damnation éternelle dans l'au-delà. Car, en débattant pour fuir la damnation éternelle, on perd peu de chose en termes de biens temporels si l'hypothèse de départ s'avère non fondée, alors qu'on gagne quelque chose d'infini si l'hypothèse se concrétise. De manière analogue, le fait de miser sur la béatitude ferait perdre quelque chose d'infini en lieu et place du gain de quelque chose d'infime. H. Jonas fait allusion ici à l'existence humaine dont la perte n'est pas à risquer à tout prix.

---

<sup>116</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique*, op. cit., p. 71.

Du point de vue épistémologique, H. Jonas évoque le fait que même si Descartes professe avoir montré que l'esprit est « mieux ou plus "aisément" connu que le corps » (cf. sa 2<sup>e</sup> méditation), sa propre méthode scientifique dément cette déclaration. Chez Descartes le savoir relève d'un système démonstratif n'opérant qu'avec méthode au niveau des réalités extérieures. Or l'aisance de la connaissance dans le cas de l'esprit signifie simplement l'immédiateté de la contemplation de soi sans aucun lien avec le champ entier de ce connaissable. Car, l'esprit n'a gardé aucun statut dans le système des objets rationnels qui constituent la nature de Descartes, thème de sa science. Il en résulte le paradoxe que la raison elle-même est devenue une entité irrationnelle, que l'intelligence est devenue entièrement inintelligible au sein du système intellectuel du scientifiquement connaissable. En d'autres termes, le connaissant fait lui-même partie de ses objets, c'est-à-dire dans le monde, comme l'inconnaissable par excellence<sup>117</sup>.

En somme, H. Jonas pense qu'une lecture renouvelée du texte biologique peut regagner la dimension intérieure. Il va pour cela bâtir une ontologie moniste en s'appuyant sur la théorie de l'évolution qui illustre la mise en crise du système dualiste de la science classique. L'évolution suppose chez lui un échange constant de matière entre l'organisme et son environnement. La démarche dualiste de Descartes a donc été combattue, non seulement pour réhabiliter le milieu naturel mais aussi pour transcender les limites dualistes qui affectent la compréhension de l'homme et du monde. Dans *Le phénomène de la vie*, il souligne que : « La doctrine de l'évolution marque la victoire finale du monisme sur tout dualisme intérieur, y compris le cartésien »<sup>118</sup>. – Nous tenterons de comprendre par la suite la procédure de l'alliage matière/esprit par la théorie de l'évolution chez H. Jonas, notamment au niveau du point consacré à " la dialectique du devenir historique"–

---

<sup>117</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une Biologie philosophique*, op. cit., p. 84.

<sup>118</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 32.

H. Jonas en tire les conséquences philosophiques. Il relève que chez Descartes, la théorie mécaniste de l'organisme, l'automate animal, comporte des incohérences, même si elle reste une conséquence logique de son principe métaphysique et épistémologique. Celle-ci aurait préparé la scène pour la science moderne par delà ses propres espoirs historiques qui semblent aujourd'hui amoindris. Et tant que la science moderne reste quantitative et procède par observation et mesure, elle continue à se jouer sur la scène où elle a été inaugurée. Cette scène d'une nature considérée comme une "réalité extérieure", ne se donne la possibilité d'une connaissance autre dans l'organique, en dehors de celle qui résulte de ce qui est dépourvu d'esprit et de vie. H. Jonas trouve ainsi la biologie mécaniste impuissante à rendre compte de la vie, à partir du moment où la matière inerte se caractérise ontologiquement par une identité vide dont la modalité d'exister est simple durabilité et persistance. Elle est pur *en-soi*, simple "être sous la main", alors que la vie implique l'échange dans l'organisme : une interdépendance des phénomènes naturels qui veut que toute puissance exercée sur le milieu naturel, pour son exploitation ou transformation, entame en même temps certaines modifications impliquant la dégradation des énergies. Cela limite notre capacité à devenir véritablement maîtres et possesseurs de la Nature. Le mécanisme reste, de ce fait, une forme de pensée fragmentaire qui n'ouvre aucune perspective globale sur la relation intime de toutes les existences entre elles.

### **I. 2. 2. H. Jonas et Kant : l'impératif catégorique restructuré**

Dans la perspective de l'élargissement de la notion de responsabilité jusqu'aux contours sémantiques de nos devoirs vis-à-vis de la nature et des générations futures, H. Jonas n'a pas pu s'empêcher de réexploiter le charme de l'absolu dans ses prescriptions éthiques, tel qu'il en avait été question chez le philosophe de Königsberg : Emmanuel Kant. H. Jonas va certes s'employer à montrer les limites de l'éthique kantienne, mais il peut toujours se réclamer de

celle-ci. Car, en fixant le sens des notions cardinales à toute réflexion éthique, comme l'autonomie, la responsabilité, le respect et la dignité, l'éthique de Kant peut paraître encore incontournable de nos jours, pour ce qui concerne notamment son aspect impératif qui nous enjoint d'agir d'une certaine façon.

A première vue, H. Jonas réhabilite l'éthique de Kant lorsqu'il vient à exprimer le concept responsabilité sous forme d'un impératif catégorique, mais, dans le fond, il reprend à son compte la critique habituellement faite au formalisme kantien. Cependant, loin ici de viser l'exhaustivité de cette critique, l'intérêt précis du point que nous développons se centre sur la restructuration ou la réactualisation de l'impératif catégorique par H. Jonas. Celui-ci a dû entretenir une polémique à l'endroit de Kant, non seulement au sujet du respect de la loi morale, mais aussi pour ce qui concerne la séparation entre être et devoir.

Dans un premier moment, on va dire que Kant rattache l'impératif catégorique à la nécessité de respecter la loi morale. Pour Kant, notre volonté libre est une volonté qui doit pouvoir signifier la même chose qu'une volonté soumise à des lois morales. Car, la liberté ne consiste pas à faire ce qui nous plaît, mais à agir selon la loi de la raison. L'image de la colombe<sup>119</sup> empruntée par Kant pour illustrer ce sens de la liberté paraît très éloquente : la colombe, dit Kant, légère dans son vol, éprouve la résistance de l'air et elle se plaît à imaginer qu'elle volerait bien mieux sans cet obstacle. Autant pour la colombe qui, selon Kant, ignore que sans l'air elle ne volerait pas du tout, dans la mesure où l'air qu'elle ressent comme un empêchement, est aussi une condition de possibilité ; autant pour nous les humains, nous prenons plaisir à imaginer une vie sans règles, une vie au-delà des lois, en oubliant que sans ces contraintes subjectives, notre prétendue liberté ne pourrait plus du tout s'exercer. Autrement dit, nous ressentons comme un obstacle ce qui constitue, en réalité, une condition d'exercice de nos actions.

---

<sup>119</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure* (Traduction, présentation et notes par Alain Renaut), 3<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, Flammarion, 2006, p. 99.

Nos actions ne doivent pas être simplement des actions conformes au devoir, mais des actions accomplies par devoir : « le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi »<sup>120</sup>. Kant note ainsi que la loi morale, entendue comme la norme qui s'impose à la conscience morale du sujet sous la forme d'un impératif catégorique, est universelle. Le fait est que Kant conçoit la morale comme étant compréhensible par tous les hommes, parce que chacun a en lui-même une conscience qui ne dépend ni de son statut social, ni de son instruction : à la différence de la connaissance, la morale ne repose que sur un seul principe évident pour tout le monde. Elle ne repose pas sur l'expérience, mais elle est en revanche la forme de la raison qui se trouve justement présente dans tous les esprits. La loi morale est donc toute formelle<sup>121</sup>.

Kant explique que ce qui est matériel dans la connaissance est sans valeur morale puisque provenant de la seule expérience. Or l'expérience est non pas immorale, mais amoral, c'est-à-dire étrangère à la morale. Dans l'accomplissement d'une action morale, le but visé peut être bon, mais ce qui importe surtout c'est de faire preuve de « bonne volonté » pour l'atteindre. La bonne volonté est ce qui détermine la volonté morale chez Kant. H. Jonas avait justement découvert la philosophie kantienne dans sa jeunesse à travers la lecture des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et il est resté à jamais marqué par cette phrase initiale : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une BONNE VOLONTE »<sup>122</sup>.

L'universalité de la loi morale chez Kant commande alors que l'action morale soit voulue pour elle-même. Cela signifie que la loi morale ne vise pas d'autres fins qu'elle-même, c'est-à-dire qu'on agit moralement que pour agir

---

<sup>120</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction Victor Delbos, Poitiers/Ligugé, Delagrave, 1979, p. 100.

<sup>121</sup> Kant parle de philosophie formelle pour désigner la Logique. Celle-ci est distinguée de la philosophie matérielle qui comporte la Physique ou philosophie naturelle et l'Éthique ou philosophie morale. La Logique est entendue ici dans le sens de la logique générale, c'est-à-dire ce qui traite des lois nécessaires sans lesquelles l'entendement ne saurait penser avec justesse et rigueur, en dehors de son application à tels ou tels objets. (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 72.).

<sup>122</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 87.

moralement et non pas par recherche d'un quelconque intérêt personnel. Toutes les fois que la maxime qui a guidé notre action peut être érigée en *règle universelle de conduite*, notre action est bonne. Dans le cas contraire, il suffit qu'une *contradiction* se révèle entre une action morale et l'idée d'universalité qui doit l'accompagner pour que cette action soit considérée comme étant mauvaise. Kant formule ainsi la loi de la morale ou raison pratique: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »<sup>123</sup>. En d'autres termes, accomplissons des actes de manière à ce que la même volonté qui nous les commande puisse en tout temps valoir pour des propositions de règles universelles. Kant estime que l'action cesse d'être morale dès lors qu'elle se trouve mêlée au plus petit calcul d'intérêt :

« (Les) principes pratiques (...) sont subjectifs, ou forment des maximes, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs, ou lois pratiques, quand cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable »<sup>124</sup>.

En effet, l'énoncé kantien de la loi fondamentale de la raison pratique suppose que notre maxime possède un aspect législatif: elle invente une législation possible. L'acte de notre volonté se rapporte d'une certaine manière aux lois, et chacun de nous est législateur dans la communauté des hommes libres. Kant considère la loi morale comme un impératif catégorique. L'impératif est un principe nécessaire, c'est une formule qui commande la maxime d'une action :

« La règle pratique est en tout temps un produit de la raison, parce qu'elle prescrit l'action comme moyen d'arriver à l'effet, qui est un but. Mais cette règle est, pour un être chez qui la raison n'est pas tout à fait seul principe déterminant la volonté, un impératif, c'est-à-dire une règle qui est désignée par un devoir, exprimant la nécessité objective de l'action et signifiant que, si la raison déterminait complètement la volonté, l'action se produirait infailliblement d'après cette règle. Les impératifs ont donc une valeur objective et sont totalement différents des maximes, qui sont des principes subjectifs »<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 7<sup>e</sup> édition « Quadrige », 2003, p. 30.

<sup>124</sup> *Idem.*, p. 17.

<sup>125</sup> *Id.*, p. 18.

Compte tenu de ce qui précède, l'éthique de H. Jonas paraît peu différente de celle de Kant. M.-G. Pinsart<sup>126</sup> rapporte à ce propos les points de vue de Jean-Yves Goffi et de Anne-Marie Roviello. Le premier estime qu'on peut difficilement imaginer une approche moins kantienne que celle de H. Jonas, alors que la seconde relève que H. Jonas lui paraît mettre en pratique de la manière la plus rigoureuse et la plus profonde qui soit les principes kantien fondamentaux. Dans la conclusion de cette dernière, H. Jonas est un kantien qui s'ignore, ou du moins qui refuse de se reconnaître comme tel. Mais, dans tout les cas, une distanciation critique de Jonas, à l'endroit de Kant, est bien manifeste, elle se rapporte au désaccord entretenu par l'éthique jonassienne entre le fondement substantiel et formel de l'universalité. Mieux, contrairement à Kant, l'impératif catégorique chez H. Jonas est engendré par l'idée ontologique : « qu'une humanité soit »<sup>127</sup>. Entre autres reproches formulés à l'endroit de l'impératif kantien, H. Jonas estime qu'il est inadapté aux problèmes particuliers occasionnés par le développement technologique. Sur cette base, il propose par reformulation un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir :

« Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour 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 »<sup>128</sup>.

Cette proposition de reformulation de l'impératif catégorique de Kant repose sur la controverse relative à son fondement moral. H. Jonas pense que le fondement moral de l'impératif kantien n'est pas moral mais logique. Dans « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle de la nature », le « que tu puisses » invoqué, dit Jonas, est celui de la raison et de son accord avec elle-même. La considération morale à ce niveau n'est pas elle-même morale mais logique. Car, le « pouvoir vouloir » ou le « ne pas pouvoir » exprime la

---

<sup>126</sup> Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques, Paris, Vrin, 2002, p. 154.

<sup>127</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 94.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 40.

compatibilité ou l'incompatibilité logique et non pas l'approbation ou la désapprobation morale. En effet, chez Kant :

« Une action accomplie par devoir tire sa valeur non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer »<sup>129</sup>.

Nous le disions déjà, la loi morale n'est pas définissable par un contenu chez Kant, mais elle l'est par sa seule forme ; ce n'est pas la matière qui permet de juger de la valeur morale d'une action mais le principe du vouloir : ce qui importe c'est la règle en vertu de laquelle l'action est accomplie. Or, la forme de loi énoncée par la raison est l'universalité – qu'il s'agisse des lois formulées par la raison théorique ou lois de la Nature, ou celles formulées par la raison pratique – : « La raison, qui seule peut donner naissance à toute règle devant renfermer la nécessité, met aussi dans ce précepte qui est sien, de la nécessité (...) »<sup>130</sup>.

L'action accomplie par respect pour la loi morale est bien celle dans laquelle la détermination de la volonté procède de la seule causalité de la raison. Il en résulte chez Kant que pour agir moralement, il suffit qu'on se demande si en toute circonstance de la vie, l'on peut universaliser la maxime de son action. Pour toute possibilité, il est indispensable que la raison n'entre pas en contradiction avec elle-même. H. Jonas relève que l'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne renferme point de contradiction en elle-même, encore moins celle qui stipule que le bonheur de la génération présente ou des générations suivantes puisse être acheté au prix du malheur, voire de l'inexistence des générations ultérieures. Ou plutôt à l'inverse, la raison ne s'autocontredit point dans l'idée que l'existence et même le bonheur des générations ultérieures sont achetés au prix du malheur, voire en partie, au prix de l'extermination des générations présentes<sup>131</sup>. Autrement dit, le sacrifice de l'avenir au profit du présent n'est logiquement pas plus contestable que le sacrifice du présent en faveur de l'avenir.

---

<sup>129</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 99.

<sup>130</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 19.

<sup>131</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit. p. 39.

Pour H. Jonas, l'impératif kantien suppose que l'existence de l'humanité va de soi et qu'il en sera toujours ainsi. Or, c'est désormais cette existence qui est problématique. Aussi va-t-il tenter de tracer le cadre de son impératif catégorique dans les limites de l'impératif kantien. Il pense que le sentiment de respect que Kant introduit dans la détermination de la volonté, en tant qu'il est un sentiment produit par la raison, n'influe pas sur la pureté de l'intention morale. On doit donc sortir du cercle de la cohérence logique de la raison pour redonner à l'éthique un fondement métaphysique. Car, l'enjeu de la menace potentielle de l'humanité sous le coup des impacts de l'agir humain nécessite un impératif substantiel, plutôt que formel. C'est ainsi que les différentes formulations des impératifs de H. Jonas peuvent d'avantage interpeller le devoir moral, non seulement par rapport aux effets concrets des sujets agissants, mais aussi sur la nécessité d'œuvrer pour la survie indéfinie de l'humanité et la garantie de l'intégrité de l'être humain, c'est-à-dire la métaphysique matérielle de son image.

En d'autres termes, le nouvel impératif que propose H. Jonas affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité. M.-G. Pinsart note à ce propos que « l'éthique jonassienne se présente ainsi comme une construction (...) comportant (...) un principe métaphysique et ontologique fondé dans la théorie des fins et la théorie des valeurs selon lequel l'Être est préférable au Non-Être »<sup>132</sup>. H. Jonas souligne effectivement que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer, bien que ce droit ne soit pas de nature à être soutenu rationnellement. H. Jonas déclare ainsi que son impératif prend l'obligation inconditionnelle d'exister de l'humanité d'abord comme un axiome sans justification.

On peut noter en dernier ressort que le nouvel impératif que propose H. Jonas invoque non pas la cohérence de l'acte en accord avec lui-même, mais celle

---

<sup>132</sup> M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté, Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques, op. cit.*, p. 155. H. Jonas retrouve ainsi la critique hégélienne selon laquelle le critère de l'universalité logique peut justifier des actions opposées. Cf. A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985, p. 204-205.

de ses effets ultimes en accord avec la survie de l'activité humaine dans l'avenir : « qu'une humanité soit ! », voilà ce qui est commandé par cet impératif catégorique et non pas hypothétique. C'est l'idée ontologique de l'homme qui est, ici, mise évidence. L'être de l'homme se constitue par son devoir être. Le souci du bien-être des générations futures requiert plutôt le caractère hypothétique de l'impératif car c'est un impératif qui suppose avant tout l'existence même des hommes de ces générations. O. Depré<sup>133</sup> note ainsi que la différenciation kantienne des impératifs catégorique et hypothétique permet de mieux comprendre ce que signifie penser la responsabilité comme principe ontologique et pas simplement comme vertu à l'endroit de l'autre.

La conséquence la plus remarquable de la contre-position jonassienne à l'endroit de Kant se traduit assez clairement dans les réflexions relatives à la responsabilité. Ce qui importe en premier lieu pour H. Jonas, ce sont les choses et non les états de notre volonté puisque dans tous les cas l'engagement de celle-ci fait que les choses deviennent des fins pour nous. Ce n'est donc pas la *loi* dans sa structure formelle qui suscite, seule, le respect, mais l'être reconnu dans sa plénitude ou dans une de ses manifestations individuelles – en dehors bien sûr de toute restriction d'égoïsme ou d'abrutissement –. Outre le respect, nos sentiments affectifs doivent secourir la loi morale qui, à défaut, peut être sans vigueur. Le sentiment de responsabilité y est particulièrement déterminant chez H. Jonas dans la mesure où il lie ontologiquement et éthiquement tel sujet à tel objet dans le principe de tout acte accompli : « 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 »<sup>134</sup>. C'est ainsi que l'inversion de l'énoncé kantien “tu dois, donc tu peux” prend forme chez H. Jonas: « Kant disait : « Tu dois, donc tu peux. » Nous devons dire aujourd'hui : « Tu dois, car tu fais, car tu peux », autrement dit ton pouvoir exorbitant est déjà à l'œuvre »<sup>135</sup>. La relation habituelle du devoir et du pouvoir est ici retournée. Ce n'est plus ce que l'homme est qui est premier ou ce qu'il doit faire en tant que commandement idéal, mais ce qui est premier c'est ce

---

<sup>133</sup> O. Depré, *Hans Jonas, op. cit.*, p. 54.

<sup>134</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 246-247.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 247.

qu'il fait déjà *de facto*, dit-il, parce qu'il le peut et l'obligation découle du faire : elle lui est signifiée par le *factum* causal de ses actes.

On retiendra que H. Jonas n'est pas totalement en désaccord avec Kant quant à la formulation même de l'impératif catégorique. Il lui reproche le caractère formel de son éthique qui semble mettre à l'écart le sentiment et l'expérience, et il remet surtout cet impératif catégorique au service de sa propre vision du monde : l'obligation inconditionnelle d'exister de l'humanité. Ce n'est pas simplement de la survie quantitative et factuelle de l'humanité dont il est question chez H. Jonas, mais il s'agit de l'existence même de l'être reconnu dans la totalité de l'humanité comme la source de l'agir responsable et de toute finalité. Du point de vue de la connaissance, Kant relève certes que nous ne comprenons véritablement les choses qu'en les unifiant par l'activité synthétique de notre entendement, mais un aspect dualiste est resté insurmontable dans sa distinction entre le phénomène – objet de la science certaine – et le noumène – la chose en soi inconnaissable –. On est en droit de penser ici que c'est certainement dans la philosophie immanentiste de Hegel que H. Jonas trouvera matière à surmonter une certaine forme de dualisme.

### **I. 2. 3. H. Jonas et Hegel : l'appréhension dialectique du devenir historique**

Dans le prolongement de la critique jonassienne du dualisme cartésien, telle que nous en avons fait état précédemment, nous tentons maintenant de rendre compte de la démarche que H. Jonas a empruntée pour transcender les limites dualistes qui affectent la compréhension de l'homme et de son monde. La dialectique hégélienne du devenir historique a dû servir à Jonas d'inspiration comme le paradigme d'une médiation dialectique de la pensée et du lieu. C'est en termes de théorie spéculative englobante de l'histoire que H. Jonas note dans *Le principe responsabilité* que les premiers à avoir soutenu cette théorie sont Hegel et Comte. Cette théorie se constitue :

« (En) une espèce de savoir des lois générales de son objet dans le temps et (...) en déduit les traits principaux de l'avenir qui lui est prédestiné. Une telle chose n'a été rendue possible que par (...) le principe de l'immanence totale qui prend la place de l'histoire du salut transcendante ; du point de vue historique c'est un phénomène à peine moins inédit que l'analyse causale plus sobre des sociétés concrètes qui s'orientent sur le modèle des sciences de la nature »<sup>136</sup>.

En effet, H. Jonas se penche, entre autres philosophes, sur Hegel à propos du processus de l'histoire comme une eschatologie. Il relève significativement que c'est d'abord Hegel qui a accompli le pas vers l'immanentisation radicale. Dans le fond de ce qui est exprimé se trouve dans le sens du renversement, du point de vue antérieur, de "l'idée régulatrice" de Kant<sup>137</sup>. Cette idée correspondant à « l'idée du bien » de Platon – dans le sens où celle-ci serait entendue comme le but d'une approximation infinie –, fait partie d'un courant longtemps dominant sur l'idée d'un sujet théorique séparable de la praxis. L'idée pour Platon est l'essence suprasensible et transcendante selon la conception dualiste qui oppose radicalement le monde intelligible au monde sensible. Avec Kant, nous ne connaissons plus généralement que des phénomènes conditionnés par notre structure mentale qui s'impose aux matériaux de l'intuition sensible ; la réalité en soi des choses nous échappe, la chose en soi est inconnaissable.

Hegel qualifie de superficielle cette forme d'idéalisme pour laquelle les choses sensibles ne seraient qu'un monde subjectif, un monde de la conscience. Pour lui, il n'y a pas de chose en soi, pas de réalité indépendante de la pensée. Il développe en revanche une philosophie de l'immanence : l'absolu est le Sujet

---

<sup>136</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 220.

<sup>137</sup> Kant entend par "idée" un concept rationnel nécessaire auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. Cependant, si les idées ne correspondent à aucune intuition sensible, elles ne sont pour autant pas infondées, dit-il, puisqu'elles renvoient à la raison dont l'exigence est de représenter l'univers comme une totalité achevée. Ainsi, le concept, œuvre d'entendement est une connaissance limitée, alors que l'idée, œuvre de raison (capacité des principes qui président à la connaissance dont la vérité ne dépend pas de l'expérience), reste moins une connaissance qu'une direction, elle détermine non un objet, mais un sens ; l'idée est ce qui règle le fonctionnement des concepts, elle joue un rôle régulateur, c'est-à-dire diriger, conduire et uniformiser l'entendement comme dans le cas de l'idée de nature, celle de totalité : « *Tous nos raisonnements qui entendent nous conduisent au-delà du champ de l'expérience possible sont trompeurs et sans fondement (...)* Je soutiens donc que les Idées transcendentes ne sont jamais d'un usage constitutif (...). Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (...), sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité » (*Critique de la raison pure*, p. 560-561).

infini qui comprend tout, dont toute les choses ne sont que le développement dialectique :

« L'axe de l'approximation a basculé de la verticale vers l'horizontale, l'ordonnée est devenue l'abscisse : le but visé, par exemple le « Souverain bien », se situe dans la série temporelle qui s'étend indéfiniment vers l'avenir en avant du sujet et ce but doit être approché progressivement par l'activité cumulative – cognitive et morale – de nombreux sujets le long de cette série »<sup>138</sup>.

H. Jonas prend la dialectique hégélienne pour jalon, à la suite du renversement que celle-ci opère de l'idée régulatrice de Kant. Chez Hegel, l'idée régulatrice devient constitutive et se réalise grâce à la dynamique de l'histoire. Nous savons de la dialectique hégélienne qu'elle constitue la loi de la pensée et du réel, qui, progressant par négations successives résout les contradictions en accédant à des synthèses, elles-mêmes appelés à être dépassées à leur tour. Autrement dit, ce que l'entendement sépare et oppose, la raison l'unit dans une totalité concrète. Elle résout les contraires en une synthèse ou plutôt elle ramène les différences à l'identité. Il y a là tout un travail du négatif – l'antithèse d'où naît la contradiction qui, par négation de la négation, est supprimée en s'absorbant dans une totalité plus haute<sup>139</sup> – que Hegel inscrit au cœur la Nature ou de l'histoire en général. Une fois de plus, H. Jonas relève avec ses propres termes que dans la conception hégélienne de la dialectique, « l'idée régulatrice devient constitutive et le temps, nullement un simple phénomène, devient le véritable médium de sa réalisation qui s'effectue par l'automouvement de l'idée »<sup>140</sup>.

Nous considérons donc qu'en combattant une certaine forme de dualisme, H. Jonas est resté assez proche de la dialectique hégélienne : *aufheben*, conserver en dépassant, disait Hegel pour faire comprendre que tout dépassement qui ne se conserve pas est une fuite vers l'abstrait. H. Jonas ne semble pas s'écarter de cette logique lorsqu'il atteste que dans le processus de l'être s'autoconservant, la relation de l'organisme à sa substance est double : dépendance de sa disponibilité

---

<sup>138</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 243.

<sup>139</sup> A. Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997, Ch. IV. 1. Les trois moments du procès logique, pp. 119-130.

<sup>140</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 244.

en tant que matériau et indépendance de son identité de l'instant. En dépit du fait que la forme organique est constituée à chaque instant par des matériaux, elle conserve son identité fonctionnelle puisque celle-ci ne coïncide pas avec l'identité substantielle de ses composants : il s'agit d'un rapport de liberté dans le besoin<sup>141</sup>. Et chez Hegel, le besoin est bien témoin de la présence d'une absence. La dialectique des tendances est rattachée à la Philosophie de la Nature chez Hegel, la tendance n'étant autre chose que « le fait que d'un seul et même point de vue, une chose est en soi-même et est le manque, le négatif de soi-même »<sup>142</sup>. Ceci pour dire que par la tendance, l'être vivant s'affirme en niant son état présent où quelque chose lui manque ; d'où son effort pour sortir de cette contradiction en cherchant à se procurer ce qui lui manque<sup>143</sup>.

Il faut reconnaître la proximité de la pensée de H. Jonas avec la dialectique hégélienne dans l'entreprise de réinvestissement de la Nature. Sachant que la dialectique suit partout l'histoire chez Hegel, on peut précisément voir celle-ci exploitée comme méthode dans la conception jonassienne de l'évolution où l'organisme est considéré comme une fonction intégrante de la matière métabolisante – nous en reparlerons davantage par la suite –. H. Jonas conçoit une certaine forme de totalité pensée comme une auto-intégration en action concernant les êtres vivants. Cette totalité relèverait de la Nature ou du hasard universel des conditions terrestres et donne « la possibilité pour des systèmes matériels d'être des unités du multiple »<sup>144</sup>. Il ressort fondamentalement de tout ce qui précède l'idée d'unité chez H. Jonas – donc celle d'auto-unification au moyen de la multiplicité en transformation –, ainsi que celle de l'identité à soi comme un perpétuel renouvellement de soi à travers un processus toujours constitué de ce qui est autre. Et chez Hegel, « la nature est *en soi* un tout autre vivant (...), mais en outre, en tant qu'elle supprime aussi cette *déterminité* dans

---

<sup>141</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 40.

<sup>142</sup> G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, II, trad. J. Labarrière et G. Jarczyk modifiée, Paris, Aubier, 1976, p. 83.

<sup>143</sup> Sur la « pulsion » (*Trieb*) et l'inquiétude du soi, cf. A. Stanguennec, « *Inquiétude, désir et volonté de la loi* » dans *La phénoménologie de l'esprit de Hegel in Trieb, tendance, instinct, pulsion*, Revue germanique internationale, 18/2002, p. 178-179.

<sup>144</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit. p. 39.

laquelle elle est seulement vie, et se fait naître à l'existence de l'esprit, lequel est la vérité et le but final de la nature, et constitue l'effectivité vraie de l'Idée »<sup>145</sup>.

L'inspiration de la dialectique hégélienne vise ici à mettre en lumière la continuité du phénomène de la vie, structurée par H. Jonas autour de la liberté fondamentale de l'organisme. Finalement, en reprenant à son compte le processus de l'histoire considérée comme une eschatologie, H. Jonas poursuit son combat contre le dualisme matière/esprit, *phénomène/noumène*, pour emprunter le vocabulaire de Kant. Mais contre Hegel, en fin de compte, H. Jonas pose le problème essentiel de la responsabilité dans le principe de l'automouvement de l'histoire : « le but moral est en sécurité auprès du pouvoir autonome de cette dynamique et n'en est pas responsable, de même que personne ne peut se rendre responsable de son éventuel empêchement (...) la causalité concrète des sujets y est engloutie »<sup>146</sup>.

Sachant que le rapport « Nature et responsabilité » constitue l'axe central de son approche de l'éthique environnementale, H. Jonas s'écarte de Hegel en ce que la responsabilité pour l'avenir historique, sous le signe de la dynamique, doit s'imprégner de la dimension éthique, parce que la ruse de la raison ne coïncide pas avec le vouloir des acteurs. Même chez Karl Marx où H. Jonas estime qu'une telle coïncidence a lieu – au point de relever que le marxisme doit toujours de nouveau devenir un interlocuteur critique dans notre effort pour constituer une éthique de la responsabilité<sup>147</sup> –. H. Jonas considère qu'avec la prise de pouvoir technologique, la dynamique a pris des aspects imprévisibles par les théories antérieures. Par conséquent, on ne peut davantage faire confiance à la ruse immanente de la raison. Le retournement contre Hegel peut paraître ici spectaculaire. Nous examinons désormais la considération de la dialectique hégélienne par H. Jonas, non plus sous l'angle du processus du devenir

---

<sup>145</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, II, Philosophie de la nature*, § 251, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p.191.

<sup>146</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.* p. 224.

<sup>147</sup> *Idem.*, p. 245.

historique, mais plutôt sous celui de la dimension de la responsabilité éthique à l'intérieur même de ce processus.

Il faut dire qu'avec une éthique fondée sur l'idée ontologique de l'homme en tant qu'homme, H. Jonas ne pouvait pas tout à fait se résoudre à un substantialisme moniste. A la différence des formes dualistes traditionnelles, il conçoit la non-confusion des entités dualistes et nullement leur opposition. On retrouve donc chez lui une dualité irréductible concernant essentiellement la distinction entre étendue et conscience, extériorité et intériorité, signifiant et signifié, finalité et finalisme, émetteurs et récepteurs dans la vie des êtres organiques. C'est ainsi que H. Jonas s'est montré réceptif au caractère dialectique de la vie, tout en observant le doute quant à l'avancée irrésistible de la raison dans le monde. Car, au moyen de la raison, la grandeur de l'homme est incontestable : « Maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, (l'homme) peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien »<sup>148</sup>. La raison peut finir par conduire au nihilisme comme Nietzsche l'avait relevé.

#### **I. 2. 4. Le vide éthique d'inspiration nietzschéenne ou l'insuffisance des éthiques traditionnelles chez H. Jonas**

« Il y a plus de deux générations, Nietzsche disait que le nihilisme « est devant la porte ... ce plus inquiétant de tous les hôtes. ». Entre-temps, l'hôte est entré, il n'est plus un hôte et, pour ce qui est de la philosophie, l'existentialisme essaie de vivre avec lui. Vivre en une telle compagnie, c'est vivre dans une crise. Les débuts de la crise remontent au XVII<sup>e</sup> siècle, où prend forme la situation spirituelle de l'homme moderne » »<sup>149</sup>.

En s'exprimant ainsi, H. Jonas met en relief la clairvoyance de Nietzsche qui a su détecter, de manière anticipée, les mauvais signes pour un vide éthique qui allait se déterminer à travers la crise de l'homme moderne. Nous relevons que

---

<sup>148</sup> Sophocle, *Antigone*, dans *Tragédies complètes*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 96-97.

<sup>149</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, op cit. , p. 219.

H. Jonas à son tour, ne fait pas moins preuve de clairvoyance lorsqu'il s'est laissé guider par son « heuristique de la peur » pour faire le bon diagnostic de l'état actuel du milieu naturel avec trente ans d'avance. On peut dire que tout comme la réalité avait fini par rattraper la prophétie de Nietzsche, aujourd'hui c'est le diagnostic de H. Jonas qui, faisant état d'un monde et d'une humanité de plus en plus précaires, semble presque aller de soi. Nietzsche, bien que considéré à plus d'un titre comme le premier philosophe contemporain, représente le dernier des philosophes modernes qui nourrit le sens des analyses que H. Jonas s'est approprié pour construire ses propres réflexions éthiques.

Nous postulons donc un rapprochement du sens des analyses entre l'état d'esprit qui habite Nietzsche, lorsqu'il dénonce avant l'heure le vide éthique et prévient de ses conséquences éventuelles à l'époque contemporaine, et la préoccupation constante de H. Jonas quand celui-ci a jugé nécessaire de réviser les éthiques traditionnelles afin de préserver l'avenir de certains risques pouvant être catastrophiques. Pour H. Jonas, les éthiques traditionnelles étaient fondamentalement neutres par rapport au domaine de l'art ou *technè*. Elles étaient en outre anthropocentriques avec l'idée que l'entité « homme » est constante en son essence, l'hypothèse d'une nature humaine susceptible de passer pour objet de la « *technè* transformatrice » était totalement écartée. De plus et surtout, le bien-être et le mal-être dont l'agir devait s'occuper, du point de vue éthique, ont toujours été envisagés dans le contexte de l'action proche, c'est-à-dire que la conception éthique s'est toujours rapportée à une portée immédiate, sans aucun souci particulier de projet à long terme. H. Jonas le souligne clairement : « Tous les commandements et toutes les maximes de l'éthique traditionnelle, quelle que soit la différence de leurs contenus, présentent cette restriction à l'environnement immédiat de l'action »<sup>150</sup>

Dans le contexte de courte durée où le « bien » ou le « mauvais » de l'action est entièrement décidé, H. Jonas estime que personne n'était envisagé comme responsable des effets ultérieurs non voulus de ses actes bien intentionnés, bien

---

<sup>150</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.* p. 28.

réfléchis ou bien exécutés. En somme, les éthiques traditionnelles se restreignent à l'univers de l'action immédiate. Le fait est qu'avant le début de l'ère de la technique triomphante, l'agir ne présente pas encore le risque d'une portée plus longue. Les éthiques traditionnelles ne pouvaient ainsi mieux se cultiver que sur la base de réciprocité ou de l'immédiateté. Ce n'est pas la référence aux êtres seulement potentiels ou simplement les générations ultérieures, qui déterminait le sens de la responsabilité pour les éthiques traditionnelles.

H. Jonas rappelle en conséquence qu'en tant que partie de la Nature, l'homme est susceptible d'être écrasé à tout moment par les forces d'un univers immense, dans lequel son existence n'est qu'un accident particulier, non moins que ne le serait l'accident de sa destruction, dit-il. Aussi a-t-il été important pour lui de dénoncer l'insuffisance des éthiques traditionnelles et d'intégrer la Nature en tant qu'objet de la responsabilité humaine et comme une nouveauté sur laquelle la théorie éthique devrait désormais réfléchir. Cette nouvelle dimension de l'éthique cherche non seulement le bien humain mais également la reconnaissance d'une « fin en soi » au-delà de la sphère de l'homme. Cependant, si le caractère inédit de l'agir humain convainc quant à la nécessité d'une éthique de la responsabilité élargie et inscrite sur le long terme, la certitude ne suit pas de *facto* quant aux qualités humaines requises pour la détermination mêmes des normes éthiques :

« Le même mouvement qui nous a procuré la possession de ces forces dont l'usage doit maintenant être réglé par des normes – le mouvement du savoir moderne sous la forme des sciences de la nature – a emporté, en vertu d'une complémentarité inscrite dans la force des choses, les fondements dont des normes pouvaient être déduites et a détruit l'idée même d'une norme comme telle »<sup>151</sup>.

Le vide éthique peut donc être examiné sous l'angle de l'absence ou de la destruction de l'idée de norme. Le problème du suivi et de la régulation de l'agir humain, dans la perspective du long terme, reste entier puisqu'il faut bien que la prise en compte de l'action au sein de la Nature reconstitue l'espérance amoindrie sur le coup de la prophétie du malheur. H. Jonas rappelle la prophétie de

---

<sup>151</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 60.

Nietzsche : « Malheur à celui qui n'a pas de patrie ! »<sup>152</sup>. H. Jonas use dans cette optique du concept *nihiliste* qui est certes une inspiration renvoyant à Nietzsche, mais sans qu'il soit tout à fait employé dans le même sens en raison de la différence de contextes de son exploitation. Chez Nietzsche le nihilisme correspond à une dévaluation des valeurs suprêmes impliquant un vide éthique lorsque les objectifs « nobles » viennent à manquer :

« Pour Nietzsche, la signification du nihilisme est que « les valeurs les plus élevées se dévalorisent » (ou s'invalident), et la cause de cette dévalorisation est la « compréhension que nous n'avons pas le moindre droit de poser un au-delà ou un "en soi" des choses qui seraient "divin", l'image vivante de la morale. »<sup>153</sup>.

H. Jonas estime que ce nihilisme, autrefois annoncé par Nietzsche, est advenu avec la crise du sens et de l'orientation dans les temps modernes. En revanche, le sens jonassien du nihilisme concerne avant tout le dualisme et l'aliénation de l'homme par rapport au *cosmos*. Le nihilisme renvoie ici au vide qui condamne réciproquement les entités contraires dans leurs contrariétés où chacune n'effectue sa réalisation que par la négation de l'autre. Le problème que pose H. Jonas est que la transformation de l'agir à l'ère de la technique moderne a dépassé le ressort des éthiques traditionnelles, pour s'opérer dans le nihilisme des champs inconnus de l'éthique. Pour expliciter les enjeux du problème et pouvoir dégager un nouveau terrain – non restreint à l'univers de l'ici et du maintenant – destiné à l'éthique d'un agir désormais acquis à une portée redoutable, H. Jonas esquisse un parallèle entre le nihilisme gnostique et le nihilisme moderne. Il estime que dans les deux cas, bien que le premier soit religieux, on assiste à une remise en question de l'idée de « cosmos comme chez soi naturel de l'homme »<sup>154</sup>.

De cette analogie faite par H. Jonas entre le nihilisme gnostique et le nihilisme moderne se dégage, avec l'idée de l'homme devenu étranger au sein de l'univers, celle du « Dieu absent ». Du point de vue de notre problématique, ces idées trouvent un riche développement dans la pensée de H. Jonas. Pour

---

<sup>152</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie phénoménologique*, op. cit., p. 221.

<sup>153</sup> *Idem.* p. 229.

<sup>154</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Editions Belin, 1996, p. 64.

l'indifférence de la Nature – son silence face aux aspirations humaines : « ce en quoi toutes choses humaines ont absurdement à se jouer ignore les choses humaines »<sup>155</sup> –, l'aliénation de l'homme par la Nature ou le mépris de celle-ci par l'homme, H. Jonas accuse une lecture devenue autre du statut ontologique de cette Nature. La dite lecture consiste, avec l'avènement des sciences modernes, dans l'explication des phénomènes naturels sous formes de causes efficientes. Or cela a pour conséquence l'abandon de l'idée de finalité et donc l'abandon d'une lecture téléologique de l'univers. Mais, en plus de l'avènement des sciences modernes, l'idée nietzschéenne de « Dieu absent » semble aussi bien exploitée par H. Jonas :

« Un univers sans hiérarchie intrinsèque de l'être (...), laisse les valeurs sans support ontologique et le soi est entièrement renvoyé à lui-même dans sa quête de signification et de valeur. La signification n'est plus trouvée mais « conférée ». Les valeurs ne sont plus complétées dans la vision de la réalité objective, mais sont posées comme des faits d'évaluation. En tant que fonctions de la volonté, les fins sont seulement ma propre création. La volonté remplace la vision ; la temporalité de l'acte évince l'éternité du « bien en soi ». C'est la phase nietzschéenne de la situation dans laquelle le nihilisme européen brise la surface. L'homme est à présent seul avec lui-même »<sup>156</sup>.

Nous examinerons plus loin la pensée jonassienne du renoncement de Dieu à la puissance. Nous nous référons cependant ici à celle de Nietzsche indiquant à la racine de la situation nihiliste que « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! »<sup>157</sup>. H. Jonas estime que même si cette expression vise principalement le Dieu chrétien, les gnostiques, selon leur propre entendement, l'auraient résumée en disant que « le Dieu du cosmos est mort », c'est-à-dire qu'en tant que Dieu, il a cessé d'être divin pour nous et dès lors de procurer à nos vies une étoile polaire »<sup>158</sup>.

Pour mettre un terme à ce dernier point axé sur les discussions controversées qui ont certainement permis à H. Jonas de tirer de l'époque moderne de quoi alimenter ses propres réflexions, mentionnons que la

---

<sup>155</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie phénoménologique*, op. cit., p. 219.

<sup>156</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>157</sup> Nietzsche, *Gai savoir (Œuvres Philosophiques complètes, Livre troisième § 125)*, Paris, Gallimard, 2006, p. 150.

<sup>158</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie phénoménologique*, op. cit., p. 229.

responsabilité éthique, envisagée sur le long terme comme le sens des obligations à avoir à l'égard des êtres humains potentiels, peut « correspondre » aux qualités morales du surhomme de Nietzsche en tant qu'homme véritable à venir. H. Jonas pense que Nietzsche n'était naturellement pas un utopiste, il n'attendait rien d'un état général à venir et rien du tout d'un état « définitif » qui serait la mort de l'essai humain. Toutefois, H. Jonas peut regretter, par rapport aux enjeux actuels de la question environnementale, que Nietzsche, avec son sentiment aigu de la grandeur et de la petitesse humaine, du sublime et du médiocre, de l'intègre et du distordu, ne sache qu'à moitié ce dont il parlait lorsqu'il attendait encore la venue du plus grand<sup>159</sup>. Mais H. Jonas souligne avec intérêt que le « surhomme » était toujours déjà là, tout comme « l'homme » et celui qui est à venir sera sans doute différent de tous ceux qui le précédaient, mais cela, chacun de ceux qui le précédaient le fut aussi »<sup>160</sup>. Il ressort de cette pensée l'idée chère à H. Jonas d'un devenir historique sans rupture avec l'homme et ce qui le constitue comme tel parmi les autres êtres vivants. La scission entre l'homme et la réalité totale est à la base du nihilisme. H. Jonas combattra sans cesse le dualisme sous toutes ses formes, principal objet de sa controverse avec les modernes.

---

<sup>159</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 299.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 300.

*Chapitre troisième :*

**Les fondements contemporains de la problématique éthique du milieu naturel chez H. Jonas**

Le constat fondamental qui fait construire la problématique éthique du milieu naturel chez H. Jonas à l'époque contemporaine, est celui d'un développement fulgurant de la technoscience. H. Jonas atteste que par des extensions multiples et des innovations sans fin, la technologie confronte l'humanité à des problèmes d'un nouveau genre. Les réflexions qui en découlent redonnent à l'éthique une fonction essentielle qui n'est cependant pas évidente dans un monde dont le mode de fonctionnement reste largement ancré dans un réseau de systèmes économicopolitiques, financiers et scientifiques. Mais H. Jonas croit que « la teneur symbolique, naturelle et subjective de la responsabilité peut maîtriser le débit artificiel et asymbolique du cours technoscientifique »<sup>161</sup>.

En d'autres termes, H. Jonas relève que les événements imprévisibles de la technologie comportent des risques extrêmes qui recommandent de risquer des réflexions aussi extrêmes. Devant une telle entreprise, H. Jonas va être amené à repenser le dualisme issu du cartésianisme. Il formule pour cela une éthique nouvelle axée sur l'exploration d'un principe naturel commun à toute chose. L'expression de la nécessité éprouvée pour cette éthique nouvelle a consisté en l'élaboration d'une philosophie de la nature, capable de surmonter la division du travail qui livre totalement le milieu naturel aux sciences de la nature. H. Jonas va donc à contre-courant du trait caractéristique de la pensée moderne : celui d'une séparation radicale entre le milieu naturel et la morale. Il va réintégrer la dimension morale de la Nature dans une vision assez proche du naturalisme antique. Il pense que la Nature s'est offerte à l'instrumentalisation humaine,

---

<sup>161</sup> M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, éthiques et politiques*, Paris, Vrin, 2002, p.140.

qu'elle s'est fait dépouiller de sa finalité en perdant à l'occasion son âme au profit de celle de l'homme.

Au fondement de la problématique contemporaine de l'éthique environnementale de H. Jonas se trouve l'analyse philosophique portant sur la menace que la technique et l'industrie font peser sur l'équilibre global de la Nature à la suite d'une exploitation effrénée de celle-ci. Refusant cependant de céder au pessimisme, et encore plus au fatalisme, H. Jonas tente de mettre en évidence les limites et les dangers de la science. Il s'intéresse précisément à l'ambivalence qui s'établit entre l'extension des pouvoirs technologiques pour l'épanouissement de l'humanité et les possibles conséquences dramatiques de cette extension dans le milieu naturel – espace inconditionnel pour toute existence –. Les humains trouvent ainsi la légitimité de leurs devoirs, en tant qu'êtres de responsabilité, dans une dimension existentielle qui exige d'eux la promotion d'une éthique correspondant à l'ensemble des compétences technologiques.

En repensant le dualisme, Jonas réalise que la noblesse et la fatalité se rencontrent en un mouvement dialectique opéré par l'esprit – celui-ci désigne ce qui est plus que de la vie et de la subjectivité<sup>162</sup> –. Le dualisme jonassien ne va donc pas être figé entre "substances". Même si la coupure est bien réelle, fonctionnelle, c'est le simple parallélisme extériorité et intériorité, matière et conscience, objectivité et subjectivité qui est refuté, puisque Jonas fonde l'esprit sur le processus évolutif de la matière, à l'issue duquel apparaît la vie. Nous avons à ce niveau un ancrage de la pensée dans les choses mêmes qui traduit le fondement ontologique de la responsabilité de l'homme au sein de la Nature.

Dans son approche éthique, H. Jonas explique que l'esprit fait toute la dignité de la vie humaine mais que celui-ci est aussi un facteur qui obscurcit l'horizon des générations futures. Dans la constance de cette réalité équivoque, il inscrit l'une de ses idées originales dans une perspective éthique, « l'heuristique

---

<sup>162</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 229.

de la peur». Le but de cette idée est de développer une conscience de notre responsabilité en exhibant la menace que l'homme fait planer au-dessus de l'humanité. H. Jonas entend réveiller la conscience de l'homme et réconcilier le corps et l'esprit, la pensée et la matière. Dans le développement des chapitres qui vont suivre, nous analyserons quelques aspects contemporains de l'éthique environnementale chez ce philosophe, en allant chercher le socle de nos perspectives d'analyse non seulement dans ce qu'on peut considérer comme l'héritage de Jonas venu de ses maîtres, mais aussi dans l'ensemble du contexte d'émergence immédiate de sa pensée.

### **I. 3. 1. De l'héritage des maîtres – Husserl, Heidegger, Bultmann – à la pensée éclectique de H. Jonas**

L'histoire de la philosophie révèle que celle-ci n'est pas un soleil qui brille de lui-même. La philosophie n'est pas non plus un simple patrimoine à partir duquel tout héritier pose simplement les bases d'une pensée dont il assume la continuation, sans la moindre authenticité singulière. En revanche, on dirait plutôt que toute philosophie singulière se détermine sur la base d'une combinaison entre son contexte d'émergence et la capacité personnelle de l'apprenti philosophe à cultiver un esprit critique de rationalité ou à développer une méthode rigoureuse d'interprétation réflexive. Autrement dit, toute philosophie attribuée à un auteur, en tant que courant de pensée ou simplement en tant que méthode d'approche des phénomènes d'ordre existentiel par le biais d'une réflexion critique, comporte une dimension novatrice de son auteur tout en laissant transparaître les traces historiques de ses racines.

Pour ce qui concerne H. Jonas, certains commentateurs, à l'instar d'Olivier Depré<sup>163</sup>, soulignent que ce penseur est difficilement identifiable du point de vue des maîtres dont il aurait reçu l'influence. Du coup, sa philosophie paraît audacieuse et "sans filets". Mais, toujours est-il qu'on connaît les principaux

---

<sup>163</sup> *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 5-7.

maîtres de H. Jonas : Husserl, Heidegger et Bultmann. Même si H. Jonas ne se réfère pratiquement pas à eux et ne les cite que très rarement, il n'empêche que sa philosophie n'aurait pu voir le jour sans l'influence déterminante des maîtres en question, conclut Olivier Depré. Pour contextualiser la problématique éthique du milieu naturel chez H. Jonas à l'époque contemporaine, suivons les traces de sa pensée depuis la formulation de ses premières réflexions sur le phénomène gnostique jusqu'à l'interprétation existentialiste du sens de la responsabilité humaine.

En effet, l'aspect éclectique qui caractérise la pensée de H. Jonas, s'instruit de son parcours qui le conduisit de la gnose au principe responsabilité. Il s'agit en réalité d'un itinéraire intellectuel qui reflète la traversée de trois principales étapes : « l'étude de la Gnose dans ses rapports à la mentalité de l'Antiquité finissante ; la mise en œuvre d'un projet de biologie philosophique ; et enfin l'articulation des principes d'une éthique à la mesure de l'ère technologique »<sup>164</sup>. Notre dissertation doctorale étant essentiellement axée sur la dernière étape, nous nous intéressons à la question de savoir de quelle manière H. Jonas s'est laissé imprégner de son héritage ou plutôt de quelle manière il s'est approprié ses dettes de connaissance avant de se laisser inspirer par son propre questionnement éthique ? En d'autres termes, sachant que l'ensemble des questions abordées par H. Jonas est connu de la tradition philosophique, jusqu'à quel niveau peut-on considérer la présence de ses maîtres dans la fondation de la nouvelle problématique éthique qu'il va bâtir par sa propre expérience philosophique ?

Il faut dire d'emblée qu'au-delà des ruptures que H. Jonas parviendra à opérer, sa pensée laisse transparaitre à l'origine l'influence de certaines figures emblématiques de la philosophie de son temps. La première figure dans ce registre est certainement celle d'Edmund Husserl, auprès de qui H. Jonas était allé étudier au sortir de ses années de lycée. Husserl bénéficiait d'une réputation

---

<sup>164</sup> J. Taminiaux, « Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 91.

qui avait plongé le jeune Jonas dans une sorte de fascination. Il a été essentiellement question chez Husserl de l'enseignement de la phénoménologie, entendue comme un programme d'auto-investissement de la conscience en tant que lieu d'apparition de toutes choses pensables. La connaissance véritable est pour Husserl la connaissance des essences, c'est-à-dire ce qui ne varie pas dans les modifications de perspectives que l'esprit a sur les choses. S'il y a par exemple de multiples façons pour une même chose de m'apparaître, la perception doit être décrite, non pas par des constructions théoriques, mais comme une façon simple et immédiate de se rapporter au monde.

Ainsi, la phénoménologie husserlienne ne se préoccupe pas des propriétés objectives des choses ; il ne suffit pas de décrire la structure des phénomènes, encore faut-il que la conscience perçoive, par intuition, les essences. La phénoménologie husserlienne reste avant tout une affaire de méthode pour pouvoir voir la « chose même ». Elle analyse alors tout ce qui apparaît comme donnée immédiate de la conscience, de sorte que le monde entier peut naturellement se ramener à une production de la conscience. H. Jonas peut de ce point de vue exprimer ce qui suit :

« J'avoue avec reconnaissance que la phénoménologie a été pour le philosophe en devenir une merveilleuse école d'apprentissage de son métier. Le respect des phénomènes, l'exercice de leur intuition, le service rigoureux de leur description posent des critères élevés auxquels on s'efforce de répondre »<sup>165</sup>.

Cependant, si H. Jonas se dit redevable à la phénoménologie de Husserl, il reste qu'il s'en écarte assez tôt en signifiant son insatisfaction précisément sur le fait que la phénoménologie husserlienne se limite à la « conscience pure » : « Qu'en est-il ici, me demandais-je, de l'existence de notre corps ? Pouvons-nous la réduire elle aussi à une « donnée de la conscience » sans priver de son sens la donnée à décrire, à savoir qu'il y va là de l'être et du non-être du sujet lui-même ? »<sup>166</sup>. La pierre d'achoppement de la phénoménologie, selon H. Jonas, est donc de ne pas réussir à restituer le sens de la corporéité. Que dire, en tant que phénoménologue, de l'énoncé « j'ai faim », poursuit Jonas dans son

---

<sup>165</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 28.

<sup>166</sup> *Idem*, p. 29.

questionnement. « En supposant qu'il y ait une phénoménologie des sensations de faim et de satiété, aurait-elle quoi que ce soit à me dire sur ce qui est en jeu ici ? Sur pourquoi l'homme doit-il manger ? Et combien ? »<sup>167</sup>. Ces différentes questions sont une approche critique de H. Jonas qui signifie les impasses de la phénoménologie husserlienne par rapport aux questions se rapportant à la corporéité.

Autrement dit, par le fait de la réduction *eiditique*, qui consiste à éliminer les éléments empiriques du donné pour n'en retenir que la pure essence, ou de la réduction phénoménologique qui met entre parenthèses les existences empiriques, la phénoménologie husserlienne est accusée par H. Jonas de ne pas dépasser le préjugé caractéristique de toute la tradition philosophique : le primat de la conscience. De ce fait, H. Jonas déplore que des questions de nature quantitative, dans le genre « combien », ne puissent pas être posées par l'intuition *eidétique*, alors que ce genre de question est susceptible de s'enchaîner sur d'autres, dans le sens d'une réflexion portant sur la répartition juste ou injuste des biens, sur l'ordre social bon ou mauvais. En résumé, la phénoménologie, conformément à sa propre définition, se tenait à distance des questions brûlantes de l'époque ; elle était incapable de faire des objections à une formule du genre de celle de Bertolt Brecht : « D'abord la bouffe ensuite la morale »<sup>168</sup>.

Du moins, l'apport de la phénoménologie husserlienne chez H. Jonas ne se limite pas à l'ensemble des critiques que celui-ci a pu adresser à son maître. On peut facilement retrouver la description phénoménologique comme l'un des outils fondamentaux dont se sert H. Jonas pour creuser ses propres axes d'analyse. L'inspiration qui conduisit H. Jonas dans le domaine de la phénoménologie des sens, témoigne certainement de la réappropriation de l'héritage de son premier maître. Mieux, c'est sur le plan éthique que la dette de H. Jonas semble la plus reconnue. Jacques Taminiaux s'estime, à ce propos, en droit de penser que :

« Les derniers travaux dont la thématique a pour titre *Le principe responsabilité* ont leur source initiale dans l'inspiration

---

<sup>167</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 29.

<sup>168</sup> *Idem*, p. 30.

proprement éthique que Jonas retirait, dès avant la guerre, de l'enseignement de Husserl et de l'insistance avec laquelle celui-ci situait la tâche même de la phénoménologie sous l'autorité suprême de l'idée absolue de soi »<sup>169</sup>.

Ce témoignage se rapporte à la mise en relief des arguments phénoménologiques dont H. Jonas fait usage pour faire reconnaître les fins et les valeurs dans l'expérience naturelle. Ce philosophe qui a eu Husserl pour enseignant est porté à penser que les fins sont activement à l'œuvre dans le monde humain et naturel et que cela est une donnée immédiate de l'expérience humaine dès lors qu'on le perçoit au niveau de la conscience. H. Jonas relevait ainsi que le caractère strictement qualitatif des questions relevant de l'intuition *eidétique* avait du moins « quelque chose à voir avec la grandeur réelle, tout à fait empirique, de nos corps »<sup>170</sup>. Chaque phénomène ou chaque objet a pour nous une signification dans la mesure où nous en devenons conscients dès lors que nos sens l'appréhendent.

L'apport propre à H. Jonas se traduit finalement comme une phénoménologie de la nature en évolution, dans laquelle l'humanité est placée en face de la valeur supérieure de la nature. Dans une telle posture, l'homme réalise sa responsabilité ontologique, parce que les fins et les valeurs qui se préfigurent obscurément dans le vivant élémentaire ne doivent leur épanouissement qu'à l'humanité. H. Jonas a pu donc relever à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne l'idée d'un fondement éthique résultant d'une forme de rejet du dualisme cartésien, grâce au lien entre réflexion et conscience, phénomène et observation, établi par Husserl dans le souci d'inaugurer la philosophie comme science :

« Les influences que nous exerçons dans l'histoire et du même coup nos responsabilités éthiques s'étendent jusqu'aux confins les plus éloignés de l'idéal éthique et jusqu'aux horizons qu'esquisse l'idée d'une évolution de l'humanité (...). Autant que je sache, ce principe éthico-métaphysique, comme principe suprême de la philosophie, est l'innovation propre de Husserl ; c'est lui qui fut le premier à l'introduire dans la tradition de la fondation de la raison »<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> J. Taminaux, « Les enjeux de la lecture gnostique de *sein und zeit* », dans *Etudes phénoménologiques*, op. cit., p. 91.

<sup>170</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 30.

<sup>171</sup> H. Jonas, cité par Olivier Depré dans *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 6-7.

Heidegger est le second maître de H. Jonas et certainement celui qui l'a marqué le plus. Il déclare que sa première rencontre avec Heidegger fut une sorte de rencontre avec le destin. Suite à celle-ci, il a éprouvé avec force, le sentiment que c'était la totalité qui y était en jeu et que Heidegger luttait en scrutant l'objet au plus profond. Alors, il se produisit quelque chose en lui<sup>172</sup>. Aussi va-t-on dire finalement que la fascination de H. Jonas pour son enseignement de philosophie à Fribourg, trouve l'apaisement véritable non plus avec Husserl, mais avec Heidegger. De ce dernier vient un tout autre discours : « (la) "conscience pure" est trop pure pour ce monde ; et (...) le mode primaire de la relation entre monde et le soi n'est pas "l'intuition" »<sup>173</sup>. De Fribourg à Marbourg, H. Jonas va se laisser imprégner par la philosophie de ce maître qui, en dépit d'une rupture qui les maintiendra séparés durablement l'un de l'autre, restera l'homme dont il aura le plus appris, plus que tout autre philosophe<sup>174</sup>. : « Quoique (...) ce qu'il y a entre nous ne puisse ni ne doive être oublié de moi – reste que vous avez été le maître qui m'a déterminé et que vous n'avez jamais cessé d'être pour moi une source d'inspiration philosophique »<sup>175</sup>.

Toutefois, le fait pour H. Jonas de voir en Heidegger une source d'inspiration de tous les temps, n'a pas suffi à faire de lui un disciple constant. Il dénoncera fermement certains points de vue de ce maître et lancera des attaques d'envergure contre lui sur certains sujets, comme celui de la théologie par exemple. Ceci paraît paradoxal, mais c'est justement en étant avec et contre Heidegger que H. Jonas mesure l'influence de celui-ci à son égard. Les enjeux de cette influence se rapportent essentiellement au contenu ontologique de l'ouvrage *Etre et temps*. La simple grammaire de l'énoncé des concepts qui structurent ce titre fait déjà remarquer à H. Jonas, la volonté pour Heidegger de substantiver les infinitifs de verbes, c'est-à-dire leur attribuer de préférence une valeur de noms :

« L'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), l'être-jeté (*Geworfensein*),  
l'être-ensemble (*Miteinandersein*), l'être-offert-à-la-main

<sup>172</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, *op.cit.*, p. 58.

<sup>173</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>174</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>175</sup> H. Jonas, cité par Dominique Janicaud, dans *En guise d'introduction à Hans Jonas*, *Esprit*, 51, 1988, p. 163.

(*Zuhandensein*), l'être-en-avant-de-soi (*Sich-Vor-wegsein*), le pré-courir-vers-la-mort (*Vorlaufen zum Tode*). Ce sont principalement les mots composés avec l'infinitif « être » »<sup>176</sup>.

H. Jonas voit en cela le caractère déterminant de Heidegger à sortir la question de l'être de l'oubli dans lequel elle était tombée. De plus, par la notion de « temps » qui renvoie plutôt à l'idée de « temporalité » et de « temporalisation » pour indiquer non pas le passé et le futur, mais l'« ayant été » et l'« à-venir », H. Jonas observe davantage que le modèle de la substance disparaît chez Heidegger. On n'a plus le sujet, les choses, mais des événements, des accomplissements :

« Tout est pour ainsi dire « en cours » et ce qui auparavant se disait « sujet » se dit maintenant « être-là » (...) Là où est écrit « être-là », on peut toujours introduire « tu » ou « je », mais précisément dans l'accomplissement d'une manière d'être. Cet infinitif, tellement général et abstrait, devient la désignation technique d'un étant spécifiquement humain »<sup>177</sup>.

Aux yeux de H. Jonas, Heidegger abandonne la conception de la conscience comme essentiellement cognitive, la conscience transcendantale de l'idéalisme. Le sujet humain devient le *Dasein*, cet individu qui s'appréhende lui-même de l'intérieur tel qu'il est concrètement : « Être-là est aussi un mot composé : le « là » montre que cet étant particulier développe à partir de soi un horizon dans lequel il plonge sa vie. C'est une dynamique, voire une dramaturgie spéciale, qui pénètre avec la forme infinitive dans la description de toute relation je/monde »<sup>178</sup>. H. Jonas souligne l'idée heideggerienne de « être-là » du *Dasein* comme « cet être pour qui dans son être il y va justement de cet être. Il y va de quelque chose pour lui ». Ce qui y va de l'« être-là » détermine ainsi l'idée d'une finalité de tout être-sujet. Cette idée que l'homme est orienté vers une fin dont il constitue en soi la première, permet à H. Jonas de mettre en relief l'idée fondamentale de la menace de l'« être là » par une précarité relative à son existence :

« Le « pour (l'amour de) » domine toute relation mondaine de l'« être-là ». L'« intentionnalité » de la conscience, qui chez Husserl désigne de manière tout à fait neutre le fait d'avoir-un-objet en tant que tel, se montre maintenant toute pénétrée d'intérêt ; la

---

<sup>176</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 32.

<sup>177</sup> *Idem.*, p. 33.

<sup>178</sup> *Id.*, pp.33-34.

volonté l'emporte sur l'intuition, et le monde est en tout premier lieu pratiquement « là » pour l'être-là »<sup>179</sup>.

H. Jonas explique davantage qu'il est impératif qu'il en aille toujours de quelque chose pour l'être-là (lui-même primordialement), parce qu'il est constamment exposé au néant, c'est sa condition de non-dépérissement :

« Avec le final, avec l'avoir-une-fin s'exprime dans la définition en même temps le précaire, l'aspect menacé de l'être-là : parce qu'il est mortel, il faut qu'il y aille pour lui de l'existence en tant que telle. Celle-ci doit être gagnée sur l'imminence permanente de la mort. C'est pourquoi le mode fondamental de l'être de l'être-là est le « souci » »<sup>180</sup>.

La caractéristique du souci comme manière primaire d'être du vivant, à cause de la contradiction fondamentale de la vie, dans le sens où celle-ci porte en elle la mort, constitue certainement l'axe de l'analytique heideggerienne à partir duquel la perspective jonassienne de l'ontologie phénoménologique du vivant se détermine. La mortalité de la vie ainsi que le souci seront mis en avant par H. Jonas qui en viendra, une fois de plus, à la critique de son second maître. Pour lui, le fait que l'être propre soit l'objet permanent du souci ne signifie pas que le souci de soi, le souci de son propre être, est unique ou qu'il prime sur tout autre chose et en toute circonstance. Le souci peut s'orienter vers « d'autres personnes sur le mode des « soins de bienfaisance » allant peut-être jusqu'à l'abnégation », tout comme il peut s'orienter vers d'autres objets périssables et même des éléments inanimés : il y va en cela aussi de l'être propre au sens où celui-ci peut justement s'accomplir dans l'ultime sacrifice à un autre étant<sup>181</sup>.

H. Jonas relève à ce niveau que Heidegger a maladroitement manqué de franchir le pas qui était susceptible de faire déboucher l'ontologie de l'être sur une éthique du comportement : « (Heidegger) fait bien la différence entre « authenticité » et « inauthenticité » de l'existence (...). Mais Heidegger s'en est tenu à ce que ce soient là de simples descriptions de manières d'être alternatives et d'états de chaque être-là »<sup>182</sup>. En outre, suite à la critique menée contre

---

<sup>179</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 35.

<sup>180</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>181</sup> *Id.*, pp. 36-37.

<sup>182</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 37.

Husserl, H. Jonas donne la préférence à « l'être-là » heideggerien qui, en tant qu'il est « souci » et mortel, nous rapproche beaucoup plus de la dépendance de notre être par rapport à la Nature que la conscience pure. Mais, H. Jonas estime que Heidegger non plus n'a pas permis à la philosophie de saisir le sens de l'énoncé « j'ai faim » ; Heidegger ne traite pas du corps, le « souci » dont il parle ne peut donc pas être de même nature que le souci de la nourriture par exemple.

Ainsi, la mortalité qui apparaît dans la philosophie de Heidegger n'est qu'une mortalité « abstraite » qui, en dehors de toute intériorité, ne nomme ni le corps, ni un autre élément de nature à exprimer notre appartenance au monde vécu, et nous signifie de suite que « nous sommes de manière grossièrement objective un morceau de lui »<sup>183</sup>. En fin de compte, la mortalité abstraite observée par H. Jonas chez Heidegger incite bien au sérieux de l'existence, mais elle ignore le fondement concret qui aurait pu ouvrir l'accès de l'interprétation de l'intériorité à l'éthique en soi. Et pour avoir passé outre cet accès à l'éthique comme telle, H. Jonas peut conclure que l'intériorité est restée prisonnière d'un vain décisionnisme, c'est-à-dire qu'elle s'est déterminée sur un système normatif en rupture avec la chaîne de raisons fondatrices.

En plus de l'ignorance du corps, H. Jonas retrouve chez Heidegger le mal de l'héritage du dualisme métaphysique dont souffre la philosophie depuis ses débuts platonico-chrétiens : « un certain mépris de la nature, de la part de l'esprit qui se sent supérieur à elle »<sup>184</sup>. H. Jonas dénonce à cet effet l'opposition conceptuelle traditionnelle entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière, vie intérieure et monde extérieur, ou encore dans les termes plus récents avec Descartes, « pensant » et « étendu », qui a servi de facteur à l'éloignement de deux composants d'un tout, ceux-ci devenant au fil du temps étrangers l'un à l'autre. Depuis lors, souligne H. Jonas, « le tout du savoir fut partagé par l'Université en sciences de la nature et sciences de l'esprit, et la philosophie se retrouva bien

---

<sup>183</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>184</sup> *Ibid.*

évidemment parmi ces dernières – alors qu'elle aurait dû en bon droit se tenir au-dessus de ce clivage »<sup>185</sup>.

N'ayant plus affaire à la totalité, la philosophie n'a pu être conduite qu'à interroger le versant de l'esprit dans l'étude de l'homme, au détriment des sciences de la nature, même si cela restait moins valable, selon H. Jonas, pour le monde anglo-saxon où il fut conduit par l'émigration. Au sujet de Heidegger, H. Jonas évoque en outre, à la suite de *Etre et Temps*, que celui-ci est parvenu au « tournant », ainsi qu'il l'a appelé lui-même, c'est-à-dire au retournement de la question « que signifie le « monde » pour l'être-là qui s'y trouve ? », en celle de savoir « que signifie « être-là », c'est-à-dire l'homme pour le monde qui le contient – toi et moi – en lui-même ? ». Dans le premier cas, c'est l'homme qui est le fondement de la relation, tandis que dans le second c'est l'Être. Cependant, de même que le silence a été observé à propos de ce qui se rapporte au corps, « la question de l'Être n'est jamais mise en relation par Heidegger avec le bilan physico-biologique en évolution ». Autrement dit, la perception de « l'Être », en tant que grandeur hautement spirituelle ou comme fondement porteur, s'est faite aussi sans se rapporter au bouillonnement de l'interrelation entre l'homme et la Nature. Une interrelation qui, selon H. Jonas, entrait pourtant dans une nouvelle phase critique<sup>186</sup>.

La phase critique renvoie évidemment aux événements de l'époque. C'est l'époque du premier bombardement atomique de l'histoire sur la ville d'Hiroshima, et la course aux armements atomiques qui s'ensuivit. H. Jonas peut aisément souligner qu'avec la technologie « on était parvenu à la victoire, certes, mais on aboutissait aussi au danger permanent d'un autoanéantissement collectif »<sup>187</sup>. Il venait d'adopter là une attitude critique qui ne pouvait signifier autre chose qu'une prise de conscience des problèmes posés par les technologies dans le monde occidental : « C'est ainsi que, dès sa naissance, la critique philosophique de la technique est apparue marquée de l'angoisse (...) et n'a plus

---

<sup>185</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 42.

<sup>186</sup> *Idem.*, p. 44.

<sup>187</sup> *Id.*, pp. 42.

perdu depuis son aspect apocalyptique »<sup>188</sup>. Par ailleurs, entre les craintes des catastrophes brutales et les aspects positifs enregistrés par le progrès en biologie et en médecine, une nouvelle collaboration entre philosophes et représentants des sciences de la vie apparaissait importante pour clarifier les questions posées et prendre en considération leurs nouveaux enjeux.

Cette attitude réflexive enclenchée sur fond d'angoisse saisissante, relative à la nécessité de préserver l'être humain et sa dignité de toutes sortes de dangers, est certainement ce que H. Jonas exprimera en termes d'« heuristique de la peur<sup>189</sup> ». Mais le problème essentiel posé par H. Jonas est celui de l'impact que toute la technique de l'humanité exerce sur l'environnement naturel. Il faut dire que ce philosophe ne pense pas prioritairement à la menace d'une apocalypse soudaine, de type nucléaire, mais il pense plutôt à une apocalypse rampante à cause du développement fulgurant des moyens technologiques et de leurs usages massifs. C'est ainsi que la question du rapport homme/monde, esprit/matière, c'est-à-dire la question première du dualisme, a pu se poser de manière inédite : d'autres chapitres sont consacrés au développement de cette question. Nous comprenons toutefois que H. Jonas ait trouvé à travers Heidegger, la motivation à recommander au philosophe l'entretien d'un rapport étroit avec les sciences physiques, puisque celles-ci traitent précisément du corporel alors que notre esprit doit se réconcilier avec ce dernier.

Par ailleurs, les acquis de l'école de Heidegger – avec notamment les implications d'*Etre et Temps* – vont permettre à H. Jonas de se tourner vers l'étude de la *Gnose*<sup>190</sup> avec une disposition plus apte au décryptage de certains aspects de cette dernière demeurés auparavant obscurs :

---

<sup>188</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 50.

<sup>189</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité*, op.cit., p. 65.

<sup>190</sup> Si à l'origine la Gnose ne désigne que la véritable connaissance de Dieu que recherche le croyant, son approfondissement a cependant donné lieu au développement d'une hérésie syncrétique. Le *gnosticisme* s'entend ainsi comme un courant éclectique philosophique et religieux qui, aux IIe et IIIe siècles, entend synthétiser la connaissance divine parfaite, et qui repose sur un ensemble de dogmes aux origines mal définies, parmi lesquels le dualisme strict, le rejet du monde, etc. Mais, dans son étude du gnosticisme, H. Jonas refuse l'aspect syncrétique de celui-ci puisqu'il distingue une vision du monde originale venue d'Orient et concurrente de l'esprit grec. Il va pour sa part caractériser la gnose par quelques thèmes à caractère philosophique, en rapport

« Mon ouvrage sur la Gnose fut seulement mon chef d'œuvre de compagnon artisan, une application de la philosophie heideggérienne – en particulier de l'analyse existentielle, de ses méthodes interprétatives et de sa compréhension de l'être-là humain – à un certain matériau historique, en l'occurrence la Gnose de l'Antiquité tardive »<sup>191</sup>.

C'est en ce lieu qu'il convient d'ores et déjà de parler de celui qui est considéré comme le troisième grand maître de H. Jonas : Rudolf Bultmann. En effet, les aspects philosophiques de la théologie de R. Bultmann font partie de ce qui constitue l'héritage des maîtres dans la pensée philosophique de H. Jonas. Si les rapports entretenus par H. Jonas avec R. Bultmann reflètent en toile de fond l'apport des enseignements de Heidegger, un hommage d'un tout autre genre est cependant rendu à ce troisième maître : « Je l'ai connu, il fut mon professeur et mon ami, sa présence a accompagné ma vie d'une lumière ferme et constante »<sup>192</sup>. C'est à R. Bultmann que H. Jonas doit ses premiers thèmes de recherche en philosophie ainsi que celui de sa dissertation doctorale qu'il a rédigé sous la direction de Heidegger.

En intégrant le séminaire du théologien protestant Rudolf Bultmann sur le Nouveau Testament, H. Jonas souligne y avoir trouvé le modèle d'échange particulier dont il était en quête, celui de l'expression de son intérêt pour la religion qui allait de pair avec son engagement prioritairement philosophique. La liberté protestante valait également pour le contenu de l'enseignement de R. Bultmann : « Il s'agissait de comprendre et non d'être d'accord. La profondeur ne devenait jamais apodictique. C'est de délibérations, non d'affirmations qu'il s'agissait dans les conversations »<sup>193</sup>. Dans l'intérêt de notre problématique, on peut mentionner ici des souvenirs que H. Jonas relate au titre de sa relation personnelle avec R. Bultmann : « Je m'aperçus de la constance de sa pensée et de son intérêt chaleureux par-delà la ruine du monde. Soudain je sus qu'il était possible de reprendre, de poursuivre ce pour quoi l'on avait besoin de croire en

---

avec l'existentialisme moderne, tels que l'angoisse de l'homme dans un monde étranger, l'absence de Dieu au sein de ce monde, le dualisme anthropo-cosmique. O. Depré, *Hans Jonas*, Ellipses 2003, p. 53.

<sup>191</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 85.

<sup>192</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, France, Belin, 1996, p. 145.

<sup>193</sup> *Idem.*, p. 146.

l'homme »<sup>194</sup>. H. Jonas restera ainsi fortement marqué par le caractère noble et l'image d'homme pur incarnés par R. Bultmann.

En revanche, la teneur de l'œuvre de R. Bultmann accroche moins H. Jonas à cause de sa centralité spécifiquement chrétienne. Mais toujours est-il que H. Jonas y relève deux aspects philosophiques dont l'approche a contribué à l'approfondissement de ses propres réflexions. Ces deux aspects, enveloppés dans le concept de *démythologisation*, concernent la théorie de l'interprétation et la relation à la science moderne. Pour H. Jonas, R. Bultmann poursuit deux objectifs dans sa conception de démythologisation : le premier vise à libérer le texte de toutes ses entraves pour en favoriser sa lecture véritable, sa lecture existentielle, et le second consiste à écarter les obstacles qui compromettent la possibilité de la foi. Les obstacles en question résultent du conflit entre l'expression mythologique et la conception moderne du monde.

Autrement dit, la motivation de R. Bultmann, prenant le risque de procéder à la démythologisation, accuse non seulement la coercition de la science moderne et ses prétentions à l'honnêteté intellectuelle mais aussi la vérité chrétienne ou la véritable foi elle-même, en tant qu'elle est obscurcie par la mythologie dans laquelle elle est exprimée<sup>195</sup>. Il s'agit doublement de sauver la possibilité de la foi et de parvenir à son contenu véritable, c'est-à-dire prendre la possibilité et l'effectivité de la foi sous l'angle de la complémentarité des discours théologique et scientifique : « La démythologisation est l'application radicale de la doctrine de la justification par la foi au domaine de la connaissance et de la pensée »<sup>196</sup>. H. Jonas estime ainsi que la démythologisation est une méthode herméneutique, c'est-à-dire un procédé d'interprétation qui interroge les textes sur ce qui concerne l'existence humaine, et qu'en cela elle n'est pas exclusivement une entreprise théologique. La réflexion philosophique tout comme la théologie a pour tâche de traduire le sens des contenus mythologiques dans un langage plus

---

<sup>194</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 146.

<sup>195</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>196</sup> « *Jésus-Christ et la mythologie* », cité par H. Jonas dans *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 151.

approprié, c'est-à-dire sans retomber dans la métaphore et surtout d'exprimer les choses sans détour, dans une terminologie adéquate à l'existence concrète. Cet aspect est une originalité de R. Bultmann, note-t-il : « Ce qui est nouveau chez Bultmann, c'est sa résolution à considérer que le fondement de ce qui doit être interprété c'est « l'existence humaine », ce qui implique que c'est une « philosophie de l'existence » qui doit fournir la clé de son interprétation »<sup>197</sup>.

En somme, la démythologisation, telle que H. Jonas la perçoit, consiste à traduire les termes mythiques en concepts de la philosophie existentielle afin de rendre au logos une proximité plus grande par rapport à sa substance d'origine. La démythologisation a donc pour sens de soustraire la dite substance à la forme plus compacte, la plus inflexible, la plus extrême d'objectivation dans laquelle elle était enfermée<sup>198</sup>. H. Jonas porte par ailleurs son regard au-delà de celui de son ami et professeur R. Bultmann en estimant que la question n'est pas simplement de savoir comment imaginer un langage moins opaque qui soit approprié à l'objet de la théologie, mais celle de savoir comment entretenir une transparence sur le fait que l'inadéquation du langage de la théologie est nécessaire par rapport à ce qui est indiqué par cette dernière. Car, on peut toujours passer d'une métaphore à une autre peut-être plus séduisante puisque l'ineffable ne peut-être dit qu'indirectement, à défaut de ne pas être dit du tout.

Pour H. Jonas, le danger d'appropriation d'une structure conceptuelle est qu'elle peut atténuer le sens du paradoxe et créer une familiarité là où il n'en faut pas une. Si pour Bultmann les concepts de l'analyse existentielle de Heidegger sont mieux adaptés à l'explication de la compréhension chrétienne de l'homme que les concepts mythologiques employés par les auteurs du Nouveau Testament, H. Jonas précise toutefois qu'« il ne faut pas réduire la compréhension de Dieu à la compréhension que l'homme a de soi »<sup>199</sup>. Il construira d'autres réflexions du même genre, essentielles à l'élaboration de la problématique que nous poursuivons, et qui sont de nature à ouvrir des

---

<sup>197</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 154.

<sup>198</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>199</sup> *Idem*, p. 261.

perspectives dans le rapport entre philosophie et religion, une manière aussi pour H. Jonas de laisser entrevoir ses échanges fructueux avec R. Bultmann. En philosophe, H. Jonas dit avoir évoqué des possibilités et non des réalités. L'œuvre de Bultmann l'a conduit à esquisser de telles pensées dans le vide de l'ignorance : Bultmann est celui dont la personnalité a pu faire en sorte que se reconforte en lui « la foi toujours menacée « qu'il vaut la peine d'être un homme » »<sup>200</sup>.

Toutes les pensées qui ont eu une influence directe dans la formation de H. Jonas ont un point faible : leur inscription de la réalité dans une analyse unilatérale. H. Jonas déplore le manque d'attention des philosophes envers les sciences physiques, et reproche principalement à Heidegger l'abstraction de son concept de mortalité. Le *Dasein* n'étant soucieux que du point de vue de l'esprit et non de la corporéité, alors que le corps est la fondation du *Dasein*, notre être est issu de la matérialité. On comprend le grand intérêt qu'a porté H. Jonas à la biologie notamment.

### **I. 3. 2. La philosophie de la vie ou biologie philosophique et la théorie de la liberté chez H. Jonas.**

La notion de liberté semble constituer l'unité d'une pensée que H. Jonas déploie entre l'ontologie existentielle – de son héritage heideggerien – et la philosophie de l'organisme, qu'il découvre par l'importance qu'il reconnaît à la science de la nature comme discipline fondamentale. Sur cette base H. Jonas a dû redéfinir le concept de liberté sous la forme d'une intériorité primitive et transcendante inhérente à tout corps vivant. Nous avons par ailleurs essayé d'expliquer plus haut que chez H. Jonas, la philosophie de la vie est non dualiste puisqu'elle comprend la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit. La suite déductible ou plutôt l'unité de cette pensée découle de ses aspects explicatifs concernant le phénomène de la vie : « Si l'esprit est préfiguré dès le

---

<sup>200</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, op. cit., p. 174.

début dans l'organisme, alors la liberté l'est aussi. Et en effet, nous soutenons que le métabolisme lui-même (échange de matière de l'organisme avec son milieu), en tant qu'il est le niveau fondamental de toute existence organique, la manifeste : qu'il est lui-même la première forme de la liberté »<sup>201</sup>. L'auteur de ce propos estime en fait que la liberté se traduit, au niveau de tout organisme, par une certaine indépendance de la forme par rapport à son propre matériau. C'est cette forme qui constitue l'être de l'organisme vivant métabolisant, et non pas le matériau dont il se nourrit.

Il s'agit là d'une liberté fondamentale de l'organisme pour laquelle l'auteur d'*Evolution et liberté* affirme bien effectivement que « dans les mouvements obscurs de la substance organique aux origines du cosmos, surgit pour la première fois, au sein de la nécessité sans cesse en extension de l'univers physique, la lueur d'un principe de liberté – étranger aux soleils, aux planètes et aux atomes »<sup>202</sup>. Avant de suivre les explications de H. Jonas concernant cette liberté fondamentale, intéressons-nous au sens de la responsabilité – aspect important de notre présente étude –, telle qu'elle peut signifier dans la conception de la dite liberté. Pour H. Jonas en effet, la liberté perçue comme principe vaste se tient à distance de toutes les significations mentales. Comment appréhender dès lors la responsabilité éthique du milieu naturel, si tant est que la liberté que conçoit H. Jonas ne résulte pas fondamentalement du choix et de la volonté des sujets qui l'incarnent ? Cette question invite à explorer le concept de liberté dans son ancrage au phénomène de la vie. C'est une liberté que H. Jonas percevait antérieurement à toutes significations mentales. De ce fait, c'est une liberté considérée dans un sens fondamental comme une faculté ontologiquement descriptive, se manifestant par ce qui se donne physiquement à voir. Aussi reste-t-elle susceptible de conduire vers une interprétation de la vie. Jonas explique que :

« La première apparition du principe, sous sa forme objective nue, élémentaire, signifie la percée de l'être dans l'espace illimité des possibilités, lequel s'étend jusqu'aux confins les plus reculés de

---

<sup>201</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Pour une biologie philosophique*, op. cit., p. 14.

<sup>202</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 28.

la vie subjective et se trouve placé dans sa totalité sous le signe de la « liberté »<sup>203</sup>.

En clair, nous trouvons ici une liberté qui se rapporte aux modalités d'une responsabilité établie comme principe. Car c'est une liberté qui ramène la question du libre choix au niveau même du mode d'être qu'elle désigne : celui de la mise en œuvre de l'existence. En estimant que le concept de liberté peut nous guider tel le fil d'Ariane à travers l'interprétation de la vie, même si le mystère des origines nous reste fermé<sup>204</sup>, H. Jonas reste proche de la liberté sartrienne dont la description ontologique constitue une modalité existentielle et dont le fondement échappe au principe même de liberté. H. Jonas relève ainsi que :

« Les grandes contradictions que l'homme découvre en lui-même – liberté et nécessité, autonomie et dépendance, moi et monde, relation et isolement, créativité et mortalité – ont leur préfiguration déjà en germe dans les formes les plus primitives de la vie, chacun tenant dangereusement la balance entre être et non-être, et portant déjà en soi un horizon interne de transcendance ».<sup>205</sup>

La théorie de la liberté dans la facticité existentielle développée par J.-P. Sartre peut certainement aider à comprendre ces contradictions et contribuer à la clarification de cet ancrage de la liberté jonassienne dans les mouvements obscurs de la substance organique aux origines du cosmos, « dont le secret des commencements nous demeure caché »<sup>206</sup>. En effet, la théorie de la liberté est certes loin d'être simple chez Sartre, mais elle est clairement entendue comme une liberté à laquelle nous sommes astreints et qui s'identifie de la sorte à une attitude phénoménologique et éthique de soi : « Nous sommes condamnés à être libres »<sup>207</sup>. H. Jonas peut aussi l'exprimer avec ses termes : « Pas de liberté sans nécessité (...). En rompant avec le royaume de la nécessité, la liberté se prive de son objet, sans lui elle devient aussi vaine que la force sans la résistance »<sup>208</sup>. Cette liberté à laquelle nous sommes condamnés, selon Sartre, semble être une exigence pratique, une préoccupation morale qui traduirait a priori un paradoxe dans la conception même de la réalité qu'elle suppose définir. Mais Sartre a

---

<sup>203</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>204</sup> H. Jonas, *Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, op. cit., p. 15.

<sup>205</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 26.

<sup>206</sup> *Idem.*, p. 29.

<sup>207</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 37.

<sup>208</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 390.

marqué une évolution à ce niveau et a dû suggérer que la liberté du sujet se glisse entre les mailles des déterminations pour y fonder un engagement perpétuel à des conduites positives.

Autrement dit, l'homme est dans le monde à la fois comme une facticité investie et comme projet de dépassement. En tant que facticité investie, l'homme n'a pas la possibilité de se débarrasser de sa condition existentielle qu'il découvre, mais il a plutôt le devoir de l'assumer pour la maintenir assez positivement, c'est-à-dire en faisant de perpétuelles hypothèses neuves vers un futur neuf. Nous ne conservons ce que nous sommes que par le combat des vertus mortes, dans un mouvement qui nous fait inventer ce que nous allons être. L'homme est de ce fait, non seulement exposé constamment dans le monde, mais aussi perpétuellement modifié par lui. Il est affecté dans sa facticité même par l'ordre du monde. Cela dit que la liberté n'est donc pas dans son propre choix mais dans le projet d'existence. Nous appréhendons nos choix, nous-mêmes, comme injustifiables c'est-à-dire que nous les saisissons comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme ne devant pas servir de fondement à l'ensemble des significations qui constituent la réalité.

En somme, le choix ne concerne donc pas le cadre dans lequel surgit la liberté, et la situation dans laquelle surgit la liberté ne définit nullement ses limites mais simplement sa facticité. Pour illustrer cette pensée de J.-P. Sartre, nous ne sommes certes pas responsables de nos corps, pas plus qu'on ne choisit sa place dans le temps ni dans l'espace géographique et social. Mais nous sommes responsables du sens que nous allons donner à cet ensemble de faits qui constituent notre situation dans le monde. Cela veut dire que nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres. Une telle liberté s'identifie à l'être de l'homme et se pose comme source de détermination de la grandeur humaine. Elle enveloppe une dimension éthique puisque son sens se rattache toujours à la sphère humaine à laquelle est empruntée. Il ne s'agit donc pas d'une liberté abstraite qui peut être conçue indépendamment du milieu physique et social dans lequel elle s'incarne. Sartre affirme :

« Lorsque je déclare que la liberté à travers chaque circonstance concrète ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs, dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté, comme fondement de toutes les valeurs. Cela ne signifie pas qu'il la veut dans l'abstrait. (...) Un homme (...) veut des buts concrets ; ces buts impliquent une volonté abstraite de liberté ; mais cette liberté se veut dans le concret »<sup>209</sup>.

Avec cet aspect concret de la liberté, la pensée existentialiste de Sartre constitue l'expression même d'une philosophie faite vie. De même que pour H. Jonas, le concept de liberté s'articule dans la description des formes de vie : « Le premier haut fait de la matière – dit-il – s'organisant pour la vie fut produit par une tendance, dans les profondeurs de l'être, vers les modes mêmes de liberté auxquels ce passage ouvre les portes »<sup>210</sup>. On retrouve chez H. Jonas, une phénoménologie de la liberté de style sartrien, qui accorde une extrême importance à la pratique et à l'action par un engagement dans le monde et dans l'histoire. L'engagement est chez Sartre l'expression d'une totale liberté par laquelle l'homme ne peut éviter de choisir. Ainsi le mystère des origines au sujet de la vie et de la liberté évoqué par H. Jonas se rapporte vraisemblablement à toute la réflexion menée par Sartre autour de l'essence énigmatique de la liberté.

Le fait est que les possibilités offertes aux hommes sont toujours multiples et diverses, c'est-à-dire que les individus bénéficient d'une liberté totale qui conduit chacun à pouvoir inventer ses propres valeurs. Une telle situation leur confère une responsabilité écrasante. La liberté jonassienne ne déresponsabilise donc pas les individus de leurs actes. Au contraire c'est une liberté qui s'établit comme une proposition fondamentale et qui se révèle n'être au bout du compte que l'élément constitutif du « principe responsabilité ». H. Jonas explique en effet que la liberté telle qu'elle se manifeste déjà au niveau des organismes élémentaires, comporte des caractéristiques objectives et physiques qui conditionnent la possibilité de son expression spirituelle chez l'être humain. Il fait état à ce niveau du rapport entre liberté et dépendance – que nous venons

---

<sup>209</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 69.

<sup>210</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p. 15.

d'assimiler, pour l'appréhension du sens de la responsabilité, au rapport sartrien entre liberté et facticité –.

En outre, ce visage factuel de la liberté nous fait revenir au fondement de la question de l'éthique environnementale que nous poursuivons chez H. Jonas. Comme nous le disions, c'est à travers une interprétation existentielle des faits biologiques que H. Jonas structure toute sa philosophie de la vie et qu'il développe sa théorie de la liberté. La relation de l'organisme au monde constitue l'angle d'analyse de cette liberté. Il s'agit pour H. Jonas d'attester le fondement de la liberté dans le processus évolutif qui caractérise les passages d'un mode métabolique à l'autre. L'esprit préfigurant dès le début dans l'organique, et par conséquent la liberté, ces passages métaboliques mettent en relief l'interrelation et l'interpénétration des éléments fonctionnels des organismes. En d'autres termes, suivant les explications de H. Jonas, les phénomènes de la vie, y compris les plus éminents restent, dans la couche organique fondamentale, liés aux discrets commencements qui constituent la condition même de leur possibilité.

Dans la posture du comportement éthique de l'homme par rapport au milieu naturel, H. Jonas peut par exemple comprendre autrement le propos de Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose »<sup>211</sup>. Il estime que si l'homme ne peut-être considéré comme la mesure de toute chose par la législation de sa raison, il peut cependant l'être et il l'est effectivement « à travers le paradigme de sa totalité psychophysique, qui représente le maximum d'accomplissement ontologique concret connu de nous »<sup>212</sup>. Le but visé par H. Jonas est de « restituer à l'unité psychophysique de la vie la place dans l'ensemble théorique qu'elle a perdue depuis Descartes, en raison du divorce entre le mental et le matériel »<sup>213</sup>. Ainsi, le fait de penser la liberté comme l'élément ontologique constitutif des phénomènes supérieurs – à l'instar de la personne humaine –, détruit la position privilégiée de l'homme puisqu'à la base, cette liberté est caractéristique du niveau primitif commun à tous les êtres vivants.

---

<sup>211</sup> *Les Présocratiques, op. cit.*, p. 983.

<sup>212</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté, op. cit.*, p. 32.

<sup>213</sup> *Idem.*, p. 26.

Autrement dit, l'anthropocentrisme d'un certain genre, celui-là qui est décrié par les défenseurs de la cause environnementale, s'écroule ici avec le principe de continuité inscrit dans le processus évolutif qui rattache l'homme au monde animal et végétal sur la base d'un mode ontologique fondamental de la vie. A l'aide d'un parcours théorique à reculons, consistant à dépouiller la vie de ses apports ultérieurs, et en mettant à nu ce qui fait l'essence de celle-ci, H. Jonas estime que l'homme recouvre la disposition de sa propre évidence intime pour interpréter le monde auquel il appartient. Il s'agit là de la sortie de l'homme de son isolement, ou encore de la fin de la considération du spirituel en général comme ce qui relève des phénomènes ontologiquement étrangers dont l'irruption serait soudaine dans l'ordre de la vie. H. Jonas peut indiquer à ce propos que :

« Dans l'indignation bruyante qui s'est élevée contre l'atteinte à la dignité de l'homme par la doctrine de son origine animale, on n'a pas vu qu'en vertu du même principe c'était la totalité du monde vivant qui recevait quelque chose de la dignité de l'homme. Si l'homme est apparenté aux animaux, les animaux sont à leur tour apparentés à l'homme, et donc, par degrés, porteurs de cette intériorité, dont l'homme, le plus avancé de leur règne, est intimement conscient »<sup>214</sup>.

Le darwinisme fait ainsi objet de référence en tant que doctrine suffisamment estimée responsable de la vision "évolutionniste"<sup>215</sup>. H. Jonas le considère comme un événement qui a été de part en part dialectique. Il relève qu'« après la contradiction amenée par le transcendantalisme chrétien et le dualisme cartésien, la province de l'« âme », avec le sentiment, l'effort, la souffrance, la joie, se répandit à nouveau, à partir de l'homme, grâce au principe de gradation continue, sur le règne de la vie »<sup>216</sup>. En d'autres termes : « La doctrine de l'évolution marque la victoire finale du monisme sur tout dualisme antérieur, y compris le cartésien (...). L'évolutionnisme a sapé la construction de Descartes plus efficacement qu'aucune critique métaphysique n'avait réussi à le

---

<sup>214</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 33-34.

<sup>215</sup> L'idée d'évolution continue dans cette expression est entendue, chez H. Jonas, « au sens littéral, elle présuppose l'existence de l'espèce, parce que c'est précisément celle-ci qui, dans les personnes des individus apparentés, procure le plan préalable qui aura à « évoluer » en chaque cas donné de génération. Ce qui évolue n'est pas le modèle lui-même mais sa ré-incarnation en chaque génération depuis le germe jusqu'à la maturité : ce qui évolue était impliqué dans le germe, sa puissance en celui-ci étant dérivée de son acte dans le géniteur ». (*Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 55)

<sup>216</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, op. cit., pp. 67-68.

faire »<sup>217</sup>. Dans cette optique, une interprétation mécaniste du vivant ne peut que s'avérer insuffisante puisque l'intériorité reste coextensive à la vie.

Sans plonger dans un réductionisme qui confondrait sur toute la ligne matière et esprit ou qui ne laisserait aucune place à une évolution spirituelle autonome, H. Jonas rejette par ailleurs le parallélisme psychophysique de Spinoza : « Le grand réviseur de Descartes, Spinoza, avec son parallélisme psychophysique (...) bascula aussitôt dans l'autre extrême »<sup>218</sup>. H. Jonas explique que tout être est par essence, à la fois étendue et pensée, matière et esprit, sans que cela ne désigne autre chose que les deux faces d'une seule et même pièce, puisqu'à chaque face extérieure correspond une intérieure assignée. Les faces composantes de toute entité naturelle constituent ensemble les modes à l'intérieur desquels la divinité<sup>219</sup> infinie se déploie :

« Que cela advienne à travers une succession d'états tient au seul fait que la plénitude divine, en tant qu'elle est infinie, ne peut se présenter d'un seul coup dans des modes finis, mais que chacun de ces états d'ensemble modaux, à chaque instant donné, est le représentant de la perfection divine, en cela semblable à tout autre – qu'il le précède ou le suive »<sup>220</sup>.

En outre, nous avons tenté d'expliquer dans les chapitres précédents que pour H. Jonas, la matière n'est pas l'esprit qui la connaît, et l'esprit n'est pas plus la forme, les relations, l'organisation matérielle. Avant dès lors de refermer ce point sur l'analyse de la théorie de la liberté et du phénomène de la vie, il convient de restructurer la logique d'implication de celle-ci dans la construction du fondement d'une éthique de la responsabilité environnementale. En effet, H. Jonas invite l'humanité, par une éthique environnementale, à concilier la liberté et l'histoire dans l'action. Il reproche à l'existentialisme de considérer l'homme en situation de total "isolement métaphysique", puisqu'il lui attribue uniquement les traits qui ont pourtant leur source dans la vie organique en tant que telle. Le

---

<sup>217</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 236.

<sup>219</sup> L'idée de divinité, explique H. Jonas, se rapporte avant tout à celle que nous inventons à notre image (fût-ce notre image non corporelle, quand nous parlons d'une pensée, d'un vouloir et d'un jugement divins... Par ailleurs, « le Dieu d'Israël, qui confesse sa ressemblance à l'homme en disant qu'il veut créer l'homme à son image, représente une conception supérieure. Evidemment, il nous faut partir du plus élevé qui se montre en l'Être pour nous forger un concept du divin, et l'esprit en nous est bien le plus élevé qui nous soit connu dans l'univers » (H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 231).

<sup>220</sup> *Id.*, p. 237.

même reproche est adressé à la biologie contemporaine qui, pour H. Jonas, ignore la dimension d'intériorité de la vie et efface la distinction entre ce qui est animé et ce qui est inanimé.

H. Jonas va à l'encontre du principe classique de l'ontologie qui veut que la cause contienne plus que l'effet. Avec la logique évolutionniste, il admet que les structures supérieures surgissent de la dynamique des niveaux plus primitifs. De plus, la théorie de l'évolution atteste que les structures font l'objet en elles-mêmes d'un dynamisme vital dans la suite des générations. Un dynamisme qui ne concerne pas la réalisation d'une structure particulière, mais le maintien de la vie à travers toutes ses composantes. L'évolution qui a abouti à l'homme peut, de ce fait, être considérée comme l'issue d'une réalité contingente dans l'histoire de la vie :

« La théorie de l'évolution nous enseigne que l'homme est advenu à lui au cours d'une longue préhistoire faite d'approches psycho-animales en direction de l'esprit ; et le constat présent de l'esprit pensant nous apprend lui-même qu'il n'est absolument pas séparable du psychosensoriel, tels la perception, le sentir, le plaisir et la souffrance – tous phénomènes liés au corps »<sup>221</sup>.

Dans *Le phénomène de la vie*, on peut encore lire : « Le devenir obéit à des lois lisibles en termes de causalité, mais le vivant demeure pour autant contingent dans la mesure où son apparition résulte de la rencontre accidentelle d'un certain nombre de conditions »<sup>222</sup>. Cela veut dire que la vie implique au sein de l'organisme, un échange qui s'effectue par implication des facteurs divers conditionnant son équilibre fragile. L'évolution reste dans l'ensemble un progrès qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de la matière à la subjectivité puis à l'esprit. Elle désigne le processus par lequel la liberté se constitue et s'accroît par le gain de nouveaux horizons de liberté. Mais la continuité à l'intérieur du phénomène de la vie ne signifie pas ignorance des différentes ruptures qui se sont avérées nécessaires pour changer à un moment ou à un autre de direction. Car notre liberté consiste à résister aux évolutions qui se font sans nous et contre nous. Ce qui semble se faire contre nous, dans le présent contexte, c'est l'augmentation de

---

<sup>221</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit. p. 234.

<sup>222</sup> H. Jonas, *Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 54.

la puissance humaine par le fait d'une technologie qui pourrait mettre en péril tout l'habitat de la vie.

Nous devons de ce fait construire un stade cognitif plus significatif et assumer notre histoire humaine en portant plus haut notre désir d'humanité. Notre liberté prend le sens que nous lui donnons en tâtonnant et que nous léguons aux générations à venir. Le tâtonnement de la liberté relève de son antinomie à la racine même de la vie. Car la liberté du vivant, dont le pouvoir de transformer à son profit le matériau extérieur, est contrebalancée par la menace constante d'être saisie par le non-être. En tant que facteur de description ontologique de la dynamique vitale la plus élémentaire, cette liberté implique une vie qui flotte dans le possible et qui reste entièrement faite de polarité. La polarité de la vie est constamment manifeste dans les antithèses fondatrices entre lesquelles se déploie son existence. Autrement dit, avec les perpétuelles transactions de ses parties constitutives, la forme organique métabolisante se déploie dans une continuité précaire puisqu'elle est soumise aux échanges au sein d'un univers d'étants hétérogènes, où aucune identité extérieure ne se pose en repère pour déterminer l'ipséité de l'organisme : le processus d'émergence de la vie introduit en même temps l'altérité dans le monde. La liberté est donc de nature entièrement dialectique. H. Jonas affirme :

« Sans cette opposition universelle de l'altérité, il ne pourrait y avoir d'ipséité. Et dans cette polarité du soi et du monde, du dedans et du dehors, qui complète celle du matériau et de la forme, est potentiellement posée la situation fondamentale de la liberté, avec toute l'audace et la misère qu'elle comporte »<sup>223</sup>.

En somme, la liberté mise en exergue ici par H. Jonas est de nature ontologique. Elle décrit de prime abord une mise en œuvre de l'existence et se soustrait à une quelconque activité mentale. Révélée par le métabolisme – en tant que propriété qui définit ce qui vit –, c'est une liberté entièrement dialectique. Car, tout en se manifestant par la possibilité même de changer le substrat matériel, elle est en même temps tenue par l'impossibilité de ne pas le changer, sous peine de retourner à l'inerte. La liberté est sa nécessité, dira H. Jonas dans le sens, vu par nous, de la condamnation sartrienne à la liberté :

---

<sup>223</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 44.

« Le métabolisme donc, la possibilité distinctive de l'organisme, sa présence souveraine dans l'univers de la matière, est en même temps pour lui obligation contraignante. Pouvant ce qu'il peut, il ne peut pourtant pas, tant qu'il est, omettre de faire ce qu'il peut. En possession de cette faculté, il lui faut le mettre en action pour être, et il ne peut cesser de le faire sous peine de cesser d'être : une liberté de faire, mais non de ne pas faire »<sup>224</sup>.

Tant que le vivant demeure aussi contraint au métabolisme, il doit être considéré comme un système énergiquement capable de recevoir de la matière. En conséquence, le vivant est ouverture au monde et la vie reste nécessaire puisque'elle renvoie, au-delà d'elle, à ce dont elle a besoin : c'est en cela que réside sa transcendance et c'est en cela que nous situons l'énigme de la compréhension fondamentale du problème de la dynamique vitale qui constitue l'un des aspects problématiques de l'éthique environnementale chez H. Jonas. Les conséquences philosophiques à tirer de toute cette analyse, dont l'enjeu est de clarifier les rapports entre l'homme et son monde, peuvent ainsi se dégager de ce propos synthétique de H. Jonas :

« Le chemin ascendant (...) n'est pas simplement l'histoire d'une réussite. Le privilège de la liberté porte le fardeau de la détresse et signifie : existence en danger. Car la condition fondamentale de ce privilège réside dans le fait paradoxal que, par un acte originel de séparation, la substance vivante s'est dégagée de l'intégration universelle des choses dans le tout de la nature pour se poser face au monde, introduisant ainsi, dans l'indifférente sécurité de la possession de l'existence, la tension entre « être et non-être »<sup>225</sup>

Pour résumer explicitement cette conception de la liberté, le commentaire de Nathalie Frogneux<sup>226</sup> nous paraît précieux. Il relève d'une part que contre la liberté aveugle des gnostiques et des existentialistes, H. Jonas a tenté de penser une liberté qui participe au monde qui l'a produite et qui l'accueille. D'autre part, contre une liberté de simple confirmation et d'acquiescement, il a proposé une liberté qui puisse juger, critiquer et s'insurger ; une liberté qui soit la marque d'une distance et d'une autonomie sans jamais s'arracher à ses propres racines ou se désintégrer du monde et de la vie. H. Jonas « cherche ainsi à penser une liberté volontaire plutôt qu'une volonté libre »<sup>227</sup>.

---

<sup>224</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 45.

<sup>225</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>226</sup> N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, pp. 98-99.

<sup>227</sup> N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, pp. 98-99.

Le rapport de l'homme au monde constitue, chez H. Jonas, la dimension transhistorique. C'est un rapport de distance relative que l'auteur d'*Evolution et liberté* conçoit sous l'angle de la distinction sans séparation entre le sujet et l'objet. La liberté et le lieu de son exercice ne doivent donc pas être la proie du changement dans leur singularité. En d'autres termes, les changements historiques se rapportent à la condition humaine ou à l'image de l'homme dans une logique où la compréhension de l'agir humain suppose celle de la Nature. H. Jonas n'entend pas revenir à une forme de monisme classique, mais plutôt retrouver une anthropologie non dualiste. N. Frogneux parlera de "monisme polarisé" pour qualifier cette entreprise de H. Jonas qui consiste à comprendre la réalité dans sa totalité, tout en tenant inévitablement compte de son hétérogénéité. Et c'est dans un cadre existentialiste de l'être précédé par l'action, celle de la liberté première et de l'être-au-monde, que H. Jonas entend assumer cette tâche. Il a de ce fait construit une éthique de la responsabilité en vertu de ce qu'une action constructive de notre milieu naturel fonde son sens dans l'herméneutique du rapport de soi et de tous au monde.

Il y a donc lieu de comprendre que si les humains font partie, comme acteurs, du problème environnemental, ils ne peuvent également que faire partie de sa solution. Telle est le sens réel évoqué par H. Jonas en termes de situation fort embarrassante dans laquelle sont placés ces derniers : « Nous sommes dans une sorte d'état d'urgence, une situation clinique, au chevet d'un malade. Et nous sommes ici simultanément les patients et les médecins »<sup>228</sup>. La responsabilité humaine se totalise dans cette double face de fauteur et sauveur par nos actes. Notre responsabilité semble sans partage, aussi bien en termes de passif que d'actif dans la gestion concernant la vie en milieu naturel. Pour mesurer au mieux le poids de cette responsabilité, H. Jonas procède à une conjecture cosmogonique – déjà évoquée –. Il va jusqu'à soutenir la thèse du renoncement de Dieu à la puissance, en faveur justement d'une autonomie cosmique. Ainsi, la responsabilité qui repose sur nos épaules peut s'identifier à l'étendue du destin de l'aventure divine placée entre nos mains.

---

<sup>228</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 120.

### **I. 3. 3. Le renoncement de Dieu à la puissance et la dimension de la responsabilité humaine chez H. Jonas**

Dans la perspective des conséquences portant sur la polarité constitutive de l'être-au-monde, H. Jonas offre « un morceau de théologie franchement spéculative »<sup>229</sup> dont on peut se servir pour élucider le caractère ontologique de la responsabilité, tel qu'il s'insère dans notre problématique. Il s'agit de viser une fois de plus l'appréhension du statut de l'homme dans le clivage entre la liberté humaine et le monde dans lequel s'exerce cette liberté. En effet, après avoir souligné précédemment que c'est de la vie organique que l'esprit prend son essor et que celui-ci ne peut être porté que par elle, on peut s'intéresser à l'examen du rôle et de la place réservée à Dieu par rapport à l'idée d'autonomie cosmique. Cette idée suppose *a priori*, dans notre optique, que la responsabilité humaine est totale et sans partage. Le fait de se référer à Dieu dans une démarche qui se veut rationnelle ne devrait pas paraître si surprenant, dans la mesure où la philosophie a toujours su prendre le risque de recourir à un langage non rationnel et indirect pour illustrer ce qui échappe au domaine de la connaissance alors même qu'il fait sens.

De plus, la question de Dieu que H. Jonas introduit dans ses réflexions philosophiques relève d'une expérience qui lui est propre et constitue un fait non objectivant. Mais elle n'en est pas pour autant moins significative. Ainsi, avant d'exploiter le sens fondamental de la responsabilité qui s'y dégage, revenons sur la justification philosophique du morceau de théologie spéculative que H. Jonas nous offre. Il faut rappeler que si la réflexion philosophique et l'expérience de la vie diffèrent en nature, elles ne sont nullement antinomiques. La philosophie doit garder le sens de la vie et ne peut ainsi que se laisser appréhender dans une unité avec cette vie. Autrement dit, la participation de l'homme au monde reste

---

<sup>229</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Dijon-Quetigny, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 2006, p. 8.

avant tout le fait d'une expérience existentielle qui finit par constituer le fond de toute science ou de tous les comportements – théoriques, pratiques ou religieux –. On ne saurait entreprendre une théorie de la connaissance, celle de la culture ou du langage, avant même d'avoir une vision du monde.

Au sujet de l'expérience personnelle que H. Jonas partage, K. Jaspers n'a-t-il pas été convaincant, lorsqu'il a soutenu que la réflexion philosophique doit en tout temps jaillir de la source originelle du "moi", c'est-à-dire, avant toute science, là où les hommes s'éveillent : « seule l'expérience personnelle permet de percevoir ce qu'on peut trouver de philosophie dans le monde »<sup>230</sup>. H. Jonas se saisit donc de la question de "Dieu" comme d'une énigme transhistorique qui ouvre la raison à la question du sens. Il affirme ainsi que : « Travailler sur le concept de Dieu est possible, même s'il n'y a pas de preuve de Dieu ; et ce genre de travail est philosophique, pourvu qu'il s'en tienne à la rigueur du concept, c'est-à-dire aussi à la solidarité de celui-ci avec la totalité des concepts »<sup>231</sup>.

Kant peut être convoqué sur cet aspect de l'analyse pour signifier le concept de Dieu, à titre de *noumène*, comme une de ces réalités intelligibles, objets de notre entendement, qui ne peuvent faire l'objet d'une connaissance empirique. De telles réalités ne sont pas dépourvues de sens ; elles jouent le rôle de régulateur pour unifier notre entendement qui ne connaît pas de bornes dans ses investigations ; elles servent surtout de postulat à la raison pratique, c'est-à-dire à la morale. La question de Dieu est ainsi examinée chez H. Jonas à partir d'une problématique anthropologique, impulsée par une expérience personnelle, pour dégager les enjeux éthiques. H. Jonas déclare : « De même que Kant a concédé à la raison pratique ce qu'il refusait à la théorique, de même sommes-nous en droit, pour notre part, de laisser la violence d'une expérience unique et monstrueuse intervenir dans les interrogations sur ce qu'il en est de Dieu »<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Librairie Plon, 1965, pp. 6-7.

<sup>231</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, *op cit*, p 9.

<sup>232</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, *op cit*, pp. 9-10.

Pour se montrer particulièrement éclairant et rationnel dans sa référence à Dieu, H. Jonas fait usage d'un mythe dont la vérité du « langage mythique, c'est-à-dire symbolique, qui, issu de l'imagination, fournit des anthropomorphismes capables de faire droit à notre expérience la plus intime »<sup>233</sup>. Au fond du problème abordé se pose la question de la théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Précisément avec l'événement historique désigné « Auschwitz », qui symbolise la déshumanisation et l'ultime abaissement de la noblesse humaine, suite aux horribles méfaits infligés aux hommes par d'autres, H. Jonas comprend mal la conception de la tradition judéo-chrétienne d'un Dieu tout bon et tout puissant, seigneur de l'histoire. L'appréhension de l'extrême retenue de Dieu dans sa toute-puissance pendant la furie d'Auschwitz, l'invite à repenser le concept de Dieu pour attester des grandes contradictions entretenues dans l'histoire de la métaphysique. H. Jonas se demande fondamentalement : « Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ? »<sup>234</sup>.

Face à cette interrogation, l'intérêt de notre problématique se poursuit, non pas dans le sens des réflexions concernant la divine bonté, mais plutôt dans la perspective de la mesure des conséquences déductibles à cette question, pour le compte de la responsabilité de l'homme. Il pense que si Dieu s'est tu et qu'il n'est pas intervenu à Auschwitz, c'est par manque de pouvoir. Dieu se serait volontairement dépouillé de sa puissance, totalement et irrémédiablement, afin de permettre à l'homme de jouir pleinement de sa liberté :

« Je propose, pour des raisons inspirées par l'expérience contemporaine de façon déterminante, l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ; d'un Dieu qui répond au choc des événements mondains contre son être propre, non pas « d'une main forte et d'un bras tendu » (...) mais en poursuivant son but inaccompli avec un mutisme pénétrant »<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> N. Frogneux, *H. Jonas ou la philosophie dans le monde*, op. cit., p. 233.

<sup>234</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op cit, p. 12.

<sup>235</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op cit, pp. 34-35.

H. Jonas exploite à ce niveau l'idée du *tsimtsoum*<sup>236</sup> dont il exploite l'aspect dialectique. Avec l'aide du sens mythique du retrait volontaire de Dieu dans la réalité du monde, il conçoit la dimension anthropocentrique et cosmocentrique de la responsabilité exprimée comme la liberté avec plein pouvoir. En d'autres termes, pour H. Jonas « le mythe parle d'une réalité mais de façon inadéquate, c'est-à-dire qu'il révèle et falsifie en même temps et (que) sa véritable signification doit lui être arrachée par l'interprétation »<sup>237</sup>. La vraie signification du mythe consiste à parler de la réalité de l'homme comme une expression particulière de l'existence humaine. L'interprétation concerne donc l'idée d'un "Dieu sans puissance", dans le sens où elle implique, dans notre contexte, celle de l'homme placé dans le milieu naturel avec une autonomie qui est censée être non instrumentalisée par la technique.

Avec l'interprétation de la liberté fondamentale, H. Jonas estime que le besoin est le signe qui atteste, par le biais du mécanisme métabolique, que la possibilité d'échanger la matière équivaut à une nécessité de l'échanger. La même logique s'applique à l'homme pour qui le pouvoir de réflexion et le contrôle sur sa liberté deviennent un devoir de contrôle et de limitation en raison de sa position dans l'être. Cela est dit pour rappeler que chez H. Jonas, la position de l'homme est exceptionnelle, non pas tant pour le caractère définitif de son évolution, ni même pour son unicité dans l'univers, mais à cause de la responsabilité qui lui incombe en tant qu'unique être, connu à ce jour, capable de réflexion et d'agir volontaire. Nous explorons une fois de plus le sens fondamental des positions que H. Jonas adopte dans ses analyses. Il s'agit là de l'image métaphysique de l'homme incarnant le poids et le sens de la responsabilité éthique, simplement parce que la Divinité s'est retirée pour que le monde soit :

« Renonçant à sa propre invulnérabilité, le fondement éternel a permis au monde d'être. Toute créature doit son existence à cette négation et a reçu avec cette existence ce qu'il y avait à recevoir de l'au-delà. Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de lui

---

<sup>236</sup> *Idem*, pp. 37. « Ce concept cosmogonique central de Cabale lurianique. *Tsimtsoum* veut dire contradiction, retrait, autolimitation ». En effet, la théorie du *Tsimtsoum*, dérive des enseignements d'Isaac Louria (rabbin et cabbaliste du XVI siècle), et peut se résumer comme étant le phénomène de contraction divine dans le but de permettre à la création de prendre place.

<sup>237</sup> H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Editions Belin, 1996, p.152.

donner. Et il peut le faire en veillant à ce que, dans les cheminements de sa vie, n'arrive pas, ou n'arrive pas trop souvent, et pas à cause de lui, l'homme, que Dieu puisse regretter d'avoir laissé devenir le monde »<sup>238</sup>.

Il ressort de ce propos le sens constitutif du « principe responsabilité » comme une responsabilité qui ne se cantonne pas à la sphère individuelle, mais comme celle qui doit s'exercer pour le devenir de l'espèce à l'échelle du monde. L'auto-renoncement de Dieu à sa toute puissance en faveur de l'autonomie cosmique est une hypothèse qui le laisse définissable non seulement comme le Dieu vivant, mais encore comme le Dieu qui veut la vie. Le renoncement de Dieu par sa propre initiative ne peut donc pas être réductible à l'idée d'une impuissance ontologique. Cependant, H. Jonas pense par rapport à cette hypothèse que le retrait effectué par Dieu en lui-même fut un processus irréversible. Autrement dit, Dieu ne se réserve pas ses possibilités d'agir dans le monde, il ne retient pas sa toute puissance d'intervention dans la vie des hommes par raison d'inopportunité des circonstances, comme le laisse entendre l'eschatologie traditionnelle. Il est plus raisonnable d'admettre que Dieu a alloué sa puissance à l'homme pour gérer le monde, sans se réserver à lui-même le droit de pouvoir la lui retirer.

H. Jonas entend rendre compte du constat du monde tel que nous pouvons et devons l'appréhender désormais, et autrement que ne l'aurait fait la métaphysique antérieure. Il refuse de maintenir la conception traditionnelle d'une puissance divine absolue parce que le concept de "puissance absolue" comporte en lui-même un paradoxe qui le rend insoutenable. Il explique du point de vue logique et ontologique que la puissance absolue suppose une puissance dépourvue d'objet et alors dépourvue de pouvoir. C'est une puissance qui s'abolit elle-même au même titre qu'une liberté séparée du règne de la nécessité deviendrait une liberté aussi nulle :

« La liberté absolue serait une liberté vide qui se supprime elle-même. "Tout" équivaut à rien (...). La puissance est un concept relationnel et exige une relation à plusieurs pôles (...), la puissance qui ne rencontre aucune résistance chez son partenaire de référence équivaut en soi à une non-puissance (...). Car la

---

<sup>238</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, op cit, pp. 38-39.

puissance, si elle ne doit pas rester vaine, réside dans la capacité de vaincre quelque chose ; et la coexistence d'un autre suffit comme telle à fournir cette condition. Car existence veut dire résistance, et donc force contraire. De même qu'en physique la force sans résistance, donc sans contre force, demeure vide »<sup>239</sup>.

En revanche, il trouve raisonnable d'admettre que Dieu a laissé à ces autres acteurs, que sont les hommes, « quelque chose à faire, de sorte que son souci dépend d'eux »<sup>240</sup>, c'est-à-dire une mission qui porterait en son objet le souci divin d'un devenir historique assuré avec bonté. Car, en plus du raisonnement qui précède, il reste *a priori* incompréhensible théologiquement de concevoir un Dieu qui est à la fois absolument bon et absolument tout puissant, mais qui tolère néanmoins le monde tel qu'il peut nous être horrible. La meilleure manière d'appréhender l'absence de Dieu et son mutisme consiste, selon H. Jonas, à constater que toute la responsabilité du monde et de la transcendance repose sur l'homme. Que Dieu puisse désormais souffrir de réaliser que l'homme peine à assurer convenablement cette tâche, alors qu'il est tenu par l'incapacité de réagir, au nom de son propre principe d'auto-retrait irrémédiable de sa toute puissance dans le temps et l'espace : ce n'est pas tant l'intérêt de notre étude. Mais que l'effacement du pouvoir divin, pour une immanence non troublée par l'ingérence de sa transcendance, donne à percevoir un sens ontologique de la liberté de l'homme et de sa responsabilité : tel est le but que nous poursuivons.

Aussi faut-il dire en fin de compte que l'angle d'attaque du problème que pose H. Jonas à travers la dialectique du *tsimtsoum* est loin d'être une simple anecdote faisant appel à la foi pour faire sens. Il est question de mythe et de l'enjeu philosophique qui s'y dégage : celui d'une réponse à la nécessité pour l'esprit humain de s'adonner aux questions qui dépassent le visible. L'aspect théologique ou la référence à Dieu qui s'y articule se rapporte à la dimension métaphysique pour laquelle H. Jonas estime que prétendre y renoncer – ainsi qu'aux questions ultimes – serait la plus grande erreur de notre temps. La conséquence majeure de notre interprétation par rapport au fondement de la question de l'éthique environnementale chez H. Jonas, peut se dégager de son

---

<sup>239</sup> H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, *op cit*, pp. 28-29.

<sup>240</sup> *Idem*, pp. 26-28.

propos précédemment relevé : Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à lui offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner

L'image est significative : « Notre responsabilité mondaine se double de ce que nous avons "un impact sur l'éternité"(...). Nos actes "tracent leur trait" sur le visage de l'éternité »<sup>241</sup>. Cette relation avec l'éternité continûment entretenue s'avère significative pour rendre les humains moins étrangers face au monde qui les a laissés surgir. On est en droit de penser que le fondement ontologique envisagé par H. Jonas pour son éthique relève de ce principe immanent qui inscrit l'homme dans le monde où il est appelé à être responsable, parce que l'être même appelle à cette responsabilité : « Il y a devoir-être parce que l'être lui-même est auto-affirmation et se pose donc comme valeur en soi. Valeur dont nous sommes comptables, face à laquelle nous sommes responsables »<sup>242</sup>. C'est une responsabilité fondamentale inspirée de l'idée eschatologique d'autonomie de la Création. Et elle implique un impératif éthique de l'homme, pour sa volonté libre de connaissances et d'actions. L'être humain est tenu d'assumer et d'assurer une existence humaine authentique dans le milieu naturel. Il est tenu d'agir dans le sens de la création pour faire advenir la divinité dans sa plénitude : « Notre capacité de voir et d'entendre fait de nous les appelés de sa volonté impérative de reconnaissance, et ainsi les sujets d'un devoir vis-à-vis de lui »<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup> D. Lories et O. Depré, *Problèmes & Controverses. Vie et liberté, Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris, Vrin, 2003, p. 106.

<sup>242</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>243</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté, op. cit.*, p ; 249.

### **I. 3. 4. H. Jonas et la critique du « principe espérance » de Ernst Bloch**

L'œuvre de Ernst Bloch constitue, par l'entremise de sa thématique centrale « le principe espérance », un point de discussion essentiel dans l'application de la théorie jonassienne de la responsabilité, concernant le rapport entre l'avenir de l'humanité et celui de la Nature. En effet, pour poser les bases de son éthique de responsabilité, H. Jonas s'indigne face à l'utopie du progrès que Ernst Bloch célèbre dans *Le Principe Espérance*. Jean Greisch, présentant *Le Principe responsabilité* mentionne à ce propos que *Le Principe Espérance* est non seulement le principal adversaire à qui H. Jonas consacre l'essentiel de la dernière partie de cet ouvrage, mais qu'il en tire déjà la formulation de son titre. Nous requérons donc ce point au nombre de ceux qui contribuent à élucider les fondements de notre problématique.

En d'autres termes, *Le Principe responsabilité*, en tant qu'il est l'un des ouvrages qui inspirent la formulation de nos principales interrogations, s'achève sur l'aspect critique de l'utopie marxiste, sous forme de querelle contre *Le Principe Espérance* de Ernst Bloch, et au-delà de Bloch, d'une véritable controverse avec Marx. H. Jonas ne s'est pas attaqué directement à Marx mais à Ernst Bloch qui revendique expressément la dimension utopique dans sa propre interprétation de Marx. Dans cette critique, le prolongement de la critique jonassienne de l'utopie finit par concerner Marx lui-même. Il s'agit pour H. Jonas de montrer dans l'ensemble, les limites de l'utopisme marxiste en soulignant que l'éloge de l'utopie, à travers l'idéal du progrès – scientifique, technique, etc. –, est lié à une irresponsabilité collective.

Après avoir relevé les enjeux des transformations de l'agir humain dans la Nature, H. Jonas a entrepris l'élaboration de sa théorie de la responsabilité

éthique dans la perspective d'une métaphysique de l'être et du devoir, c'est-à-dire qu'il a œuvré pour une fondation ontologique d'un agir nécessairement responsable. De ce fait, il s'est opposé à tout moteur des utopies dans l'histoire. Nous relevons deux aspects d'analyse à la critique jonassienne de l'utopie. Le premier aspect, que nous abordons maintenant, porte justement sur la critique du « principe espérance » de Ernst Bloch, tandis que le second, sur lequel nous reviendrons plus loin, concerne précisément la critique de l'utopisme marxiste, sous l'angle de la critique faite par H. Jonas à l'endroit de la technologie. H. Jonas estime que l'utopie marxiste anticipe les possibilités extrêmes de la technologie.

En effet, si le marxisme affermit l'hypothèse que les progrès scientifiques et les conséquences technologiques sont censés contribuer à l'avènement de l'homme nouveau, il ne s'écarte pas de la maximisation économique : le marxisme parle (...) positivement de « l'humanisation » du monde par le travail humain transformateur de la nature. En cela, H. Jonas peut non seulement dire que rien n'est plus étranger au marxisme que la sentimentalité de la Nature ou le romantisme, et de plus, que celui-ci contient une « foi quasi religieuse dans la toute puissance qu'a la technique d'apporter le bien »<sup>244</sup>. Le marxisme s'assimile en ce sens à « une eschatologie active à laquelle participe à parts égales la prédiction et la volonté, une eschatologie qui a en vue un bien à venir éminemment obligatoire et qui est placée entièrement sous le signe de l'espérance »<sup>245</sup>.

La première tournure de la critique de l'utopie que nous abordons dans cette partie concerne respectivement la discussion de H. Jonas sur l'avenir humain, et l'idéal du loisir actif par rapport aux thèses du principe espérance de Ernst Bloch. De prime abord, H. Jonas est soucieux de comprendre le sens de l'homme nouveau dont le marxisme prône l'avènement, à la suite d'une révolution qui abolit le royaume de la nécessité pour instaurer celui de la liberté

---

<sup>244</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 294.

<sup>245</sup> *Idem.*, p. 173.

comme la condition de la véritable histoire. Or, nous avons noté plus haut que H. Jonas comparait la liberté sans nécessité à une puissance sans résistance. On comprend que H. Jonas puisse trouver dans *Le Principe espérance* de Ernst Bloch, l'expression du « Prométhée déchaîné »<sup>246</sup> qui bafoue la considération du milieu naturel ainsi que la dignité humaine. H. Jonas s'oppose fondamentalement à l'idée que l'homme véritable serait à venir et que l'homme réellement existant est inauthentique selon la forme de Ernst Bloch : « S n'est pas encore P »<sup>247</sup>. Dans la compréhension de cette formule, Jonas mentionne que celle-ci :

« Peut jouer le rôle d'une expression de base d'une vision du monde progressiste, dans laquelle « P » est le souhaité et ce qui nous incombe comme étant universel et le réaliser est notre tâche. L'état dont il s'agit est celui de l'homme. Le « ne pas encore être » de « P » comme état de *l'homme comme tel* veut dire alors que l'homme véritable est seulement à venir et que l'homme passé et actuel ne l'est pas encore et ne l'a jamais été. Toute l'histoire jusqu'à présent est la préhistoire de l'homme véritable, tel qu'il peut être et tel qu'il doit être »<sup>248</sup>.

La formule caractéristique « S n'est pas encore P » voudrait dire pour H. Jonas que le sujet n'est pas encore son prédicat, et que « l'être-P » est substantiellement ce que S, non seulement peut atteindre, mais ce qu'il « doit » atteindre, afin d'être *réellement* S. H. Jonas examine sur cette base la croyance au progrès telle que les humains peuvent l'appréhender dans cette formule de Bloch. En dehors d'une vision éthique selon laquelle l'humanité entretient culturellement un idéal sans que cela l'astreigne à un programme d'action défini, H. Jonas perçoit deux formes historiques pratiques-prescriptives de l'idéal : l'idéal baconien du pouvoir croissant sur la Nature – déjà évoqué –, puis l'idéal marxiste, présupposant déjà le premier, de la société sans classes.

En outre, l'examen de l'idéal utopique lui-même, et non pas celui de son caractère réalisable, comporte deux aspects chez H. Jonas, dont l'un serait son contenu positif, et l'autre son contraste négatif. Mais nous allons nous intéresser au contraste négatif, en inscrivant de cette façon notre analyse dans la démarche

---

<sup>246</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 15.

<sup>247</sup> *Idem.*, p. 404.

<sup>248</sup> *Id.*, pp. 272-273.

jonassienne qui consiste à donner la priorité au mauvais pronostic sur le bon. Le contraste négatif de l'idéal utopique se dégage de la thèse selon laquelle l'histoire jusqu'à présent, n'a pas encore fait apparaître l'homme véritable. Le contraste négatif de l'idéal utopique se rapporte, selon H. Jonas, au caractère provisoire de toute l'histoire antérieure et il est analysé sous l'angle de « l'ontologie du ne-pas-encore-être »<sup>249</sup> chez Ernst Bloch

Pour tenter de comprendre cette pensée de Ernst Bloch par rapport à l'idée que « l'homme, tel qu'il peut et tel qu'il doit, n'a pas encore existé jusqu'à présent et qu'il doit seulement advenir », H. Jonas procède par élimination des différentes significations susceptibles d'illustrer le sens profond d'une telle pensée. Nous disions déjà que H. Jonas n'appréhende pas, chez E. Bloch, la notion de progrès exprimée à travers « le ne-pas-encore-être de l'homme », dans le sens du progrès de la civilisation. Le sens du progrès de la civilisation suppose naturellement que certaines choses sont inexistantes à un moment donné de l'histoire, ce qui ne voudrait pas dire que le véritable être humain est en train de se constituer à la suite des événements à venir.

Autrement dit, le « ne-pas-encore-être » de Bloch ne s'inscrit pas dans la logique d'une continuation ininterrompue de l'évolution antérieure qui indiquerait, dans le sens du progrès de la civilisation, les instrumentalités et les organisations collectives de l'existence humaine. Mais il concerne bien la nature de l'homme ou l'être substantiel des individus. H. Jonas précise ainsi qu'il ne s'agit pas « de la grandeur professionnelle des élites ça et là dans l'histoire, ni même de la répartition numérique des sujets exceptionnels en elle, mais de savoir si ceux-ci représentent déjà l'homme véritable, donc si celui-ci *a jamais déjà existé* ». De plus, ce que le « ne-pas-encore-être » de Bloch ne doit pas vouloir dire, c'est l'inachèvement de l'être dans le sens où Aristote pouvait considérer que tout être soumis au changement possède avec et dans son actualisation respective une dimension de potentialité, précisément la mutabilité comme telle<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 403.

<sup>250</sup> *Idem*, pp. 403-404.

En outre, il n'est pas question non plus de l'automouvement des êtres du point de vue téléologique qui suppose un éternel retour des divers programmes d'être au sein d'un univers achevé. Dans cette perspective, les individus et l'ensemble des êtres vivants sont mutables, et « leur potentialité est ouverte au nouveau qui jamais ne fut ». Mais une fois de plus le « ne-pas-encore-être », qui fait l'objet de la critique de Bloch par Jonas, ne veut nullement dire l'ouverture au *nouveau comme tel* et son actualisation comme but en soi<sup>251</sup>. Enfin H. Jonas refuse que le fameux propos soit appréhendé dans le sens heideggerien de la « futuribilité » : « La faculté, en effet ontologique de l'homme, consistant à vivre en direction de l'avenir (Heidegger) sans que celui-ci ait pour autant besoin d'être un but qui rabaisse le passé – »<sup>252</sup>.

En somme, le « ne-pas-encore-être » de Ernst Bloch est perçu par H. Jonas comme la révolution négatrice-innovatrice. Tant que le « S » n'est pas encore « P », il n'est pas encore lui-même, c'est là la teneur du « pas-encore ». Il y a là une téléologie secrète qui traduit le fait que S vive le désir interne de la réalisation de soi. H. Jonas en parle en terme de « tendance-latence » comme son soubassement ontologique. Jonas pense plutôt que l'homme authentique existe toujours, avec toute la positivité et la négativité de ce qui le constitue. C'est en partant de cet homme qu'il faut esquisser les espoirs mais aussi les peurs relatives à son avenir. Aucune période de l'histoire n'est à comprendre comme la préhistoire de l'homme :

« Il est (...) plus important de comprendre que chaque présent de l'homme est sa propre fin, et qu'il l'était dans n'importe quel passé (...). Tout est « transition » à la lumière de l'après, maintes choses sont « l'accomplissement » à la lumière de l'avant, maintes choses sont aussi l'empêchement, mais rien n'est le simple pré-apparaître de l'authentique seulement à venir »<sup>253</sup>.

H. Jonas rejette tout déterminisme historique dans la mesure où, une histoire se déroulant d'après une stricte nécessité, enlèverait à l'homme toute responsabilité. Vue dans ce sens, la critique de l'utopie est en même temps un

---

<sup>251</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 405.

<sup>252</sup> *Idem.*, p. 406.

<sup>253</sup> *Id.*, p. 416.

plaidoyer pour la responsabilité. Faut-il rappeler ici que l'originalité du "*principe responsabilité*" aura consisté à montrer comment la réflexion éthique contemporaine se voit obligée de dépasser les conceptions éthiques traditionnelles, très souvent tournées vers le bonheur et la vertu, et par conséquent inadaptées et inactuelles pour faire face à la puissance irréversible de la technique qui menace la survie même de l'homme sur la terre. Ernst Bloch qui, selon H. Jonas, ne se gêne pas pour en appeler au « rêve éveillé de la vie parfaite », ne peut être qu'aux antipodes de l'entreprise de l'auteur de *Le Principe responsabilité* qui, soutient que « la restriction beaucoup plus que la croissance devra devenir le mot d'ordre et celui-ci sera encore plus difficile aux prêcheurs d'utopie qu'aux pragmatiques qui ne sont pas liés par une idéologie »<sup>254</sup>.

Nous abordons ainsi un autre aspect du problème concernant la critique jonassienne de l'utopie pour le fondement de notre problématique : le problème du loisir, c'est-à-dire celui de son remplissage par un contenu digne de l'homme, et dans lequel est censé s'accomplissement le sens humain de l'utopie, ainsi qu'Ernst Bloch a pu le formuler sans détours. H. Jonas peut relever que Marx lui-même, plus sobre dans son expression, donne verbalement à son successeur, quant au fond des choses, toutes les raisons d'une compréhension messianique de sa doctrine »<sup>255</sup>. Pour obtenir des renseignements sur l'œuvre de Marx, H. Jonas estime qu'on pourrait même se contenter de s'adresser à E. Bloch qu'il considère comme le prophète éloquent de celui-ci. H. Jonas discute du danger que peut comporter l'utopie par la célébration de l'idéal du loisir actif. L'utopie se rapporte ici, dans un premier temps, à l'idée d'abondance matérielle permettant de satisfaire les besoins de tous ; et dans un second temps, à celle de la facilité de s'approprier cette abondance. Le loisir suppose l'aisance au nom de la libération de la servitude du travail pour le service des désirs. L'abondance doit être de ce fait facilement accessible grâce au développement fulgurant de la technologie. Dans cette optique, H. Jonas illustre le point de vue soutenu par E. Bloch :

« La disponibilité de l'abondance et l'aisance d'en disposer, la *technique* encore plus poussée peut les susciter, en radicalisant ce

---

<sup>254</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 306.

<sup>255</sup> *Idem*, p. 371.

qui en de nombreux endroits se fait déjà ou a déjà commencé : la première chose grâce à « la reconstruction de la nature » ou de la « planète terre », qui contraint l'avarice antérieure de la nature terrestre à livrer ses trésors ou qui complète ses trésors insuffisants par des trésors artificiels »<sup>256</sup>.

Contraindre la Nature à libérer ses trésors, dispensés jusqu'ici seulement chichement, et libérer l'effort humain par l'apport aux machines constitue aux yeux de H. Jonas un aspect utopique qui comporte un caractère doublement inépuisable : celui de la technique humaine et celui de la nature qui lui répond. Les propos de Bloch ne manquent pas de clarté par rapport à la requête de surexploitation du milieu naturel qui, de plus en plus aujourd'hui, se révèle comme un véritable problème de survie des être vivants :

« 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 (...) sans pareille, 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. L'époque d'une surnaturation de la nature est donnée serait alors échue... »<sup>257</sup>

Pour Ernst Bloch il est nécessaire de transformer la force du travail humain, devenue caduque, au profit de celle des instruments de la technologie. Cela reflète l'idéal d'une force de travail libérée de tout assujettissement externe, qui ne répond exclusivement qu'aux besoins « authentiques », les « seuls vrais » et les seuls « dignes de l'homme ». En cela H. Jonas objecte et souligne d'un point de vue éthique que :

« Le paradoxe que Bloch ne voit pas est que c'est justement la nature non changée par l'homme et non exploitée, la nature « sauvage » qui est la nature « humaine », à savoir celle qui parle à l'homme et que celle qui lui est totalement soumise est la nature « inhumaine » tout court »<sup>258</sup>.

Ce que H. Jonas considère comme une vérité toute simple et digne de considération, c'est plutôt l'idée 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.

---

<sup>256</sup> *Id.*, p.348.

<sup>257</sup> E. Bloch, *Le Principe Espérance*, Tome II, Paris, Gallimard, 1982, p. 541.

<sup>258</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p 400.

Vouloir transformer l'homme par rapport à cette réalité profonde c'est vouloir l'abolir totalement avec le caractère insondable de sa liberté. H. Jonas accuse la conception utopique de présupposer une erreur anthropologique, une erreur de la conception de l'essence de l'homme. Aussi devons-nous craindre plutôt qu'à l'avenir, l'homme utopique ne substitue en lieu et place de l'image naturelle de l'être humain, « un homoncule de la futurologie technologique-sociale ». H. Jonas pense que l'avenir est incertain et sans but dans le sens d'absence de normes extérieures à l'homme indiquant un objectif à atteindre ou à réaliser :

« Chaque « pas encore » qui peut être effectivement latent dans ce qui fut (sur lequel ce qui fut ne peut lui-même *rien* nous dire) se manifestera comme surprise au moment de la survenue de ce qui fut projeté – et rien ne garantit que ce sera toujours une surprise agréable ; mais celle-ci ne rapproche pas le sujet de « son » prédicat, et son contraire pas davantage (au contraire l'une et l'autre en procédent) : aucune n'incarne téléologiquement une fin préétablie de sa nature »<sup>259</sup>.

Œuvrer pour l'avenir reste une entreprise incertaine. H. Jonas demande de ce fait de nous y projeter avec l'image de l'homme dont avons connaissance comme référence. Le passé, à l'endroit duquel Ernst Bloch prône une négation-révolution, constitue aux yeux de Jonas la source du savoir pour une planification des actions humaines. Son éthique est orientée fondamentalement vers l'idée d'humanité et l'homme demeure le lieu de toute normativité possible. Contre Ernst Bloch, H. Jonas envisage de substituer à l'espérance la responsabilité. Il confronte les perspectives de l'utopie aux nécessités du monde physique. De ses vœux de promotion d'une éthique environnementale, l'auteur de *Le Principe responsabilité* laisse comprendre que le plus important aujourd'hui est de pouvoir déterminer les limites dans la nature des choses, et de voir conséquemment dans quelle mesure nous nous approchons de ces limites.

En somme, H. Jonas explique que Ernst Bloch disqualifie la peur pour la raison qu'elle serait une conséquence de « l'incapacité d'avoir des rêves dirigés en avant ». La peur ne met pas aux aguets de choses qui doivent venir. La peur serait ainsi une antifin dans le sens où Sartre considérerait que la peur en particulier, est un état d'esprit qui supprime l'homme ; par conséquent

---

<sup>259</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 413.

subjectivement et surtout objectivement, le contraire vaut pour l'espérance : elle réanime<sup>260</sup>. Nous verrons par la suite que la peur dont parle H. Jonas n'est pas de cette nature-là. Ce qui préoccupe H. Jonas, c'est la prise en compte de la complexité des paramètres liés au progrès, afin d'anticiper les seuils critiques dans le registre des conséquences éventuelles. Il dénonce alors chez Ernst Bloch une certaine forme idéologique du progrès. C'est la circonspection qui va être le mot d'ordre de H. Jonas au détriment de l'excès. Il ne faut plus que la relation que les humains nouent avec la Nature soit guidée par des objectifs d'épanchement ou de croissance. Il s'agit désormais d'un progrès « avec précaution » dont la principale exigence reste la modération.

---

<sup>260</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 422.

## Conclusion de la première partie

Cette première partie a été largement centrée sur la question des fondements de la pensée de H. Jonas. Le besoin de comprendre les mobiles de la transformation de l'agir humain, par rapport à la domination des hommes sur la Nature, nous a montré en une approche ontologique que le rapport à la Nature n'est plus de l'ordre de la contemplation de l'Être ou de la connaissance de l'ordre intemporel des choses comme l'avaient développé Platon, Aristote, etc. Une inversion de la conception ontologique de la Nature dans le parcours de l'histoire, a précisément fait que celle-ci soit de plus en plus contrainte d'emprunter ses propres manières de procéder pour se livrer totalement à l'utilisation pratique de l'homme. La Nature ne semble plus prendre part à son aspiration intérieure, depuis l'avènement des sciences modernes.

H. Jonas, pour qui la Nature est considérée comme la condition de la survie de l'homme et un des éléments de sa propre complétude, redoute que les conséquences imprévisibles d'une Nature totalement assujettie au pouvoir des hommes ne s'avèrent catastrophiques pour le devenir de l'humanité. Aussi peut-il faire état d'une sorte de destin commun entre l'homme et la Nature qui veut que l'intégrité de cette dernière constitue pour nous une valeur que nous devons préserver. On dira alors au sujet de la crise environnementale, qu'il est moins question du traitement de la Nature pour la Nature que de la gestion de nos propres entreprises et conduites, tant individuelles que collectives, à l'égard des ressources vitales puisées dans le milieu naturel. La préoccupation consiste à préserver la Nature de sa vulnérabilité et l'existence de l'humanité par corollaire. H. Jonas a été amené de ce fait à fonder théoriquement l'éthique environnementale sur une conception finaliste de la Nature.

Les trois chapitres qui composent cette première partie exploitent le sens de cette finitude comme celle de l'homme ontologiquement contenue dans la

finitude du vivant totalisé. Autrement dit, la finitude de la Nature finit par se poser comme la finitude de l'homme. Cela est à comprendre dans le sens d'une ontologie de la commune mesure entre l'homme et le monde, c'est-à-dire qu'il n'y a pas rupture entre l'humain et le naturel. L'homme reçoit de la Nature ce qui le constitue comme « être » tout en étant le lieu d'accomplissement des fins propres à cette dernière. L'ambition permanente de H. Jonas fut alors celle de combattre le dualisme :

« L'homme doit désormais apprendre à ne plus se considérer comme métaphysiquement séparé du reste du vivant. Détrôné de sa position de supériorité, il demeure cependant le seul être connu de nous capable de se penser lui-même et de penser le monde extérieur, lequel reçoit en retour sa part de la dignité jadis réservée à l'humain. Cette dignité-là est l'apanage de la totalité de l'être, et c'est envers cette totalité que l'homme est responsable – responsable de tout ce qui sort de la boîte de Pandore de sa technologie »<sup>261</sup>.

Cela dit, le fait que l'homme réalise métaphysiquement qu'il partage son destin avec l'ensemble des vivants ou avec la totalité des existants et le fait que son sens relationnel y est déterminant, impliquent en lui une dimension éthique de la responsabilité valable non seulement pour prévenir les conséquences de ses actions, mais aussi pour préserver l'avenir de tout ce dont il est responsable. Cet aperçu général du problème du lien entre l'homme et son monde conduira H. Jonas à proposer « l'heuristique de la peur » comme un moyen efficace de clarification des enjeux situés entre la destruction de la Nature par l'homme et la destruction de l'humanité par la Nature.

Cette première partie, supposée dévoiler le fondement des questions abordées par H. Jonas dans le cadre de l'éthique du milieu naturel, revêt un caractère à prédominance ontologique, car :

« L'ontologie comme fondement de l'éthique fut le principe originel de la philosophie. Leur divorce, qui est le divorce des domaines « objectif » et « subjectif », est la destinée moderne. Leur réunion ne peut être effectuée, si elle le peut jamais, qu'à partir de la fin « objective », c'est-à-dire à travers une révision de l'idée de nature. Et c'est la nature en devenir plutôt qu'immuable qui pourrait tenir une telle promesse. »<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 18.

<sup>262</sup> H. Jonas, *Le phénomène de la vie, Vers une biologie philosophique*, op. cit., p. 282.

Pour suivre précisément la construction de l'ensemble des thèses soutenues par H. Jonas, nous avons tenté de mettre en relief les échanges à partir desquels ce philosophe contemporain a pu confronter ses idées avec celles de quelques figures emblématiques de l'histoire de la philosophie. Il s'est agi pour nous de considérer aussi bien les divergences de vue, les compléments d'analyses, le cas échéant, ou simplement les critiques qui se sont avérées fondamentales dans l'inspiration qui a conduit au développement de la pensée de H. Jonas pour l'éthique du milieu naturel.

C'est ainsi qu'il a été question essentiellement de la réhabilitation du finalisme naturel et de la critique du dualisme dans ses diverses formes : Dieu et monde, homme et monde, matière et esprit, connaissable et inconnaissable. La formulation de nouveaux impératifs catégoriques, axés sur l'idée ontologique de l'humanité, a tout aussi bien constitué un point essentiel de cette première partie, car l'éthique de la responsabilité pour les générations futures que nous analyserons dans la partie qui va suivre, se fonde sur une métaphysique qui requiert justement la préservation de l'être humain et de ses valeurs comme un impératif ontologique.



*Deuxième partie*

***PEUR ET RESPONSABILITE  
POUR UNE ETHIQUE NOUVELLE  
CHEZ HANS JONAS***

« Compte tenu de la puissance colossale de notre technique (...), il devient d'une aveuglante clarté que la prévention est la principale mission de la responsabilité (...). Nous sommes devenus extrêmement dangereux pour nous-mêmes et ce grâce aux réalisations les dignes que nous avons accomplies pour assurer la domination de l'homme sur les choses » (H. Jonas, Une éthique pour la nature, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 138-140).

## Introduction de la deuxième partie

La peur et la responsabilité restent, d'un point de vue courant, deux termes suffisamment connus. Tout simplement parce que l'une et l'autre renvoient à des significations qui se prêtent aux expériences humaines diversement vécues au quotidien et parfois de façon très banale. On est en droit de penser par exemple, pour ce qui concerne la peur, que l'enfant qui crie dès sa naissance en vit déjà l'expérience comme une réalité existentielle propre au monde qui l'accueille. Mieux, avec la peur de la souffrance, celle de l'insuffisance, de l'incompétence, avec la peur de déplaire, d'échouer ou simplement la peur pour tout ce qui nous paraît absurde, il y a lieu de reconnaître que la peur est existentiellement humaine. Mais il convient de procéder à un discernement par une analyse minutieuse des conditions et des circonstances qui donnent lieu à la peur. Le plus important étant aujourd'hui de pouvoir appréhender qu'une certaine peur peut être indispensable à la survie des hommes : « Dans la vie de l'homme, la peur n'est pas une nouveauté. Depuis ses débuts, l'humanité la connaît ; elle se classerait en très bonne position dans toutes les listes des caractéristiques les plus manifestes de l'humanité »<sup>263</sup>.

Il en est relativement de même, semble-t-il, pour ce qui concerne la notion de responsabilité : *a priori* il n'y a rien à dire ni à écrire à son propos, que chacun ne sache en son for intérieur. En effet, que ce soit du côté des éducateurs qui cherchent à responsabiliser déjà le jeune enfant, ou chez le politicien qui enjolive son discours du précieux mot de « responsabilité » en dénommant plutôt ses pairs en terme d'« irresponsables » ; que ce soit encore dans les entreprises dont l'efficacité peut reposer sur une éthique de la responsabilité, ou chez les spécialistes du droit qui répertorient les différents types de responsabilité civile et pénale, en passant par les scientifiques qui s'exhortent mutuellement à être de

---

<sup>263</sup> Zygmunt Bauman, *La vie en miettes*, Rodex, Le Rouergue/Chambon, 2003, p.64.

plus en plus responsables : la responsabilité paraît sur toutes les lèvres comme sous toutes les plumes, dira Christian Boissinot<sup>264</sup>.

Cependant, la connaissance a priori ou la fréquence d'utilisation des mots peur et responsabilité pourrait être en proportion inverse de leur compréhension profonde. Autrement dit, toute appréhension évidente ou communément partagée au sujet de la peur et de la responsabilité pourrait s'évanouir lorsqu'on se propose véritablement de marquer celle-ci du sceau de la raison. C'est dire précisément qu'au moyen d'une étude analytique et critique renouvelée des notions de peur et de responsabilité, on peut toujours parvenir à une diversité de significations, au point que l'on se réinterroge finalement sur la validité du contenu de la connaissance que l'on croyait posséder préalablement.

De ce fait, nous ne pouvions pas manquer de parodier Saint Augustin<sup>265</sup> dans son interrogation sur la réalité du temps. Aussi demanderons-nous, dans le contexte qui est le nôtre : qu'est-ce que la peur, qu'est-ce que la responsabilité ? Si personne ne nous le demande, peut-on dire, nous le savons. Mais si on nous le demande et que nous voulions l'expliquer, nous ne le savons plus... Par conséquent, il est à relever a priori qu'une forte ambiguïté peut rendre fréquemment inintelligible le rapport que nous établissons, précisément dans cette seconde partie, entre la peur et la responsabilité, d'une part, et l'aspect heuristique de la peur dans l'élaboration jonassienne d'une éthique nouvelle, d'autre part.

En effet, d'un point de vue moral, la responsabilité se rapporte à une capacité subjective, devant laquelle le sujet se place dans un rapport qu'il entretient avec lui-même, pour la visée pratique des actions bonnes. Ce n'est

---

<sup>264</sup> Christian Boissinot, *Les aventures philosophiques contemporaines de la responsabilité*, Ottawa, Bibliothèque nationale du Canada, 2001. Dans sa thèse de doctorat soutenue à l'université Laval en 1999, l'auteur dégage deux idées sur la nouvelle responsabilité qui sont en correspondance avec celles que nous envisageons d'illustrer chez Hans Jonas. A savoir d'une part, qu'une certaine conscience philosophique et scientifique souveraine en est venue historiquement à négliger autrui et à effriter le tissu social. Alors que l'individu est d'abord fondamentalement responsable de l'autre que lui. D'autre part, que les mutations récentes de l'agir humain rendent difficile, bien que nécessaire, l'expression concrète de cette responsabilité.

<sup>265</sup> *Les Confessions*, Paris, Garnier Frères Flammarion, 1964, Livre onzième, p. 264.

certainement pas la peur qu'il lui faut avoir pour réunir les forces émotionnelles nécessaires pour paraître vertueux. On sait bien de la peur l'aptitude à entraver l'engagement ou à paralyser l'action et le jugement. Cette caractéristique a d'ailleurs valu à la peur une réprobation de la part de l'éthique traditionnelle au profit du courage.

Toutefois, si le mot responsabilité paraît incompatible avec celui de peur dans ses conceptions ordinaires ou encore dans la perspective de l'éthique traditionnelle, cela ne semble pas être le cas dans l'éthique nouvelle préconisée par H. Jonas. Pour constituer celle-ci, essentiellement autour de l'interdépendance des êtres vivants avec leur milieu naturel, Jonas s'est trouvé fondamentalement inspiré par l'idée selon laquelle, « être un humain » signifie autrement être à la fois maître et sujet du milieu naturel. Cela voudrait dire que l'esprit d'invention et de transformation qui sous-tend les « capacités humaines » demeure certes indéfectible en soi, mais qu'il est contenu dans une enveloppe manifestement éphémère.

On devrait alors comprendre que le seul fait d'être humain suppose qu'on est apte à de multiples possibilités, mais que celles-ci ne sont pas toutes réalisables, ou plutôt qu'il n'est pas toujours opportun pour l'homme de réaliser tout ce qui est en son pouvoir. Il y a un certain degré du réel qu'il vaudrait mieux ne pas transcender. Le pouvoir « d'accomplir » doit aller de pair chez les humains avec l'appréhension de l'incapacité à pouvoir faire certaines choses, et surtout avoir conscience de cette incapacité. Autrement dit : « être humain signifie aussi vivre la peur »<sup>266</sup>. Nous décelons dans ce dernier propos une sorte d'inhérence qui confère à la peur une valeur existentielle dont il importe de préciser le sens et surtout d'apprécier la pertinence. D'où la question initiale, de cette seconde partie de notre étude, à savoir : de quel genre de peur s'agit-il ?

Cette question fondamentale, déjà mentionnée plus haut, n'est pas sans susciter d'autres reformulations: la peur reste-elle vraiment une attitude

---

<sup>266</sup> Zygmunt Bauman, *La vie en miettes*, op. cit., p.65.

raisonnable à adopter dans l'urgence de ce temps de crise en milieu naturel, comme la préconise H. Jonas ? Le cas échéant, comment cette peur jonassienne se concilie-t-elle concrètement avec la raison, au point d'en constituer un facteur de clairvoyance pour le sens de la responsabilité et la conception d'une éthique nouvelle ?

Par ailleurs, la responsabilité dont il est question chez H. Jonas semble bien être, pour l'essentiel, celle qui enjoint au sujet la justesse de son action dans l'ambivalence interne de l'agir technique. Dès lors, l'éthique de la responsabilité peut-elle suffisamment permettre, dans le milieu terrestre des acteurs humains, des prescriptions positives qui fassent sérieusement obstacle à l'aspect surdimensionné de la technologie contemporaine ?

Ces différentes interrogations nous engagent à l'examen de ce qu'on peut considérer chez H. Jonas comme « le cercle vicieux de l'heuristique de la peur ». H. Jonas fait recours à « l'heuristique de la peur » pour introduire une attitude responsable dans notre monde de la « macrotechnique ». Il n'a donc pas été question pour lui, et il ne le sera nullement pour nous ici, d'une opposition entre la responsabilité et la réalité technologique. Mais il s'agit plutôt d'une interrogation qui interpelle les consciences, sur l'ébranlement du sens de la responsabilité individuelle et collective, dans une société de type technoscientifique.

## *Chapitre premier :*

# **L'HEURISTIQUE DE LA PEUR**

La peur joue un grand rôle dans la pensée que H. Jonas fonde dans la perspective d'une éthique nouvelle. Il estime en effet qu'au delà de la peur qui se rattache à soi et s'entretient dans l'impuissance et la compromission - la peur égoïste -, il y a une peur positive, celle qui s'articule dans une approche éthique par la connaissance puis l'évaluation de la menace, la prudence dans la manœuvre ou simplement le recul judicieux devant l'horreur.

Ainsi, dans le contexte des rapports que les humains entretiennent avec leur milieu naturel, il va s'agir de cette peur qui attire l'attention, illumine les esprits et aide à clarifier les pensées. Tout simplement parce qu'elle resitue à juste titre l'imagination dans l'optique d'un mal apocalyptique possible pour l'humanité. Et cela à partir des réalités vécues et des faits déjà expérimentés. Jean-Pierre Dupuy rapporte en ce sens ces propos de Marcel Proust qui :

« Pour se représenter une situation inconnue l'imagination emprunte des éléments connus et à cause de cela ne se la représente pas. Mais la sensibilité, même la plus physique, reçoit comme le sillon de la foudre, la signature originale et longtemps indélébile de l'événement nouveau. ».<sup>267</sup>

Pour que ce ne soit pas l'indésirable ou l'inacceptable qui se présente dans l'événement nouveau, il est nécessaire que le futur fasse souci à travers la peur : l'heuristique de la peur pour mieux dire. Le recours à la peur dans une telle perspective indique une certaine façon de se tenir face au monde, et vise la rectitude des actes humains depuis leur gestation, même dans l'imaginaire. Une telle peur n'est donc pas celle qui nous pousserait à nous laisser dominer par elle, mais plutôt celle qui invite à l'explorer pour comprendre logiquement les causes profondes qui la sous-tendent, afin de pouvoir nous aider à aborder les différentes textures de la condition humaine.

---

<sup>267</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002, p. 9.

C'est de là qu'on peut voir H. Jonas proposer la peur en tentant de la cerner, non seulement comme un sentiment de perspicacité pour l'homme, mais surtout comme un moyen d'approche méthodique qui engage l'action humaine selon un certain ordre de raisonnement. Cette peur, dont nous ne manquerons pas, avec H. Jonas, de souligner les avantages, se distingue assurément de la peur des simples fantômes, celle qui tue l'initiative ou inhibe l'action. C'est bien au contraire, dira H. Jonas, une peur de l'anticipation de la menace, dont les premières lueurs nous viennent du futur, tandis que son aurore se dessine par l'ampleur planétaire de ses enjeux pour l'humanité.

Avec l'une des formulations qui articulent ce qui constitue pour lui le principe responsabilité, à savoir : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité d'une telle vie », – déjà évoqué plus haut –, H. Jonas exprime une des valeurs de référence destinée à développer une stratégie de survie : le principe de précaution au nom du respect de la vie.

## **II. 1. 1. La peur comme fondement ontologique de toute attitude de précaution et de prévention**

Si l'on se résout au plus simple et considère la précaution et la prévention comme un ensemble de mesures de mise en garde contre un péril, une menace, une embûche, bref, une situation fâcheuse que l'on voudrait empêcher de se produire, le plus simple consiste en revanche dans le devoir de comprendre les raisons pour lesquelles les humains sont souvent enclins à éviter les risques. La vie humaine est sans doute ponctuée de risques mais la nécessité de les gérer se pose tout aussi bien à chaque individu comme une donnée existentielle fondamentale.

Les humains n'osent pas prendre certains risques. Ils s'activent à réfléchir afin d'éviter le maximum de risques dans des situations incertaines. Faut-il

croire que la peur les dispose naturellement à la précaution ? Sans doute, car, si le risque correspond à une probabilité calculée sur la base d'un certain nombre de dommages passés, la précaution se rapporte, elle, à la notion éminemment subjective de simples menaces. La peur peut être considérée à juste titre comme cette émotion qui fait accéder l'esprit à une sorte de connaissance intuitive, lui permettant par précaution d'appréhender directement les insupportables conséquences des réalités temporelles.

Nous évoquons là le problème central posé par *Le Principe responsabilité*, à propos de son articulation d'une métaphysique rationnelle de l'être et d'une éthique originale de la responsabilité envers les générations futures. Nous reviendrons sur cet aspect du fondement métaphysique du « devoir être » dans le développement consacré par la suite à la responsabilité prospective. Aussi faut-il admettre qu'avec l'avènement de nouveaux risques, de plus en plus imprévisibles et non quantifiables, mais potentiellement catastrophiques, le « principe de précaution » a été universellement reconnu comme principe intérieur - dans la définition d'un nouveau type de rapport entre les hommes et leur environnement naturel - au « Sommet de la Terre » tenu à Rio au Brésil en juin 1992.

Du moins pour la précision des termes, la démarche de précaution n'est pas à confondre avec celle de prévention, leur distinction est d'ailleurs très importante pour éviter par la suite l'assimilation assez courante entre précaution et abstention. Suivant les analyses de Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, la précaution, tout comme la prévention s'opère dans le cadre de toute situation d'incertitude dont les risques majeurs restent potentiels.

Cependant, la mesure de précaution ne sera valable que durant la période où les risques encourus manquent de précision quant à leur nocivité, c'est-à-dire qu'ils restent non avérés par démonstration scientifico-technique. Le cas contraire supposerait que c'est la prévention qui tient lieu et place :

« Une fois le risque avéré, c'est-à-dire connu dans ses manifestations et expliqué, les décisions ultérieures relèvent de la prévention. Cela ne veut pas dire que toute incertitude a disparu et que toutes les preuves sont apportées. Mais les interrogations sont

considérablement réduites et l'efficacité des mesures est mise à l'épreuve »<sup>268</sup>.

La définition que ces derniers auteurs donnent à la notion de *risque avéré* aide suffisamment à distinguer précaution et prévention à partir de cet aspect qui porte sur l'identification des préjudices possibles :

« Le terme *risque avéré* indique qu'une situation dommageable et ses causes sont identifiées, soit par l'observation (catastrophe technologique ou naturelle, dégradation d'un milieu, ensemble d'enregistrements cliniques, situation épidémique), soit par une modélisation probabiliste (corrélation entre grande vitesse et accident de la route, entre consommation du tabac et cancer pulmonaire, accident de fonctionnement des centrales nucléaires) ».<sup>269</sup>

On peut alors comprendre que la prévention se rapporte à la notion de risques avérés, et la précaution en revanche à celle de risques potentiels. L'idée de précaution qui avait donc été formalisée d'abord, d'un point de vue juridique, en Allemagne, à en croire les trois auteurs précités, à propos de la loi<sup>270</sup> sur les produits chimiques, puis son extension à l'environnement en 1976, a été théorisée dans la pensée philosophique par la suite avec la publication en 1979 de *Le principe responsabilité*. S'inspirant largement de ce qu'il entendait déjà par éthique de la responsabilité, H. Jonas évoque dans cet ouvrage la grande filiation ou la connexité de nos connaissances aux possibilités de destruction du monde.

Il va de ce fait réfléchir à la nécessité d'élaborer des méthodes pratiques d'action à valeur de principes, sur la base desquelles les humains seront conviés à un consentement délibéré d'autolimitation dans les faits et gestes ainsi que dans les choix des connaissances à opérer, afin que ceux-ci s'inscrivent fondamentalement dans une attitude qui aide à pouvoir gérer les nouveaux risques qui « suscitent nos craintes et nos angoisses sous le nom de réchauffement climatique, catastrophe de l'environnement, maladie de la vache

---

<sup>268</sup> *Agir dans un monde incertain*, Paris, Seuil, 2001, p. 271.

<sup>269</sup> *Idem*, p. 269.

<sup>270</sup> REACH, Règlement européen adopté en décembre 2006, vise l'enregistrement de 30 000 substances chimiques utilisées dans l'industrie et les produits de consommation courante. [www.novethic.fr/le-glossaire](http://www.novethic.fr/le-glossaire)

folle, risque de l'alimentation industrielle, scandales de la transfusion sanguine, etc. »<sup>271</sup> .

C'est par-dessus tout dans cette optique que le principe de précaution se positionne de façon sous-jacente dans l'esprit humain comme une stratégie qui vise à prendre en compte les incertitudes scientifico-techniques dans l'évaluation et la gestion des risques. La précaution dénote alors une attitude de sagesse dans l'action face à la perplexité devant laquelle il faut pourtant agir favorablement pour la protection de la santé humaine et de l'environnement contre le danger possible de dommages très graves.

Par l'articulation du sous-titre que nous développons, Hans Jonas passe comme l'un des pères fondateurs de la « précaution ». Nous tenons donc à illustrer *l'heuristique de la peur* comme un facteur prudentiel qui nous aide à décomposer les situations complexes dans lesquelles nous plonge l'action. Notre hypothèse d'analyse consiste à soutenir que la peur constitue un stimulus sensoriel dont l'impact implique dignement une certaine prise de conscience chez les humains. Une prise de conscience qui supposerait en fait une compréhension lucide du sens de ce qui nous fait peur. Autrement dit, ce qui s'observe dans notre champ de perception et qui fait que la peur s'empare de nous, finit par aiguïser en même temps une attention qui fait appel à une réaction de précaution dont la dimension rationnelle ne saurait être démentie. Car, bien que l'attitude de précaution trouve un fondement dans la peur, pendant que celle-ci désigne une sensation émotive, ce qui est intéressant c'est que la peur fait réagir consciemment les humains devant la douleur, l'altération de leur santé, et à l'extrême, devant la mort. Ce point de vue trouve l'assentiment de H. Jonas lorsqu'il exploite la même logique pour dire « que le sens – se – définit au préalable (...) comme ce qui se laisse vérifier, au bout du compte, par des données sensibles, le domaine du sens étant assimilé au « connaissable » ».<sup>272</sup> Aussi faut-il admettre la possibilité de partir de la peur, considérée comme attitude se

---

<sup>271</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible devient certain*, Paris, Seuil, 2002, p. 52.

<sup>272</sup> Hans, Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, p. 9.

rapportant à nos champs de perception subjectifs et spéculatifs, pour adopter une méthode de prévention sur la base d'une démarche rationnelle.

Car les motifs de préoccupation qui rendent nécessaire l'attitude de précaution constituent, dans toute la structure de l'être humain, les mêmes motifs sans lesquels celui-ci ne saurait envisager de solutions raisonnables face aux épreuves. C'est-à-dire que la réponse aux risques ne signifie pas autre chose que la réponse aux dangers éventuels. Dès lors, toute peur déclenchée peut développer en soi deux attitudes : celle de l'identification et celle de la réponse aux risques réels et virtuels encourus. Il existe en fait chez l'être humain cette faculté d'établir une relation proportionnée entre le ressenti et la réaction qu'il suscite.

La réaction qui fait suite à la peur est donc susceptible de s'acclimater à la gravité et à la probabilité du risque encouru et identifié. La déclaration finale du « Sommet de la Terre » à Rio de Janeiro fait d'ailleurs mention de l'intérêt à réagir opportunément dès lors qu'une grande frayeur peut être ressentie: « En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives, visant à prévenir la dégradation de l'environnement... ». Mieux encore, avec l'article cinq (5) de la « Charte de l'environnement », il est affirmé pour plus de clarté que :

« Lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veillent, par application du principe de précaution et dans leurs domaines d'attributions, à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage ».

La démonstration scientifique ne sera donc pas nécessaire en tout état de cause pour toute activité humaine qui présage un risque grave en milieu naturel. La moindre incertitude qui empêche la démonstration suffit pour justifier l'application des mesures de précaution. Nous savons pertinemment que, quoi que nous fassions, nous restons dans notre milieu naturel et que l'avenir de

l'humanité va de pair avec son existence dans cet environnement au sein duquel cette double exigence reste indissociable.

Du point de vue juridique, on comprend à la suite de ces propos, que toute activité menée par les humains est présumée facteur de nuisance dans le milieu naturel. Par conséquent, elle reste sujette à prohibition tant que l'on ne démontre pas qu'elle est sans risques graves. Vu sous cet angle, le principe de précaution suscite de vives controverses en ce sens qu'il comporte en son application une logique potentiellement destructrice de libertés. Nous en discuterons par la suite.

Selon les sciences expérimentales, la peur se déclenche et se manifeste par des réactions physiques de mobilisation lorsque l'organisme perçoit un danger. C'est en réalité une série de réactions provoquées par les glandes surrénales qui augmentent leur production d'adrénaline. Celle-ci provoque à son tour l'accélération des battements du cœur, l'augmentation de l'acuité mentale ou encore la décomposition des graisses dans l'organisme pour plus d'alimentation énergétique...

Mais du point de vue de l'usage commun, la peur reste perçue comme une attitude devant un danger précis ou un événement jugé comme dangereux. Elle désigne de ce fait une émotion d'anticipation puisqu'elle informe l'organisme d'un danger potentiel. C'est dire que la peur n'est pas manifestement concomitante au danger qui la suscite, mais qu'elle précède toujours ce dernier, ne serait-ce que de quelques secondes. Autrement dit, ce n'est pas ce qui se produit dans l'immédiat qui représente véritablement le danger pour lequel la peur se déclenche, mais ce qui pourrait survenir dans un avenir plus ou moins rapproché. La peur joue alors le rôle d'un signal d'alarme dans notre environnement, capable d'attirer prioritairement l'attention sur ce qui se passe ici et maintenant. Ce premier temps n'étant en réalité que la première étape qui consiste à identifier spécifiquement la cause du « signal d'alarme ». La deuxième étape sera, elle, le moment qui conduit à la mise en œuvre des moyens physiques et intellectuels nécessaires pour répondre adéquatement au motif du signal.

Aussi faut-il relever que le danger qui peut en toute probabilité se produire, perd tout caractère fataliste par le simple fait que la peur nous prévient en mentionnant dans notre imagination la portée des conséquences à venir. Le cours des choses dans l'événement prédit pourrait ainsi être changé ou modifié grâce à la prudence. Bien que l'intensité des effets physiologiques de la peur ne soit mesurable dans certaine situation qu'une fois le péril écarté, c'est-à-dire au moment où l'attention se relâche, toujours est-il qu'une fois que la peur s'empare de nous – nous constatons par exemple que nous tremblons à cet instant précis – il y a réellement prise de conscience de l'ampleur du risque que nous venons de courir.

Ainsi, quelles que soient les différentes réactions que peut susciter la peur, physiquement manifeste ou physiologiquement ressentie, les informations qu'elle fournit interpellent *ipso facto* la conscience informée. De ce point de vue, la peur reste précieuse, voire indispensable à la vie des êtres vivants, dans la mesure où elle avertit de la présence possible d'un danger et prévient d'un risque éventuel encouru. Son impact nous offre alors, non seulement la possibilité de développer une force de caractère à la mesure des écueils, mais nous permet aussi et surtout de nous prémunir contre toute éventualité à partir d'une projection de vue rationnelle.

Tel est l'un des aspects de l'argumentation dont H. Jonas se sert pour donner du « tonus » à la notion de peur. Dans *Le Principe responsabilité*, l'auteur analyse le caractère préventif de la peur par rapport aux effets lointains de l'action technique. L'enjeu de la peur ici étant justement de procurer un certain savoir factuel de ces effets à venir. Avec l'image du signal d'alarme évoquée précédemment, il ressort que la peur fait vivre par anticipation des situations désagréables ou au pire des menaces avérées et conduit les acteurs concernés à la prudence. H. Jonas semble avoir appréhendé cette réalité des faits, nous le disions plus haut, au regard de la menace que la technique et l'industrie font

peser sur l'équilibre global dans le milieu naturel suite à une exploitation effrénée de celui-ci.

Dans le sens profond de son appel à la prudence, H. Jonas dénonce la marche renouvelée à laquelle la technologie moderne nous convie. Car, chaque fois que nous effectuons un pas de plus dans cette marche, nous nous portons inexorablement aux limites d'une situation dont la fin suppose qu'on aurait dangereusement compromis nos propres conditions de vie. Regardant la longue procédure de développement technologique, H. Jonas relève que tout agir technologique, bien entendu résolutoire par rapport aux besoins humains présentement exprimés, finit par engendrer d'autres besoins qui, non seulement, échappent aux prévisions de départ, mais encore s'imposent implacablement à la continuité du processus de développement :

«...les développements déclenchés à chaque fois par l'agir technologique afin de réaliser les buts à court terme ont tendance à se rendre autonomes, c'est-à-dire à acquérir leur propre dynamique contraignante (...). Ce qui a été commencé nous ôte l'initiative de l'agir et les faits accomplis que le commencement a créés s'accumulent pour devenir la loi de sa continuation »<sup>273</sup>.

La prudence consiste donc à veiller désormais à l'initiative de toute entreprise technologique à ce que celle-ci, parce qu'elle procède à grande échelle et ignore la lenteur et la patience – dira Jonas –, ne comprime point l'auto-réaction du milieu naturel et n'entrave pas notre propre liberté de pouvoir agir autrement. De ce fait, se constitue l'obligation humaine de prendre davantage en compte les possibilités de calamité fondées de manière suffisamment sérieuse par rapport à celles de confiance et d'espoir. Tel est le fond de la logique qui inspire la « prophétie de malheur » à laquelle H. Jonas accorde une prééminence dans les termes explicites de : « la priorité du mauvais pronostic sur le bon »<sup>274</sup>.

A tout point de vue, H. Jonas laisse entendre que si, dans les petites actions sans conséquences majeures, on peut se permettre « des coups manqués » alors que l'espoir reposait sur une quelconque réussite, cela ne reste pas du tout

---

<sup>273</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.* p. 75.

<sup>274</sup> *Idem.*, p. 73.

envisageable pour les actions dont les conséquences sont possiblement fatales, en raison surtout du fait que celles-ci seraient vraisemblablement irréversibles. Il vaut mieux alors se saisir de notre système d'alerte – ici en termes de peur – qui amène à chercher à les éviter à tout prix. Nous avons là une perspective qui peut à bon droit être qualifiée de catastrophiste, mais qui aurait sans doute de bonnes raisons de l'être.

La précaution impose à tout législateur de prendre les mesures effectives et proportionnées aux dommages prévisibles à tel ou tel type de norme. Mais, érigé en principe, d'un point de vue éthique, le principe de précaution doit être davantage apprécié, d'où la question suffisamment partagée de savoir en réalité s'il s'agit d'un principe d'action ou d'inaction, de rebondissement ou de désœuvrement ? Alors, sans méconnaître la grande faculté de la peur de pouvoir paralyser les intentions les plus audacieuses ou les initiatives les plus novatrices, ne feignons pas non plus de savoir qu'il s'agit de s'abstenir uniquement de certaines actions jugées potentiellement dangereuses.

Toute la difficulté réside dans le fait que c'est dans un monde foncièrement incertain qu'il faut agir. Essayons d'examiner de près certaines interprétations dans la diversité des critiques développées contre la notion de précaution. Avec H. Jonas, nous l'évoquions plus haut, c'est l'idée du risque maximal, c'est-à-dire la catastrophe de la destruction de l'humanité, qui ordonne le principe de précaution. Pour les détracteurs de H. Jonas, il y a là une attitude antimoderniste qui le fit passer pour un philosophe pré-moderne, distrait et ennemi de la technique. Or, il n'est pas question de déconseiller tel ou tel progrès technique mais, bien au contraire, de le promouvoir avec précaution, c'est-à-dire de procéder par calcul dans le but d'appréhender les limites du seuil de danger critique.

A l'appui à cette idée « catastrophiste », Jean-Pierre Dupuy, philosophe contemporain, relève lui aussi qu'« il est rationnel aujourd'hui d'être

catastrophiste dans le sens indiqué par le commandement de Jonas »<sup>275</sup>. Aussi, s'atteler à comprendre si la précaution est action ou abstention n'est à ses yeux qu'un vain débat. Il estime que la question est oiseuse et mérite à peine d'être posée. Il corrobore alors l'argument selon lequel la simple idée de mésaventure éventuelle justifie le fait que l'on retienne le scénario du pire, même si Dupuy, contrairement à H. Jonas, ne reconnaît pas à la technique une autonomie implacable en elle-même.

Ne bénéficiant point d'autonomie par essence, dira-t-il, la technique n'acquiert celle-ci que par l'ensemble des mécanismes mis en œuvre par les acteurs sociaux. Il parlera à ce propos de « la force mythopoiétique de l'imitation généralisée »<sup>276</sup>, c'est-à-dire que la technique n'est dotée de force destinale que grâce, principalement, aux mécanismes d'imitation, de reproduction qui, par rétroaction positive, produisent des effets d'accentuation, d'intensification, d'exacerbation....

De plus, si, avec H. Jonas, le principe de précaution trouve fondamentalement la raison de son édification dans l'impératif de survie, J.-P. Dupuy, semble revenir, lui, sur le manque de crédibilité même qui caractérise toute tragédie lorsqu'elle reste encore inscrite dans le probable. Pour ce dernier, le principe de précaution n'a pas pour souci immédiat la gestion de l'éventuel ou de l'hypothétique, mais son souci est avant tout celui de l'agir sur l'incrédulité. Il affirme qu'« on ne croit à l'éventualité de la catastrophe qu'une fois celle-ci advenue, telle est la donnée de base »<sup>277</sup>.

J.-P. Dupuy évoque là l'incapacité du *fléau pronostiqué* à mobiliser l'action. Le statut ontologique de *la catastrophe éventuelle* ne demeurant à ses yeux que le statut d'un *possible non réalisé*, un statut par conséquent peu influençable pour susciter de façon causale la croyance en sa vérité. Il semble, de ce fait, porté à

---

<sup>275</sup> Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, p. 93.

<sup>276</sup> *Idem*, pp.66-77.

<sup>277</sup> *Idem*, p. 169.

soutenir la thèse selon laquelle « Savoir n'est pas croire »<sup>278</sup>. Ainsi, à côté de la préoccupation de H. Jonas de pouvoir fonder la précaution sur la base de *l'impératif de la survie*, Dupuy préfère revenir, pour sa part, sur l'incrédulité attestée à l'endroit des catastrophes inéluctables, redonnant alors force à la question de savoir « comment *motiver* l'esprit à agir sur la base d'un jugement qui a été fondé ? ».

En menant cette réflexion par rapport à la notion de précaution, Dupuy estimait remédier à une difficulté que H. Jonas n'aurait pas prise en compte : celle de pouvoir fonder une motivation collective. Cette question que pose Dupuy, et qui n'est d'ailleurs pas sans rejoindre au fond celle que nous posons d'entrée de jeu, à savoir : « Dans quelle mesure l'esprit humain peut-il finir par se rendre compte de la nécessité d'abandonner son exubérance et sa volonté de puissance, maintenant que celle-ci devient insupportable à la Nature ? ». Cette question revalorise autrement le problème de la *faiblesse de la volonté* qui fait l'objet de tant d'apories dans tout projet qui engage l'existence intersubjective. Cet aspect du problème est effectivement fondamental dans l'analyse qui structure l'ensemble de notre problématique.

En somme, la peur, considérée ici comme une attitude ou une disposition, alimente la force ontologique instruisant l'humanité de la précaution. Elle trouve une implication forte en s'articulant sous la forme de principe éthique, et elle recommande que les actes, les conduites, les procédés, les impressions, les exploits, les records, bref les opérations humaines soient soumises à de nouveaux critères d'évaluation. La réalité étant que tout acte prend place dans un monde environnemental dont la caractéristique est d'être de plus en plus incertain. Dans l'investissement du principe de précaution, dira S. Lavelle, nous avons la vertu « d'engager une suspension de jugement et de la décision – une *epochè* auraient dit les sceptiques - dans un contexte d'incertitude due à l'ignorance de la gravité des effets de l'action et des niveaux d'acceptation du risque ».<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> *Id.*, p. 129.

<sup>279</sup> Sylvain Lavelle, *Science, Technologie et éthique. Conflit de rationalité et discussion démographique*, Paris, Ellipses, 2006, p. 153.

La peur constitue de ce fait la force sous-jacente qui nourrit le principe de précaution à la base comme un moteur sensible pour la connaissance scientifique. Comme une option aux solutions jugées trop risquées, la peur incite à explorer celles qui sont envisagées à partir de la prise en compte du risque maximal possible : celui de la destruction de l'humanité retenu en exemple par H. Jonas.

C'est finalement cette peur – raisonnable – qui s'empare du courageux et exige de celui-ci un affranchissement lucide de ses faiblesses ignobles, et qui lui inspire le principe de précaution notamment dans la réflexion sur le sens accordé à la finalité de nos actes, c'est-à-dire du point de vue éthique. Ce principe de précaution n'est pas à confondre avec ce qu'il convient d'appeler « le paradoxe de Madame Soleil », qui fait qu'une prédiction se révèle fautive parce qu'elle a été faite. En clair, si par exemple vous renoncez à sortir afin de ne pas conduire votre voiture parce qu'on vous a prédit un accident ce jour-là, la prédiction se révèle d'emblée fautive par le même fait que vous en avez tenu compte.

Le principe de précaution dans le sens qui nous intéresse ici est une pensée salvatrice, sans être transposable à la stricte précaution des laboratoires de recherche, eu égard à la dimension et la complexité des dangers qui menacent l'humanité pour sa pérennité. Le principe de précaution ordonne le raisonnement pratique sur la base d'une catastrophe délibérément hyperbolique : la peur pour les risques dont les conséquences seraient irréversibles. Il n'est donc pas tout à fait absurde de considérer l'apport de la peur comme levier de l'essor des connaissances scientifico-technologiques, puisqu'elle fait disposer l'esprit à l'ouverture des chemins non encore jalonnés.

Même si la peur en tant que telle n'a pas sa place dans les pratiques quotidiennes du montage techno-scientifique, elle constitue certainement un atout contre l'aspect sibyllin de la crise environnementale qui conduit à tant d'aporées. Car, la peur permet – pour l'image de l'avenir –, de mieux comprendre que l'impensable n'est pas forcément l'impossible et que l'idée de catastrophe

n'est pas tout à fait dénuée de rationalité. La peur ainsi pensée peut alors constituer l'élément de motivation à l'agir puisqu'elle fait le pont de l'adjonction de l'intuitif au cognitif, du psychologique à l'éthique, pour ne pas dire du sentimental à la réflexion d'ordre moral.

## **II. 1. 2. La peur comme sentiment et objet de devoir moral**

Autrefois interprétée comme signe de faiblesse, un sentiment que chacun peut ressentir comme une sorte de néant ou passion honteuse, un vide qui fait frémir, la peur devrait être estimée de nos jours, selon Jonas, comme un atout, une qualité que notre propre puissance nous recommande de mettre à l'honneur. Bien mieux, il s'agit précisément d'aborder désormais la peur comme un vecteur de sagesse. Pour cela, commençons par réexaminer le courage, qui est généralement, mais malencontreusement, considéré comme son opposé, en termes d'attitude vertueuse.

Le courage est incontestablement source de richesse dans les comportements qui régissent la vie communautaire. Car, l'exigence de vérité, le sens de l'effort, le dévouement, la loyauté et la solidarité..., sont autant de qualités qui ne tolèrent aucune attitude de fuite ni en avant ni en arrière dans une vie collective, si ce n'est le courage de faire face aux épreuves. Mais le regain de courage, chaque fois un peu plus, ne manque pourtant pas d'ambiguïtés. Une passion pour l'héroïsme peut s'avérer dangereuse à plus d'un titre. En réalité, pour peu qu'il soit mal exploité ou mal dirigé, le courage excessif peut engendrer toutes sortes d'effets pervers, et se dissiper dans d'inutiles prouesses.

Autrement dit, le courage, beaucoup plus que la peur, peut facilement prêter son concours à des actes non conformes au devoir moral, voire suicidaires – à l'instar du terrible phénomène de *kamikaze* assez pratiqué dans le contexte terroriste –. Ainsi, avec une tendance manifeste pour le courage, la violence peut

envahir le tissu social puisque le fait est qu'après une accumulation importante d'énergie, les sujets épris de courage sont gravement tentés de braver toute situation afin de se donner les moyens d'acquérir du prestige. Tout se passe donc comme si, en célébrant le courage, une fatalité venait immédiatement le dénaturer, comme s'il n'était pas possible de profiter des bienfaits du courage sans du coup s'exposer à ses dérives. Il reste vrai qu'en faisant la part des choses, le faux courage serait dévoyé tandis que le courage authentique serait caractérisé par une adhésion aux valeurs morales. C'est ce courage là qui nous intéresse : celui qui ne se dissocie pas en réalité de la peur puisque, sans elle, il manquerait d'importance. Le courage va se définir dans cette perspective comme la peur d'avoir peur.

La peur ne s'oppose donc pas radicalement au courage dans le sens où l'absence de peur exprimerait d'emblée le courage. Car, celui qui n'éprouve pas de peur n'a aucun moyen de se montrer courageux. En revanche, il est courageux de se saisir de la peur pour se rappeler les véritables contours qui délimitent raisonnablement notre seule volonté, et pouvoir comprendre par exemple que la « la carte n'est pas le territoire », si l'on emprunte l'expression de Korzibsky. La dose du courage se mesure donc réellement dans les proportions de l'effroi et du tourment ressenti devant le spectre de toute absurdité.

C'est la peur qui sert donc de véritable moteur dans l'effectivité d'un acte que quiconque accomplira courageusement pour se défaire d'une situation qu'il trouve incommode. Aristote dira de ce point de vue que :

« L'homme courageux est à l'épreuve de la crainte dans les choses autant qu'homme peut l'être. Aussi tout en éprouvant de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, l'homme courageux leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu (...). Celui qui attend de pieds ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux (car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'en exige la raison (...). De tout ceux qui, en ce domaine, pèchent par excès, l'un pêche par manque de peur (...).

L'autre, par excès de confiance en soi dans les choses redoutables... »<sup>280</sup>.

Nous nous attarderons un peu sur l'approche descriptive de la portée psychologique de la peur, afin de la cerner comme un sentiment d'ordre moral et pouvoir lire ses implications philosophiques par rapport à la question environnementale. Disons par ailleurs qu'au niveau de tout sujet agissant, considéré singulièrement, la peur a une grande utilité pour l'organisme : elle captive l'attention et mobilise sa vivacité en lui signalant les fragilités de l'état de conscience. Autrement dit, la peur signale à l'organisme un risque déconcertant possible, c'est-à-dire une incertitude contenant la possibilité d'une perte dans l'ordre du bien-être humain.

Pour H. Jonas, la peur provient des causes d'ordre affectif, c'est un sentiment qui nous lie à tout ce qui incombe à notre responsabilité. Elle conduit à s'interroger, non pas sur la vie qui est une donnée, mais sur tout ce qui peut l'affecter. C'est pourquoi elle concerne, dans la palette des outils technologiques actuels, tout ce qui pourrait affecter la postérité et déformer le devenir historique. Du coup, la peur fonde ce devoir moral de veiller à ce qui devrait faire peur, à ce qui est fragile et requiert de craindre le malheur, ce qui pourrait faire frémir, notamment sur le long terme.

En évoquant déjà la peur comme une émotion, nous consentions à l'indiquer en quelque sorte comme une sensation affective qui acquiert une portée morale et une ambition cognitive. L'émotion est effectivement à la fois une disposition psychique et une source normative, étant donné qu'elle peut bien se rapporter au filtre de l'imagination. L'exemple d'un corps qui désire peut illustrer ce fait. Le sujet, par le fait même qu'il désire, ne cesse de se confronter à la peur, de se battre avec elle, de se troubler, ne parvenant jamais à dire, ici et maintenant : je cesse de désirer.

---

<sup>280</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre III, 10, Paris, Vrin, 1999, pp. 150-151.

La situation d'Adam et Eve peut être évoquée ici pour nous aider à analyser cette proximité que la peur fait établir dans les rapports d'existence entretenus par les humains depuis l'histoire de leurs origines. Que ce soit dans les conditions subjectives déterminant la volonté, ou dans celles dites objectives concernant l'appréciation de la valeur des normes, la peur s'y trouve comme l'une des premières émotions que l'on rencontre dans la *Bible*. En effet, épargnés de tout sentiment de peur, Adam et Eve avaient une perception minimale du bien, et une crainte vague de ce qui est mal. Cette situation de méconnaissance les rendait spectateurs de leur propre vie. Mais peu après qu'ils aient eu peur de se présenter de nouveau à Dieu dans leur état de désobéissance, ils vont prendre subitement conscience de leur faiblesse et tenter de mesurer le poids de la responsabilité qui leur incombait.

A côté donc de la seule considération d'attitude de faiblesse ou de trahison qu'on lui prête trop souvent, la peur est susceptible de rendre conscient d'une réalité qui nous préoccupait moins. Elle ne trahit nullement l'individu dans ce cas, mais elle le complète en dévoilant certains de ses manquements. De ce point de vue, la peur constitue une forme de notre liberté et acquiert une dimension spirituelle. En ressentant la peur, les individus font l'expérience du prix de la vie, la faiblesse reconnue dévoile la valeur de ce qui fait objet de mise en garde. La peur donne ainsi sens au monde et rejoint le courage, comme nous le mentionnions plus tôt.

En outre, en tant qu'elle est un sentiment, la peur est fondamentalement subjective tout comme l'évaluation du danger qui va la déclencher. Car, les différentes interprétations d'une même situation dite dangereuse ou d'un même phénomène supposé tel, reposeront réellement sur l'inégalité des habiletés relevant des expériences acquises par les uns et les autres. Dès lors en quel sens la peur peut-elle jouer un rôle positif dans la formation d'une conscience collective ou encore dans la perspective d'une élaboration de projets d'intérêt commun ?

Pour tenter de répondre à cette interrogation il faut dire que dans le cadre d'un système politique non oppressant, la peur est une richesse, une ressource de connaissance de la réciprocité. Référons-nous aux explications fournies par Adam Smith dans *Théorie des sentiments moraux*<sup>281</sup>. Cet économiste et philosophe britannique des Lumières a pu montrer qu'il existe un lien entre la peur et la sympathie. C'est par la sympathie que nous participons au monde, en nous intéressant aux autres : la relation de sympathie s'appuie sur une théorie de l'imagination, dont l'un des éléments capitaux est la capacité de se mettre à la place d'autrui.

La sympathie devient ainsi un moyen de reconnaissance de l'altérité, un vecteur de développement des relations intersubjectives : elle permet d'esquisser la dimension objective d'une morale dépourvue de transcendance. A partir d'une observation élémentaire, on peut relever que depuis l'âge de la pierre jusqu'au seuil de la modernité, et bien avant que la forme de vie qu'est la *polis* ait donné aux hommes leur pensée commune déterminante, les individus vivant en groupe entretiennent de fortes relations les uns envers les autres. Cela veut certainement dire qu'il n'était peut-être pas nécessaire de recourir à la théorie artificielle du « génie des peuples » pour admirer la réalité de communautés denses avec des cultures dotées de leurs propres valeurs. La notion de communauté sous forme de conglomérat ou de société, c'est-à-dire dans le sens où l'entend la théorie du contrat, se perd ici à l'intérieur de la densité irréductible des relations d'intimité humaine.

En développant ainsi une théorie de la morale, Adam Smith explique que la société civile peut se faire une image autre que celle qui la réduit bien souvent à un simple tissu d'intérêts économiques : l'image d'un tissu de sentiments rapportés les uns les autres par le biais de la sympathie. Une expérience de

---

<sup>281</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999, pp. 23-31. Pour A. Smith, sans avoir à vivre l'immédiateté d'une expérience vécue par les autres, nous pouvons former une idée de la manière dont ils sont affectés en concevant ce que nous devrions nous-mêmes sentir dans la même situation. Nous y relevons précisément l'idée que, la nature a inscrit en l'être humain les sensations d'affect qui accrochent, certes relativement, l'affinité de chaque individu aux passions des autres. Evoquant le cas de la peur humaine pour la mort, A. Smith dit qu'« elle est le grand poison du bonheur, mais aussi ce grand frein à l'injustice dans le genre humain qui, alors qu'elle tourmente et afflige l'individu, préserve et protège la société ».

sympathie qui se fonde sur la peur comme sentiment moral, se justifie par la capacité de chaque individu à pouvoir ressentir l'effet de son action sur l'autre et à pouvoir être affecté par la souffrance de l'autre. La règle de cette morale des sentiments est assez courante : ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse. Autrement dit, prends consciencieusement garde de ne pas faire de mal à autrui ou causer du tort à ton entourage, lorsque par sentiment de peur, tu plaindrais réellement les victimes.

Dans la constance de cette idée de peur, non pas comme une inquiétude stérile, mais comme un véritable souci qui fait l'objet d'une démarche heuristique, H. Jonas l'inscrit dans la perspective éthique du sentiment moral comme le socle du sentiment de responsabilité. La peur est un affect puissant comme le fait déjà remarquer Spinoza au début de *Traité des autorités théologique et politique*<sup>282</sup>. La peur est un affect si puissant que celui qui contrôle la peur de ses semblables peut raisonnablement estimer avoir le pouvoir d'ingérence dans le compartiment psychologique qui dicte leur moralité.

En outre, la peur est un affect qui dirige l'organisme vers la suppression de la souffrance, car, savoir apprécier la beauté de la douleur ou plutôt dans la douleur, être capable de l'accepter et voir en beau ce qui se passe en soi, c'est pouvoir comprendre sa nécessité et son utilité. La principale manière dont une perte de puissance se manifeste à notre conscience, c'est la douleur. Mais la souffrance a son utilité, et la peur peut être nuisible si elle est excessive. La peur alors peut paraître comme la tendance à préférer le moindre mal et traduire de ce fait l'aspect éthique qui porte sans cesse vers la plénitude du sens.

---

<sup>282</sup> Baruch Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 22. « Le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte dont on veut les tenir en bride ; de telle sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agit de leur salut, et pensent non s'avilir, mais s'honorer au plus haut point lorsqu'ils répandent leur sang et sacrifient leur vie, pour appuyer les bravades d'un seul individu ». Spinoza relève bien à la suite qu'on s'aurait entreprendre rien de tel qui soit plus désastreux dans une libre République. – Ce qui nous intéresse précisément dans ce propos c'est l'idée que, par la crainte ou la peur pour leur propre sort, les humains se montrent totalement dévoués pour une attitude quelconque. En transposant le contexte du régime monarchique par celui de la lutte pour la cause environnementale, point de tromperie puisque les faits sont probants : la peur y trouve un sens positif puisque que les sacrifices qu'elle rend possible honorent, cette fois-ci, la postérité humaine.

Le sentiment de sécurité par rapport à la dimension d'incertitude et à l'ouverture d'un avenir inconnu atteste qu'il vaut mieux réfléchir sur le dosage de la peur, plutôt que songer à vivre sans peur. Prendre la fuite devant la peur, c'est renoncer à un devoir moral, puisque le trac ou le stress sont des affects, des variations d'humeur qui engagent l'individu dans l'action. Tantôt elles nous donnent des ailes aux talons, tantôt elles nous clouent les pieds. C'est pourquoi il importe d'identifier la peur au plus proche du moment où elle survient et de chercher son origine, et les représentations que l'on projette sur l'état de choses.

Entre stimulation et paralysie, la méfiance, à l'abord de l'inconnu, la recherche d'une ligne de fuite, beaucoup de gens sont devenus insensibles face à la peur. Par rapport à l'enjeu écologique de la préservation de l'environnement qui nous préoccupe, il est urgent de redonner un droit de cité à la peur. La peur, ainsi que nous l'examinons, atteste que certaines émotions ne seraient pas des forces aveugles s'imposant à la volonté des individus, mais des éléments du caractère de la personne.

En fin de compte, au-delà de son aspect émotionnel dont la caractéristique est de donner des signaux psychiques qui commandent le comportement des vivants, la peur permet de considérer l'interdépendance des individus. Elle permet aussi d'insister sur la nécessité de respecter la vie telle qu'elle se manifeste dans chaque espace du milieu naturel, et de voir la personne comme un centre d'expérience bien distinct. Le défi qu'elle relève consiste à s'intéresser au sort d'autrui, en tant qu'elle enveloppe de la sympathie, sans pourtant tomber dans le piège des similitudes. Puisque les rapports entre peur et égalité sont très étroits, elles expriment deux sentiments qui se justifient l'un l'autre.

## II. 1. 3. La peur comme procédé heuristique pour une éthique de la sagacité

En parlant d'une heuristique de la peur, H. Jonas semble réellement recourir à la vieille idée selon laquelle « la peur est le commencement de la sagesse ». A n'en point douter, c'est une réhabilitation de la peur qui va consister à ériger celle-ci en principe cognitif pour une éthique de la responsabilité dans l'urgence de la crise et du déséquilibre actuels qui ont lieu dans le milieu naturel.

Disons-le à nouveau, pour H. Jonas, le développement foudroyant des sciences et des techniques met aujourd'hui en question l'existence future des humains et l'humanité même de ces êtres. Autrement dit, il paraît moins illusoire de nos jours de percevoir qu'avec la révolution industrielle, l'homme compromet dangereusement la pérennité de l'humanité, ainsi qu'on peut le comprendre avec ces mots préfacés dans *Le Principe responsabilité* :

« 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. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de l'ordre de grandeur : ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée »<sup>283</sup>.

La réalité des faits décrits ici indexe un problème tout aussi complexe que paradoxal. Car elle se rapporte à la même et bonne intention qui consiste à répondre, d'une part, aux exigences de la peur pour la paix et la sécurité des hommes, par la normalisation répressive – politique, éthique ou religieuse – qui encadre rigoureusement les faits et gestes des citoyens. D'autre part, elle relève de la nécessité de développer une politique favorable au progrès technoscientifique et à la croissance économique, pour des réponses

---

<sup>283</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p.15.

perpétuellement envisagées contre la peur de la rareté des biens, cause de fragilité de la vie des vivants, ainsi que nous le relevions chez John Locke.

En clair, il est absurde de réaliser que nous sommes en fait confrontés à « la peur de la peur » : le progrès technoscientifique finit par nous faire peur en combattant nos peurs. D'un autre point de vue, il reste invraisemblable d'admettre le fait que nous ayons recours à l'idée de frayeur pour nous reconforter sur le plan éthique. H. Jonas l'exprime en ces termes : « Le paradoxe de notre situation consiste en ceci que nous devons reconquérir le respect perdu à partir du frémissement, le positif à partir de la représentation du négatif »<sup>284</sup>.

Aussi ne s'agira-t-il pas pour H. Jonas d'une dissension fondamentale entre la réalité de la marche technoscientifique à grande échelle et la peur qu'elle engendre consubstantiellement. Il sera en revanche question de recourir à la peur pour parvenir à une certaine éthique de la sagacité, une éthique de la lucidité, de la perspicacité, de la compréhension, bref de la prévoyance intelligente. Cela parce que la peur amène à prendre le milieu naturel doublement comme limite et horizon de toute vie possible. Cette idée, loin d'être l'expression d'un sentiment de pénurie, ni même de constituer le socle d'une morale de la punition, offre plutôt un ressort, une énergie, et une rationalité puissante qui imprimerait dans les mœurs de la finesse et de la sagacité. Une sagacité en dehors de laquelle certaines idées de prestance, d'exubérance, d'outrecuidance, les désirs de confort, de vitesse ou d'accélération, de gain toujours croissant..., ne sont plus recevables parce que tout simplement démesurés.

En d'autres termes, la mobilisation pour une société ajustée aux exigences actuelles d'un équilibre global du milieu naturel n'a pas pour corollaire la révocation de nos idéaux de liberté, de mobilité, de créativité, etc., mais elle réclame plutôt de ceux-ci le dosage par la modération : « Sache faire preuve de modération ! (...), le but de l'humanité ne doit pas être de tendre au bien

---

<sup>284</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 423.

suprême »<sup>285</sup>, dira H. Jonas. De façon assez pratique, il faut parvenir à comprendre l'importance en soi du fait de se dire et de se demander : il faut consommer, irrévocablement, mais « combien ? » ; il faut se déplacer, d'accord, mais « de quelle manière et dans quelles limites ? ».

La lutte contre l'auto-complaisance de certains rentiers des sociétés d'hyperconsommation de notre planète, s'amorcera autrement en fonction de cette subtilité d'esprit, de cette sagacité ou de cette intériorité clairvoyante, mieux qu'elle ne l'aurait fait depuis lors par une démocratie, une éducation sans crainte. En effet, si l'éthique de la sagacité semble bien plus concevable à partir d'un individu, il n'empêche que sa portée, par rapport à l'actuel monde en demande thérapeutique, offre une dimension humanitaire digne d'approbation et susceptible « de surmonter, pour un consensus, tous les intérêts et toutes les nécessités quotidiennes en fonction desquels le jeu technologique se déroule, et doit, en un certain sens, se dérouler »<sup>286</sup>.

Sur la question de savoir s'il avait la conviction, concernant les découvertes technologiques, que les hommes étaient habitués à s'interroger d'abord sur les éventuelles utilités plutôt que sur les dommages possibles que ces découvertes technologiques peuvent occasionner, H. Jonas a pris de la distance. Il a commencé par opérer une distinction entre la question de savoir s'il est humainement possible que les hommes, collectivement, parviennent à penser et agir différemment, et celle qui demande si l'on peut persuader individuellement les hommes des nécessités morales et éthiques pour l'humanité.

En répondant par l'affirmative à cette dernière formulation, H. Jonas invoque certes une disposition « religieuse » d'esprit grâce à laquelle l'effet singulier et individuel des enseignements à recevoir sur la question se répandra comme dans une religion collective. De cette façon, dit-il, on « pourra s'attaquer au problème et peut-être le surmonter »<sup>287</sup>. Mais, Jonas déplore le fait qu'il ne

---

<sup>285</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, *op.cit.*, p.134.

<sup>286</sup> *Idem.*, p. 131.

<sup>287</sup> *Id.*, p.132.

s'agit là que d'une perspective de profonde conviction, qui ne constitue certainement pas une bonne manière pour conduire discursivement notre pensée dans les obligations de l'époque présente et future :

« C'est pourquoi il vaudrait beaucoup mieux trouver, grâce à la raison, à un jugement sain et à un examen attentif des choses, des formes de comportement et des normes à observer de façon stricte. Or cette stricte observance ne peut être assurée que s'il existe une puissance contraignante, c'est-à-dire s'il existe des sanctions »<sup>288</sup>.

Cette sanction qui suppose, pour Jonas, une puissance politique, se rapporte également à la peur de voir la nature se venger de notre insolence à son endroit. Car, estime l'auteur d'*Une éthique pour la nature*, le monde de la vie a lui aussi une grande sensibilité en dépit de la rigueur dont il fait preuve. L'homme, expliquera-t-il, paraissait autrefois très petit face à l'immensité de la Nature qui l'entourne. Aujourd'hui, c'est l'inverse et tout se passe comme si l'homme avait acquis une maîtrise douteuse et une prééminence susceptible de lui être néfaste dans le temps.

De ce point de vue, la question jonassienne d'une éthique nouvelle axée sur une éthique de la responsabilité – nous y reviendrons – reste scrupuleusement liée à la question du savoir-faire. Et celle-ci doit rigoureusement déterminer ce qui va être fait à côté de ce qui pourrait être négligé. C'est la peur de ce qu'on risque en surexploitant technologiquement aujourd'hui notre environnement naturel qui fait désormais passer au crible de la raison le rapport de la liberté à la nécessité. « Nous devons nous faire peur », selon H. Jonas, et parvenir à combattre certaines de nos attitudes, car le primordial aujourd'hui, si ce n'est l'indispensable, se trouve plutôt dans ce à quoi nous renonçons et non dans ce que nous faisons depuis toujours.

Le mot « heuristique » indique alors chez H. Jonas une faculté de connaissance. Du point de vue épistémologique, le terme heuristique désigne ce qui se rapporte à la découverte. C'est ainsi qu'une hypothèse heuristique par exemple ne signifiera pas autre chose qu'une hypothèse de travail qui sert d'idée

---

<sup>288</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, op.cit, p.132.

directrice dans la recherche. « L'heuristique de la peur » voudrait alors dire pour H. Jonas que la peur conduit à la découverte, au sens où elle constitue un instrument de connaissance qui révèle, au sens photographique du terme, que quelque chose doit être repensé. La peur devient alors un principe cognitif pour « le savoir factuel des effets lointains de l'action technique »<sup>289</sup>.

Dans la logique jonassienne qui érige la peur en principe cognitif ou bien qui fonde l'heuristique de la peur, nous pouvons relever, à l'instar de la procédure cartésienne qui établit que l'âme est plus aisée à connaître que le corps, le fait que la peur, en ce qu'elle se rapporte à la crainte, dispose assez facilement l'esprit à la connaissance, si immédiate et si intuitive puisse-t-elle être. Descartes semble en effet avoir attesté la primauté de l'âme par rapport au corps dans le processus qui s'établit dans l'ordre des connaissances. H. Jonas, pour ce qui le concerne, oppose la connaissance du *malum* à celle du *bonum* et déclare ce qui suit :

« La reconnaissance du *malum* nous est infiniment plus facile que celle du *bonum* ; elle est plus immédiate, plus contraignante, bien moins exposée aux différences d'opinion et surtout elle n'est pas recherchée : la simple présence du mal nous l'impose alors que le bien peut être là sans se faire remarquer et peut rester inconnu en l'absence de réflexion – celle-ci réclamant des raisons spéciales »<sup>290</sup>.

L'illustration fondamentale qu'on donnera à cette pensée de Jonas est que la connaissance de ce que nous sommes et celle de notre milieu environnant reste plus aisée à réaliser lorsque que nous partons sur la base de nos frémissements et de nos tressaillements. Le malaise étant humainement plus disposé à ne point faire objet de divergence. Ce qui est reconnu comme pénible s'impose généralement à tous sans connaître trop de désaccord d'opinions. Ainsi, la peur ou la crainte du mal devient en soi un facteur aiguillonnant la recherche pour le bien-être. La douleur avec laquelle le mal se vit étant immédiate, il est alors certain qu'il ne passera pas inaperçu. Contrairement au bien ou à l'état de gaieté dont nous n'avons la certitude, dira H. Jonas, que par son détournement.

---

<sup>289</sup> H. Jonas, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p. 65.

<sup>290</sup> *Idem.*, p. 66.

Si tant est que le bien en lui-même, dans une certaine mesure, peut perdre son caractère insigne et passer inaperçu par rapport au mal, ainsi que le rapporte M.-G. Pinsart : « On peut fort bien vivre sans le bien suprême mais non en compagnie du mal suprême »<sup>291</sup>, nous avons intérêt à consulter, en tout lieu et en priorité, dans nos entreprises, la conséquence de nos actes par rapport à nos attentes. Autrement dit, nous devons nous atteler à évaluer nos risques dans la dignité humaine avant de pouvoir satisfaire nos envies. H. Jonas parle de pronostiquer sur nos aléas avant de nourrir nos convoitises, bref de consulter nos craintes avant nos désirs.

L'heuristique de la peur se rapporte à une démarche qui convie, voire, qui recommande qu'entre des conjectures multiples, il vaut mieux se pencher sur celle qui aura valeur de mise en garde. Elle pourrait ainsi se définir chez H. Jonas comme un outil de recherche avec lequel s'opère une sorte de constitution de vérité, comme si la peur était ce qui ne trompe pas. L'image ici est assez proche de celle que représente la pensée épistémologique de K. Popper, lorsque celui-ci estime qu'il est préférable de chercher à débusquer l'erreur que de démontrer la vérité.

Dans la constance de son argumentation, H. Jonas soutient qu'il vaut mieux prêter l'oreille à la prophétie du malheur qu'à celle du bonheur, non pas par attrait masochiste de la catastrophe, mais plutôt pour se détourner de cette dernière, en sachant faire preuve de lucidité et combattre un certain optimisme suicidaire entretenu dans la « la promesse moderne de purifier le cristal du plaisir et d'évacuer les impuretés souillantes »<sup>292</sup> de l'existence humaine.

En somme, la peur dont parle Jonas est une peur *lucide* dont la dimension éthique et cognitive se traduit par un effort de prise de conscience pour une crainte désintéressée et altruiste, enclenchant l'initiative et permettant à la

---

<sup>291</sup> M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté*, op. cit., p.174.

<sup>292</sup> Zygmunt Bauman, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, op. cit., p. 108

pensée d'exercer sa faculté de juger avec justesse par rapport aux initiatives à entreprendre.

## **II. I. 4. La controverse éthique et politique de l'heuristique de la peur**

### **II. I. 4. a). Peur : utile contrainte politique.**

Longtemps considérée comme une passion primitive, la peur dessine certainement son rapport avec la politique dans la configuration de la modernité. Car, c'est plutôt la crainte de l'inconnu et le relatif besoin de protection et de sûreté qui caractérisent la condition humaine depuis ses origines. La construction d'une pensée politique, qui prend en compte la peur comme un affect puissant du corps se rapportant au mal réel de l'humaine condition, paraît éminemment moderne. On peut même se permettre de dire que le lien entre peur et politique constitue l'arrière-plan qui inaugure la modernité. Depuis cette période en effet, la peur fait partie de ces ingrédients classiques utilisés pour influencer les consciences. Mais, d'un point de vue purement éthique, la peur vise à pénétrer, pour les éclairer, les mécanismes du mal à l'œuvre dans la société. Elle constitue de ce fait un moyen permettant de dévoiler la nécessité d'identifier le pire, selon la thèse de H. Jonas, afin de susciter une dynamique de solution à l'endroit des victimes des maux politiques et sociaux.

L'urgence de la question éthique que doit susciter la peur dans le cadre de la politique environnementale, est moins une urgence qui demande à concevoir une société juste, que celle qui envisage de réaliser une société décente. Entendons par là une société apaisée parce qu'elle ne ménage aucun effort pour s'éviter certaines angoisses dont elle peut, malheureusement être elle-même la malencontreuse créatrice. En outre, nous pouvons entendre par ces mots une société dont les institutions veillent à ne point humilier les personnes, puisqu'elle se doit de préserver le respect de la dignité humaine, et d'éclairer sur le

nécessaire abandon de certaines utopies, celles par exemple qui relèvent seulement « de l'idéal du ventre plein »<sup>293</sup>.

La peur se fait ainsi le point de départ d'une vision de gouvernance qui veut empêcher le mal suprême, et éviter la cruauté par l'humiliation, l'ampleur de la souffrance physique et psychologique. Elle devient par conséquent un geste politique qui affirme la dignité publique des individus. Elle peut alors s'exploiter à bon escient dans un modèle politique qui recherche des solutions convenables pour ceux qui, pour des raisons qui ne sont pas toujours subjectives, se trouvent contraints de vivre en marge de la société. Car, si en termes d'organisation politique, le droit premier peut être celui de protéger les citoyens contre la cruauté de la peur, le premier des droits pour ces derniers reste par ailleurs celui de lutter contre la peur de la cruauté. C'est le mal qu'il convient a priori d'éviter dans tous les cas et à tout prix.

L'idée de peur se dévoile ainsi comme la condition quasi ontologique d'un projet de transformation des actions de société. Elle permet de mesurer et d'orienter l'idée de politique puisque la peur se rapporte au corps qui est, lui, l'espace vital qui détermine concrètement la nature des besoins exprimés par les individus. On peut alors penser librement qu'aucune perspective critique sur la politique ne saurait faire l'économie d'une prise en compte de la peur. La justice par exemple n'est qu'un réseau d'accords légaux nécessaires pour tenir la cruauté en échec.

Il faut dire qu'on tente là de comprendre le mécanisme d'une forme moderne de la peur, qui en réalité est bien souvent employée comme un moyen pour assujettir – par le biais des totalitarismes –, et non pas comme une modalité de défense et un rempart contre l'indignation ou la mort. Cette idée politique de la peur s'est suffisamment développée pour que tout usage de la peur finisse par apparaître très rarement comme innocent ou neutre dans une nouvelle dimension. Si la peur despotique écrase l'individu et le réduit au statut d'un

---

<sup>293</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit. p. 297.

animal domestique par exemple, elle ne traduit pas seulement un élément d'un trait de caractère contingent, qui prend sa valeur par la position occupée dans une classification des formes de gouvernement.

La peur est une catégorie constante qui, suivant une stratification complexe en degrés, investit toute théorie politique en imposant une prise en considération des formes de cruauté qu'il faut combattre. L'analyse jonassienne qui vise à s'inscrire dans ce rôle contemporain de la peur pour l'exercice du pouvoir politique peut certes emprunter une démarche assez originale, mais elle est déjà en partie héritière des analyses de certains auteurs qui l'ont précédée et dont il importe d'ailleurs d'esquisser ici quelques contenus.

La première illustration d'une peur comme utile contrainte politique se trouve chez Machiavel dans *Le Prince*<sup>294</sup>. Machiavel semble enseigner dans cet ouvrage que le Prince doit être constamment craint afin de maintenir son autorité et son pouvoir. Le maintien des hommes dans la peur est de ce point de vue synonyme de leur maintien sous un grand pouvoir. Tous les rhéteurs savent ainsi que la peur est un moyen de persuasion assez efficace et qu'il y a une certaine subtilité à pouvoir passer de la peur à la flatterie dans un discours.

Aussi peut-on comprendre l'incitation des techniciens du pouvoir à justifier l'usage de la peur. La peur est devenue un instrument de pression politique qui a un certain impact pour niveler la société, assécher l'originalité, bref, pour faire de l'individu un être prévisible, bien amadoué. Mais la peur ne peut cependant pas être considérée en propre comme une valeur en termes d'exercice du pouvoir politique. Elle dénaturerait le sens fondamental des vertus assignées à ce

---

<sup>294</sup> Machiavel, *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 137-140. A propos de certaines qualités requises pour un prince, Machiavel se demande s'il vaut mieux d'être aimé que craint, ou l'inverse. Aussi a-t-il que tout prince doit désirer d'être tenu pour pitoyable et non pour cruel. Cependant, qu'un prince ne se soucie pas d'avoir le mauvais renom de cruel, pour tenir ses sujets unis et fidèles. Car, l'excès de pitié peut engendrer un désordre nuisible à une collectivité entière, alors que les exécutions venant du prince ne nuisent qu'aux particuliers. En outre, s'il est difficile de marier l'amour et la crainte, « être craint et n'être pas haï » peuvent très bien se trouver ensemble, dit Machiavel. L'amour est maintenu par un lien d'obligation qui, parce que les hommes sont méchants, est rompu par toute occasion de profit particulier ; mais la crainte est maintenue par une peur de châtement qui ne t'abandonne jamais. En fin de compte, le prince doit se faire craindre afin que s'il n'acquiert pas l'amour, il évite la haine ; et cela arrive toujours pourvu qu'il s'abstienne des biens de ses concitoyens et de ses sujets et de leurs femmes.

pouvoir, et elle peut faire aboutir, dans un cas extrême, au totalitarisme et au rejet des politiciens. La peur constitue néanmoins un ressort de la politique, ressort qu'il convient d'encadrer, puisqu'elle peut être utilisée comme instrument efficace de respect des règles et des valeurs établies par la société.

Les hommes s'épanouissent non simplement parce qu'ils se découvrent comme des personnes uniques, mais aussi parce qu'ils se réalisent pleinement comme membres des collectivités dans lesquelles ils vivent. De ce point de vue, l'engagement du Prince ne doit pas être une simple ambition subjective et un simple souci de gérer ; il ne doit pas être motivé uniquement par la soif du pouvoir et de son maintien. Le Prince devrait en revanche envisager lucidement son autorité avec un équilibre entre les impératifs de la nécessité et la prise en compte des valeurs qui sous-tendent cette nécessité.

La pensée d'un auteur comme T. Hobbes peut effectivement contribuer à l'examen du problème. En effet, pour certains commentateurs, T. Hobbes n'est pas seulement l'un des fondateurs de la philosophie politique moderne pour qui « l'homme est un loup pour l'homme ». Il est également un théoricien du droit et du contrat social dont les perspectives laissent tout aussi entendre que « l'homme est un lien pour l'homme ». En réalité Hobbes esquisse pour la première fois une véritable généalogie de peur, ainsi que peut l'affirmer Hans Achterhuis :

« (...) Thomas Hobbes, le seul philosophe selon Hans Jonas, à avoir anticipé sa propre heuristique, lui qui s'appelait lui-même « un enfant de la peur » (...). Tout l'univers de Thomas Hobbes est dominé par la peur »<sup>295</sup>.

De ce fait, le dispositif artificiel du Léviathan, qui tourne autour du passage de l'état de nature à l'état civil, n'est qu'un passage d'une peur à une autre : de la peur individuelle et réciproque à la peur commune et partagée. Chez Hobbes la peur est la passion dominante qui doit, en tant que telle, être neutralisée. La peur inspire des pratiques prudentielles, de stimulation et de

---

<sup>295</sup> Hans Achterhuis, « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, p. 40.

dissimulation, c'est pourquoi Hobbes institue le lien d'autorité comme condition pour sortir du dilemme de l'insociable sociabilité des individus.

Pour T. Hobbes en effet, la condition naturelle de l'humanité est caractérisée par une peur continuelle et par le danger d'une mort violente. Ainsi, les rivalités qui opposent les humains dans une sorte de guerre de chacun pour soi, n'ont comme justification que la recherche de la sécurité et de la sûreté. Par le droit de nature, Hobbes entend donc le fait que chacun use de sa liberté pour la préservation de sa propre vie. Pour contrecarrer cette peur perpétuelle qui accompagne l'humanité, Hobbes suggère deux possibilités. D'une part, les êtres humains peuvent créer, par des moyens artificiels, un Etat qui se charge de veiller à la paix et à la sécurité commune. L'ossature sociale de cet Etat, à l'image du *Léviathan* dont les humains sont eux-mêmes fabricants et matière de la bâtisse, doit être solide et durable et par conséquent il doit être craint parce qu'il fait peur comme s'il s'agissait d'un monstre :

« Les contrats n'étant que des mots et du vent, ils n'ont la force d'obliger, d'assujettir, de contraindre ou de protéger un être humain puisque ce qu'ils obtiennent, ils le doivent au bras public armé »<sup>296</sup>.

L'unité de l'Etat est donc susceptible d'être préservée par le même instinct de conservation élémentaire qui conduit l'individu à la lutte contre les autres. Dès lors que celui-ci obtient l'éclairage de la raison – nous ne sommes pas loin de la logique qui constitue la trame cognitive de l'heuristique de la peur –, il se transpose en un sentiment qui enseigne l'utilité des actes bienveillants et l'inconvénient des actes hostiles, en montrant de surcroît la nécessité, pour chacun, de sacrifier sa liberté naturelle.

D'autre part, T. Hobbes envisage une deuxième voie pour sortir de la peur continuelle qui côtoie naturellement les humains dans la construction d'un mécanisme de protection sous forme d'un animal artificiel. De son idée fondamentale, il conçoit que la peur accompagnera toujours l'humanité dès lors

---

<sup>296</sup> H. Achterhuis, « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, *op. cit.*, p. 41.

que les causes sont ignorées. Mais une fois que l'être humain découvre les causes des événements qui le rendent anxieux, il peut œuvrer pour élaborer un système de défense. Le premier rôle revient dans cette optique aux scientifiques et techniciens en tant que fabricants, et non pas d'abord au politicien en tant que bâtisseur d'un état.

C'est d'ailleurs avec la même approche que le philosophe anglais John Locke procède pour transfigurer le manque de sûreté, ou la peur de la rareté, en une véritable raison pour la croissance et l'expansion du progrès. J. Locke voyait la solution aux peurs et aux inquiétudes relatives à la situation de rareté, dans la production de plus de biens et l'expansion dans des espaces vides. La nécessité ressentie du progrès, en Occident, peut de ce point de vue se justifier par l'idée de terreur plutôt que par celle de promesse : la fuite, par peur, a pu davantage motiver la propulsion à l'œuvre dans le progrès de l'humanité, que la simple avidité d'un brillant avenir.

Pour J. Locke comme pour T. Hobbes, l'individu qui ne ressent pas la peur peut être considéré comme un individu passif : c'est elle qui traduit l'inquiétude de l'esprit, et l'inquiétude constitue le principal, sinon le seul moteur de l'action humaine si on n'exagère pas. D'où l'idée que la peur représente une source d'énergie politique : elle rend vigilant et incite à l'action. C'est une occasion de régénération qui devient un besoin politique tout en renouvelant la collectivité en tant que groupe.

Aussi peut-on dire finalement que la peur hobbesienne contribue à définir le langage moral et les codes politiques de la société : elle est constitutive du gouvernement malgré ses reculs en termes de répression. De cette répression, il restera clair pour Montesquieu par exemple que la peur despotique comporte des pièges qu'il faut à tout prix relever. C'est une peur qui n'est pas le produit des lois, des institutions ou de l'éducation, mais qui découle d'un usage illégitime et sans limites de la violence du despote.

La peur qui caractérise la pensée de Hobbes est, par le fait même qu'elle vise chez cet auteur l'idée d'égalité, le témoignage de sa modernité et marque par là une rupture avec sa seule conception traditionnelle d'effroi. En la regardant sous cet angle, c'est-à-dire comme un élément structurant du lien social, la peur peut devenir un instrument d'analyse pour penser la singularité concrète de l'existence humaine. Par cette réflexion, on peut accomplir un travail de refondation avec le but de déterminer comment le monde peut redevenir pensable.

Tandis que la terreur totalitaire peut par exemple effacer l'individu, lui interdisant toute réaction consciente et toute attitude libre, la peur garde encore en elle les germes de l'action, car elle n'annule pas, dans le sujet qui l'éprouve, la cognition de son individualité. Un corps qui a peur est un corps qui exprime une individualité : individualité soumise, certes, mais encore présente, donc encore en mesure de se révolter.

Au bout du compte, nous retrouvons justement l'idée qui illustre la thèse défendue sur ce point, à savoir que la recherche d'une sécurité, parce que la peur fait partie de l'existence humaine, finit par se confondre avec la recherche de forces dirigeantes pour le devenir de la modernité. L'idée de « force » exprimant doublement la capacité et le pouvoir de contraindre, tandis que celle de « dirigeante » dégage le sens de la nécessité d'une harmonie qui se maintient parce qu'elle convainc par rapport à son utilité. Mais si chez T. Hobbes la peur précède la raison et devient rationnelle, chez H. Jonas, elle suit la raison et signe son échec en tant que raison argumentative.

Ainsi, l'aspect caractéristique de la nouvelle dimension de la peur – son aspect utilitaire dans l'exercice du pouvoir politique – fait justement état du processus de passage de la peur de la masse tyrannique et despotique, à la peur solitaire et solidaire. - Chaque individu, se rendant désormais compte de sa capacité à pouvoir compromettre le devenir de l'humanité, prend peur de lui-même pour l'autre. La peur ne devient plus, de ce fait, l'instrument de celui qui exerce le pouvoir car elle provient d'en bas, c'est-à-dire à la source même du sens

de notre humanité qui fait que le pouvoir se conçoit. La peur n'est plus le produit des lois, des élites, des institutions, mais, au contraire, le résultat de leur absence ou plutôt de leur présence désorientée.

En conséquence, penser politiquement la peur ne viserait pas à « avoir peur » exclusivement pour soi-même, mais surtout pour les autres. H. Jonas a dû insister sur ce point. Vue sous cet angle, la peur ne se présente pas comme l'antithèse de la civilité mais comme sa pleine réalisation même. Il faut alors dire que si la réflexion sur la peur ne fait pas partie du discours politique, elle va du moins lui conférer un sens nouveau. Que ce soit par loyauté ou par coercition, le sentiment de peur détermine l'être humain en tant qu'il est un « animal politique », pour emprunter les termes d'Aristote. Ainsi, la pensée de la peur paraît être bien plus un guide pour des pratiques politiques qu'une tendance à donner des instructions éthiques universelles. La controverse éthique de « l'heuristique de la peur » proposée par H. Jonas s'est d'ailleurs nourrie pour l'essentiel de cette remarque.

Pour H. Jonas, « l'heuristique de la peur » vise à instruire l'humanité de la nécessaire diligence des actes qu'elle pose inévitablement dans son milieu naturel. L'auteur de cette expression songe davantage à une dimension interne de sensibilité, propre à tout être raisonnable, face à une dégradation considérable des conditions de vie propices sur terre. L'impact d'une telle déchéance collective ne tient pas compte de la différence des systèmes politiques ou de la délimitation des frontières entre Etats. Mieux, H. Jonas pense aux générations à venir qui ne seront pas épargnées par l'avènement d'un tel drame.

L'invitation à ne pas braver la peur ne s'inscrit donc pas dans la logique d'une autorité qui institue son pouvoir pour des fins organisationnelles d'une société déterminée. Et pourtant, c'est de cette façon là que la peur reste très souvent exploitée dans le cadre politique. Mais H. Jonas critique le développement foudroyant des sciences et des techniques en montrant qu'il constitue une menace auparavant méconnue de l'humanité et de son milieu

environnant. Chez Jonas, la peur est indéfinie, elle porte sur l'extinction de l'espèce humaine et de la disparition de la vie authentiquement humaine. Mais, la peur reste-elle vraiment l'attitude suffisamment raisonnable pour un tel combat ?

Voilà une question que l'on ne peut s'empêcher de reconsidérer, en dépit de tout ce qui précède. Non pas parce qu'elle trouve une diversité de points de vue motivant la réponse, mais parce qu'elle procède d'une attitude critique susceptible d'extirper certains écueils de l'argumentation proposée par H. Jonas, au regard de l'acuité et de la complexité du problème concernant la crise environnementale.

#### **II. I. 4. b) Les aspects controversés de l'heuristique de la peur**

L'heuristique de la peur, qui constitue l'un des aspects particuliers de la pensée de H. Jonas, a été largement saluée pour son originalité et sa pertinence. Mais elle n'a pas manqué aussi d'essuyer de vives critiques. Le contenu des principales critiques qui lui sont adressées semble porter non seulement sur sa formulation même, mais aussi sur ses conséquences éthiques et politiques, et cela en partant de la subtile analyse que requiert intrinsèquement la notion de peur.

Pour ce qui est de la formule « heuristique de la peur », la peur n'est certainement pas en soi une attitude suffisamment raisonnable, en terme de sagesse, lorsqu'on considère rigoureusement la dignité qui révèle l'unité entre l'appartenance au genre humain et la conscience même de cette appartenance. On dira alors de la peur qu'elle fait rayonner sans être en elle-même rayonnante. La dignité humaine suppose en un sens que la personne reste maîtresse de son corps et d'elle-même, ce qui implique qu'elle veille à ne subir aucune dégradation, ou qu'elle ne soit pas aliénée et asservie à des fins étrangères à elle-même. H.

Jonas le relève déjà avec ses propres termes lorsqu'il note que « la peur ne constitue peut-être pas en elle-même une position noble... »<sup>297</sup>.

En effet, la sagesse qui œuvre dans le cadre de la promotion des valeurs humaines impose une vigilance qui voudrait dire autrement un questionnement rationnel et raisonnable sur les effets de l'évolution technique et ses finalités. Or la peur semble envelopper indéfectiblement une idée de paralysie de l'esprit, ainsi que la possibilité d'offrir des solutions sans proportion avec les problèmes posés, ce qui exprime une certaine forme d'irrationalité. C'est alors que les méthodes abondent de nos jours, pendant que les ouvrages de développement personnel foisonnent. On trouve souvent un langage martial : dominer la peur, vaincre le stress, surmonter ses phobies....

D'un côté, on retrouve à propos de la peur un langage apparenté à une technique de gestion ; de l'autre c'est l'usage d'un langage sectaire. Sentiment ou loi sur notre corps, typologie contingente ou catégorie récurrente, qualité despotique ou critère totalitaire, les points de vue sur la peur sont multiples. Quelques notes d'un style poétique l'attestent d'ailleurs :

« Elle est dangereuse, mais nécessaire, elle éclaire.  
Elle est audacieuse, mais sans elle, rien n'est sincère.  
C'est un sentiment que chacun peut ressentir,  
Une sorte de néant, de vide qui fait frémir (...)  
Appelez-la angoisse, peur ou n'importe quoi,  
Rien ne la froisse, car ce n'est qu'une fille de joie »<sup>298</sup>.

Par ailleurs, il faut admettre qu'il n'y a point d'action sans acceptation d'une certaine dose d'incertitude non calculable. Tous les hommes sont censés le savoir intuitivement, et leur génie a souvent consisté à transformer, par le biais de certains mécanismes, une partie de cette incertitude en risques calculables. Pour ne pas bloquer toute expérimentation, et plus fondamentalement, tout esprit d'initiative, l'objection de l'idée de peur par simple raison de précaution est très délicate à contredire. Car elle mentionne que l'incertitude en l'état des connaissances scientifiques doit être reconnue comme un état de fait

---

<sup>297</sup> Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 135.

<sup>298</sup> La peur, Concours : littérature- rubrique poème,  
[http://www.casafree.com/modules/newbb/viewtopic.php?topic\\_id=7482&forum=10](http://www.casafree.com/modules/newbb/viewtopic.php?topic_id=7482&forum=10), février, 2008.

consubstantiel à l'action humaine et comme un corrélat du progrès économique et social.

Pour H. Jonas, la planification écologique impérative qui doit s'alimenter à une connaissance dans la prise en compte de la plus petite incertitude qui soit n'a de considération profonde que pour des risques graves par leurs aspects irréversibles. Il présente donc « l'heuristique de la peur » comme une règle approximative, ainsi que nous le mentionnions tantôt, qui invite à prêter attention, dans toute situation équivoque, au pronostic qui tient lieu de mise en garde. Car l'expérience du bien et du mal se décline doublement.

S'il reste difficile de répertorier les différents visages assignables à la peur, et de pouvoir les unifier pour une définition de cette notion, compte tenu du fait que son domaine d'application est très étendu, on est néanmoins parvenu à lui reconnaître une dimension à la fois affective et cognitive, qui lui donne droit de cité dans nos sociétés actuelles, caractérisées par l'industrialisation des désirs. A l'appui de H. Jonas, nous relevons que la peur est un facteur de connaissance et de prise de conscience.

Il convient d'admettre en fin de compte que nous ne pouvons pas faire l'impasse sur la notion de peur lorsqu'on sait le sentiment d'effroi permanent que vit l'humanité par rapport à son devenir. La peur nous permet d'annexer l'inconnu, elle a de ce fait des conséquences immenses dans la relation que chacun de nous entretient avec la vie. Et sans aucun malentendu, elle est aux antipodes de la peur-panique qui paralyse les individus. La peur jonassienne qui constitue la méthode heuristique reste au contraire une peur-méfiance qui mobilise les facultés.

La peur, intrinsèquement, peut certes détruire les libertés et, d'un certain point de vue, détruire toutes les passions, même si Hegel argumentait que « rien de grand en ce monde ne s'est fait sans passion ». On ne peut toutefois pas conclure en disant que la pensée de la peur est à la fois une pensée négative et

une pensée constitutive. Le véritable enjeu du problème de la peur se rapporte à la prise de décision. Dans l'effectivité de l'action, il faut savoir garder le cap pour prendre la bonne décision, sans que la peur parvienne à paralyser l'esprit en l'empêchant de trancher rationnellement le conflit entre les désirs opposés. Il importe donc de veiller à ce que la peur ne devienne « panique ». Béatrice Magni dira qu'il faut convertir le premier repli instinctif en une curiosité volontaire<sup>299</sup>.

De plus, la peur peut certes être une brutale transition d'un état de quiétude à l'inquiétude, c'est-à-dire un effort violent de mobilisation des facultés, angoissant davantage ; elle a cependant l'avantage de faire en sorte que l'organisme entier se concentre sur un problème urgent. De ce point de vue, on peut la considérer comme une invitation que l'organisme renvoie à la conscience pour la correction de notre schéma corporel. La peur rappelle à ce titre à l'individu qu'il est vulnérable.

Or, si l'individu a la possibilité de se rendre compte de sa vulnérabilité, il a, selon H. Jonas, un devoir de responsabilité par rapport à cette réalité. C'est sa vision du fondement ontologique d'une éthique de la responsabilité : ce qui relève du possible de notre constitution biologique et psychique reste, de ce seul fait, objet de notre devoir de responsabilité. Avec *l'heuristique de la peur*, nous évitons réellement d'être codétenus de la peur en revenant sur elle pour la tenir comme alliée dans nos projets scientifico-technologiques et dans nos jugements politiques et moraux, en la considérant comme un enjeu récurrent de débat pour des choix prudents.

N'étant pas sans savoir que l'histoire de la pensée est dirigée par le voilé, l'occulté, l'homme marque un « progrès » lorsqu'il a conscience de l'existence dans son environnement, de cette part de mystère toujours susceptible d'être dévoilée. L'homme marque à chaque fois le début d'un savoir authentique lorsqu'il sait connaître et reconnaître sa part d'ignorance. L'attitude de Socrate qui disait « savoir qu'il ne sait rien » reste pleine de sagesse et peut encore faire école. Dans

---

<sup>299</sup> Béatrice Magni, « La peur », dans *Dictionnaire du corps*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, pp.705-707.

la pratique circonscrite à l'action humaine dans le milieu naturel, H. Jonas estime que celui qui sait doit encore s'attendre au devoir de souhaiter plus tard que son agir fût tout autre.

Autrement dit, la confiance en soi de l'agir, même pour les actes dont le succès immédiat ne peut être démenti, ne peut nullement s'appréhender en dehors de l'espoir face au flux imprévisible de la réalité des choses. Dans cette logique, H. Jonas poursuit en disant que la peur ne se réfère pas à cette indétermination ou perplexité dont elle peut, à la limite, constituer un effet secondaire. En revanche, c'est une peur qui, loin de nous restreindre dans nos élans agissants, amène à

« Se tenir responsable par avance même pour l'inconnu, c'est là, devant le caractère ultimement incertain de l'espérance, justement une condition de la responsabilité agissante : précisément c'est elle qu'on appelle le « courage d'assumer la responsabilité » »<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 421.

*Chapitre deuxième :*

**La responsabilité chez H. Jonas :  
originalité et pertinence.**

Après la notion de peur, envisageons celle de responsabilité qui requiert une toute autre attention dans la conception jonassienne d'une éthique nouvelle. Par le titre de l'un de ses ouvrages majeurs, *Le Principe responsabilité*, H. Jonas articule d'emblée ce que nous escomptons relever dans ce chapitre comme l'un des aspects qui constituent l'originalité et la pertinence de sa pensée, par rapport à la préservation de la Nature au moyen d'une instruction qui interpelle fondamentalement chaque individu en tant que sujet agissant : la responsabilité érigée en principe.

Il faut dire d'emblée que H. Jonas plaide pour l'urgence de nous doter d'une « éthique pour la civilisation technologique ». La thèse fondamentale part du constat que la promesse de la technique moderne s'est inversée en une menace de catastrophe. A l'origine de cette situation H. Jonas accuse la vieille idée de domination de la Nature pour l'amélioration du sort humain. Or, le succès de la soumission de la Nature a atteint des proportions immodérées. Autrement dit, le pouvoir de l'homme s'est rendu maître de lui-même, sa promesse a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse. Il reste de ce fait nécessaire d'instruire une éthique de la responsabilité pour faire face à cet état de crise. Mais pour mieux cerner la thèse de H. Jonas, à partir de laquelle il estime placer réellement la responsabilité au centre de l'éthique, et pour tenter de comprendre par-dessus tout la raison pour laquelle la responsabilité reste perçue comme une donnée essentielle dans l'histoire de la philosophie, laissons avant tout le concept lui-même, dans toute sa polysémie, nous instruire.

En effet, pour un terme aussi débordant de significations que celui de « responsabilité », on ne peut s'engager à la hâte, ni prendre la responsabilité de

l'étudier, dans quelque domaine que ce soit, sans laisser libre cours à des possibles malentendus. Car, nombreux sont les visages qu'emprunte la notion de responsabilité au fil du temps, et ses variantes rendent davantage flou son champ sémantique. Christian Boissinot<sup>301</sup> peut nous le rappeler : loin d'être une idée nouvelle, la responsabilité trouve ses racines dans le commencement de notre civilisation et cherche, entre autre, à mesurer la qualité de l'humain. Pour ne pas se perdre dans les variétés du mot responsabilité, selon un adage disant que « l'histoire des mots retarde à certains égards sur l'histoire des institutions et de la pensée qui les alimente », procédons à une brève confrontation des significations les plus courantes attribuées au concept de responsabilité, en vue d'appréhender, en dernier lieu, celle que lui confère H. Jonas.

## **II. 2. 1. La responsabilité : approche définitionnelle**

Qu'est-ce que la responsabilité ? Une question rendue banale, soit par sa fréquence dans de nombreux travaux consacrés à ce terme, soit en raison de la réponse prétendument déjà supposée dans l'état de conscience qui motive les actes que nous posons régulièrement. C'est dire qu'à côté de l'abondante littérature autour de la notion de responsabilité, le fait de pouvoir établir assez simplement un rapport de dépendance réciproque, dans un mouvement individuel ou collectif, entre une action et son ou ses auteurs, traduit d'un certain point de vue l'idée de responsabilité. Mais la question ne reste pas pour autant résolue. La principale difficulté réside certainement dans le fait de ne pouvoir contourner la notion par rapport à toute la réalité qu'elle mesure. André Lalande écrit : « La mesure de responsabilité est proportionnelle à la mesure de la prévision, qui – malheureusement – est toujours incomplète, car aux effets directs et immédiats de nos actes s'ajoutent des effets indirects et lointains »<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> C. Boissinot dans sa Thèse de doctorat sur *Les aventures contemporaines de la responsabilité*, Université Laval, Québec, décembre 1998.

<sup>302</sup> *Le Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, P.U.F, 1962, p. 927.

Dire à nouveau ce qu'est la responsabilité dans ce chapitre, n'est-ce pas déjà une entreprise elle-même empreinte de responsabilité ? Le fait est que chacun de nos actes engage en même temps notre responsabilité. Cependant, les effets d'un acte personnel peuvent imprévisiblement mais considérablement se répercuter sur d'autres personnes elles mêmes responsables de leurs différentes réactions. Est-il raisonnable de se sentir toujours responsable des ramifications et des revirements de sens provoqués par nos actes initiaux ? Jean-Marie Domenach parle de la plus « redoutable des responsabilités » pour traduire cet aspect des faits : « Telle est la plus redoutable des responsabilités : celle que nous prenons, d'une phrase, d'un geste, à l'égard de personnes que, parfois, nous ne connaissons même pas »<sup>303</sup>.

Par ailleurs, s'arrêter volontiers sur l'idée courante selon laquelle chacun est tenu pour responsable de ses actes ne soustrait en rien la force du sentiment de culpabilité qui peut naître du caractère imprévisible des conséquences de nos actes singuliers, pourtant parfois prémédités. Il existe par corrélation dans chaque action singulière un impact qui fait qu'au-delà d'elle-même, celle-ci se rapporte à d'autres relations qu'elle détermine. La responsabilité débouche de ce point de vue sur une réalité globale impliquant qu'elle passe en définitive pour être partout et nulle part à la fois.

Les personnes qui clament prendre leurs responsabilités se réfugient souvent derrière une communauté en essayant de socialiser leur engagement ou en tentant de se soulager par l'idée d'une présumée fatalité qui fait qu'elles passent et passeront toujours pour victimes et nullement pour coupables dans leur propre engagement. Et Jean-Marie Domenach, une fois de plus, de conclure :

« La responsabilité grossit et rétrécit d'un double mouvement complémentaire. (...) Plus s'accroît la responsabilité individuelle et plus on s'efforce de la collectiviser et de se débarrasser d'un fardeau trop lourd sur une prétendue fatalité technique et sociale, ainsi que sur des organismes compensateurs et sécurisants »<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> J.-M. Domenach, *La Responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*, Paris, Hatier, 1994, p. 19.

<sup>304</sup> *Idem.*, p. 10.

L'ambiguïté du sens de la responsabilité réside en outre dans la place difficilement faite au déterminisme par rapport à l'absolue liberté de la personne moralement responsable. Cette idée du déterminisme est loin d'être inutile puisqu'elle soulève une problématique portant à mesurer le poids de l'ensemble de tout ce qui paraît conditionner objectivement la production des actes dans le monde où tout sujet est inséré. Le cas de tel ou tel type d'éducation reçue ou celui de l'emprise héréditaire sont des exemples pour illustrer l'étroite relation entre liberté et responsabilité : moins on gagne en liberté plus on perd en responsabilité, va-t-on relever.

Devant un évènement qui survient dans le cours de notre existence et dont le sens nous échappe de prime abord, quelle part de responsabilité aura-t-on à revendiquer pour toutes les implications qu'il engendrera ? La subtilité de l'analyse que nécessite cette interrogation est la même qui nous convainc que ce n'est pas chose évidente de pouvoir dire sans extension de signification ce qu'est la responsabilité. Si j'accuse par exemple un retard à un rendez-vous parce que des embouteillages occasionnés par un accident m'ont empêché d'être à l'heure, ce n'est pas de ma faute si je fais attendre mon auditoire... Devant un tel exemple on peut entrevoir une ramification de responsabilités telle qu'on ne peut s'empêcher de songer à une impossibilité de responsabilité humaine repérable. Les exemples relatifs aux problèmes planétaires peuvent davantage attester cette complexification des origines de la responsabilité. C'est ainsi par exemple qu'on ne saura pas répondre aisément aux questions de savoir : qui est responsable de la pandémie du Sida, de la famine dans le monde, des accidents de la route et autres désagréments provoqués par les alcooliques, qui est responsable de la pollution atmosphérique, etc.

Sans doute, dans tous ces cas, on peut facilement accuser les entités collectives ou désigner simplement du doigt la recherche effrénée du profit, l'incivisme de certaines personnes, le développement non maîtrisé des nouvelles technologies, etc. Dans une telle approche des faits, chacun de nous peut se sentir aussi bien plus ou moins coupable que victime innocente. Une telle attitude fait

vite de nous contenter au point qu'on est porté plutôt à chercher tout le temps des coupables, pour ne pas dire des entités abstraites. Toute réponse apportée à notre interrogation sur le sens fondamental de la notion de responsabilité, sera d'autant plus explicite qu'elle se développera sur la base du sens étymologique du mot, et restera plus instructive selon la responsabilité même qui nous engage, chacun pour ce qui le concerne, à y trouver un sens. Ce sens, au demeurant, ne sera pas encore suffisamment éclairé car, faisant partie de ces mots que E. Littré comparait à des êtres vivants, la « responsabilité » a vu son sens se modifier et s'enrichir depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine.

Il n'empêche qu'en scrutant quelque peu l'étymologie du mot responsabilité, il reste possible de suivre la trace d'une idée fondamentale à l'origine, au-delà de son irrémédiable caractère multiforme et équivoque: l'idée d'être garant de certains actes. Du latin *spondeo* – c'est-à-dire « je promets, je me porte garant d'une promesse, d'un engagement » – au français *réponse* qui a donné lieu au mot responsable et à la responsabilité, dans l'optique d'« être capable de réponse, faire une réponse » ; de l'italien *sposo* ou de l'espagnol *esposo* en passant par l'anglais *sponsor*, la même idée de « répondant, de promesse solennelle » se retrouve fondamentalement dans cette diversité linguistique et recouvre à la fois l'idée d'un état – une situation ou condition –, celle d'une capacité et celle d'une obligation. La langue allemande qui est naturellement celle de H. Jonas comporte deux verbes pour exprimer cette triple idée : *verantworten* et *haften*. Les substantifs *Verantwortung* et *Verantwortlichkeit* construits à partir du premier, se rapportent essentiellement au sens de la responsabilité morale. Tandis que du second verbe sont dérivés *Haftung* et *Haftbarkeit* qui concernent plus particulièrement la responsabilité du point de vue juridique. Le terme *Die Schuld* est souvent employé pour traduire aussi « la responsabilité » mais il désigne bien plus l'idée de faute ou de dette et s'utilise davantage dans le contexte d'une culpabilité.

Trivial peut donc être l'usage du terme de la responsabilité sans que cela n'entame véritablement le fait que la transversalité de son aspect enveloppe

lourdement une diversité de significations dont le principal enjeu paraît se localiser dans son préfixe : « Re ». Celui-ci inscrit en réalité que l'action qui se dégage de son articulation concerne deux acteurs. Concrètement il s'agit d'une réponse à un appel, une injonction, une prescription. C'est dire qu'il y a une personne, une valeur, une institution, un fait, etc., qui nous met en demeure d'un point de vue moral, juridique, pour nous y porter garant à tous égards.

La rencontre de l'autre se vit par immanence dans l'expression même de la responsabilité, et cela suppose que l'homme ne peut pas se réduire à la conscience de soi, à la seule identité du « moi », bref que la seule liberté de « soi » ne fonde justement pas la responsabilité. On peut par ailleurs souligner que la responsabilité reste une notion complexe dont l'équivocité peut raisonnablement se reposer sur la délicate distinction que l'on peut faire d'une observation ou appréciation subjective à celle dite objective. Une telle distinction figure encore mieux sous deux autres aspects que peut offrir l'idée moderne de la responsabilité : la responsabilité juridique et la responsabilité morale. La première représente une institution dont les caractères sont explicitement définis par les textes, et suppose de fait une réglementation qui impose du dehors sa contrainte à l'égard de laquelle le sujet se voit tenu d'adopter l'attitude que l'on exige de lui.

A l'intérieur de cette acception juridique, deux formes modernes peuvent encore se distinguer : la responsabilité civile et la responsabilité pénale. La responsabilité pénale caractérise la situation d'une personne qui se trouve tenue de subir une peine suite à une infraction dont elle est l'auteur. La responsabilité civile consiste, elle, en l'obligation faite à chacun de réparer le dommage dont il peut être l'auteur, même de façon involontaire, en procédant à l'indemnisation de la victime. On peut percevoir ici une nette distinction entre l'intentionnalité de l'acte répressif et celle de l'acte réparateur.

La deuxième, c'est-à-dire la responsabilité morale, se distingue de la responsabilité juridique par le fait qu'elle se rapporte à une réalité

intérieurement éprouvée par le sujet placé en face de lui-même. Elle concerne donc le sujet dans le rapport qu'il entretient avec lui-même, abstraction faite de la considération qu'il paraît possible d'accorder aux autres, mais qui se ramène au fond à l'estime qu'il peut en prendre. La sanction ne serait pas de l'ordre institutionnel dans ce cas, mais le seul jugement intérieur, inamovible quant à l'aménagement de sentiments plus ou moins pénibles comme la culpabilité, le remord, le regret...

Cette distinction entre la responsabilité morale et la responsabilité juridique trouve d'ailleurs des termes suffisamment explicites dans la pensée d'Emmanuel Kant. Alors que la responsabilité morale renvoie à la libre intentionnalité d'un acte, disait-il, la responsabilité juridique a pour condition la médiation des lois externes qui sont sans doute des lois positives. La responsabilité juridique ne concerne alors que la conformité ou la non-conformité extérieure d'un acte par rapport aux normes prescrites. L'accord avec les lois juridiques est alors la légitimité des actions, tandis que l'accord avec les lois morales en est la moralité – les lois juridiques étant celles qui portent sur des actions extérieures et leur légalité, et celles dites morales étant celles qui exigent d'être, en tant que telles, les déterminations des actions-.

E. Kant soutenait par ailleurs que l'idée de responsabilité est solidaire de la notion de subjectivité, dans la mesure où l'affirmation de soi au moyen des actes, établit qu'on en est l'auteur incontestable, mais de telle manière qu'on reste tenu de répondre des conséquences éventuelles des dits actes. Car, en dépit du fait que le caractère empirique de l'homme le rattache à un certain déterminisme, Kant estime que l'être humain possède une liberté de l'activité de sa raison. C'est pourquoi il n'y aura de responsabilité que pour un être raisonnable.

Nous reprenons ces mots pour dire que d'un point de vue purement philosophique, la responsabilité reste un concept qui a toujours été lié à la problématique de l'autonomie du sujet, s'articulant principalement autour des

concepts de liberté, de légitimité, de devoir et de possibilité, avec H. Jonas notamment. En parlant de subjectivité et d'objectivité dans les paragraphes qui précèdent, nous ne perdons pas de vue que l'objectivité de la responsabilité n'est dans le fond que celle d'une subjectivité collective, à la dimension de ce qui constitue une communauté.

L'idée de subjectivité suppose déjà dans cette optique l'ouverture à l'autre et la responsabilité envers l'autre. C'est en ce sens fondamental que nous examinerons, dans la perspective de H. Jonas, la pertinence à fonder une éthique qui rendrait les êtres humains responsables, non seulement les uns envers les autres, mais aussi à l'égard de toute vie présente et à venir dans le milieu naturel. Une telle réflexion se situe bien au cœur des efforts pour penser l'intergénérationnel au détriment de l'individualisme qui n'a véritablement pas de place dans l'impératif combat du moment : la lutte pour la préservation de l'environnement.

Il convient à présent de considérer de près les points saillants à partir desquels H. Jonas donne un nouveau sens au terme « responsabilité ». D'ores et déjà, on peut noter que la théorie de la responsabilité est envisagée par ce philosophe comme toute théorie éthique, c'est-à-dire avec deux faces dont l'une est objective et l'autre subjective ; la première ayant affaire à la raison et la seconde aux sentiments. Mais les deux demeurent mutuellement complémentaires sous un trait de caractère existentiel qui ne saurait être perçu de façon abstraite.

## **II. 2. 2. Existence et responsabilité**

Etablir un rapport entre existence et responsabilité ou simplement se prêter à une interprétation existentielle du sens de la responsabilité, c'est se projeter au cœur même de la théorie de la responsabilité de H. Jonas. Pour lui, l'existence en tant que vie du milieu naturel et de l'être humain reste une réalité

qui trouve sa finalité et son sens en soi. Comme telle, elle se présente du point de vue éthique comme une exigence qui réclame chez l'être humain une responsabilité inconditionnelle. C'est ce qu'il entend par l'idée fondamentale du droit d'existence comme implication du devoir agir de la part de l'humanité.

En effet, entre le fait d'exister et celui de porter en soi un certain sens de la responsabilité, il y a lieu d'établir un rapport d'immanence. Car, dire par exemple que « je suis », est un propos qui abrite indissociablement une potentialité de liberté et de créativité qui porte la responsabilité de nos œuvres dans le monde. Il en serait autrement si notre existence se résumait dans le seul fait de surgir là, dans un monde qui nous fait découvrir le sens de notre propre condition d'existant. Une telle réalité nous rendrait aisément non responsable de quoi que ce soit, puisqu'il suffirait de faire valoir l'argument selon lequel « tout cela serait advenu sans que mon avis ne soit pris en compte ».

Mais très vite, on perçoit la limite d'une telle conception de l'existence humaine. Elle suppose une démission de notre liberté et réduit le sujet au rang des objets. Or, les philosophies de l'existence, à l'instar de celle de Jean-Paul Sartre, avaient déjà signifié la différence ontologique entre *en soi* et *pour soi*. Cette dernière rapporte que « je suis » n'est pas une simple disposition dans l'espace à la manière d'une chose, comme le coupe-papier serait disposé dans un coin de bureau, ou encore comme le pin qui plonge sa racine dans le parc. « Je suis » porte en lui une conscience de soi qui fait que le monde qui l'entourne plonge ses racines en lui. Jean-Paul Sartre établissait ainsi le rapport entre existence et responsabilité par le biais de cette conscience pour laquelle, dira-t-il, l'homme, aussi longtemps qu'il reste vivant et talonné par elle, est conduit inévitablement à faire des nouveaux projets pour remplir son vide et continuer à lutter dans la mesure où il est investi d'un engagement qui s'accompagne du sens de la responsabilité. L'individu émerge de l'immédiateté de l'existence pour éclairer une situation qui, au demeurant, traduit l'état constructif de la conscience qui se donne en perspective dans le rapport liberté et donné, le rapport entre le pour-soi et l'en-soi qu'il néantise.

Même si la situation du moment est celle d'une époque davantage saturée d'événements inattendus, H. Jonas ne se prive pas d'opérer la dichotomie entre une éthique du sujet et une éthique de l'objet. Il a justement admis que l'attitude éthique dans laquelle « la forme ou l'esprit de l'acte lui-même est le thème de la norme et ou l'objet externe que fournit la situation est davantage l'occasion que le but réel »<sup>305</sup>, est une attitude d'intention subjective dont l'existentialisme constitue l'aspect moderne. Entre autres références, H. Jonas a mentionné la décision authentique de Sartre<sup>306</sup>.

La décision authentique pouvant être perçue chez Sartre comme l'expression d'une autonomie qui commande l'ensemble des actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui par rapport à l'avenir de tous les hommes. L'exigence d'authenticité repose alors non pas sur la nature des individus, mais sur les actes créateurs de chacun. Et atteindre l'authenticité serait le fait d'être conduit à comprendre que je suis condamné à créer et que j'ai à être cette création à laquelle je suis condamné. Sartre dira par ailleurs que : « originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais rien. »<sup>307</sup>

Le fait de n'être jamais rien ou d'être toujours quelque chose renferme et traduit ici l'intimité qui se décèle dans le fait d'exister et dans celui de se sentir déjà responsable d'un quelconque état qui s'ouvre à toute signification. Il s'agit là d'une situation d'immanence par laquelle la responsabilité humaine se rapporte à la condition d'existence même, et intègre celle-ci comme une condamnation à l'agir de l'intérieur d'un monde toujours appelé à se construire. Dans la constance de cette condition subjective, H. Jonas a pu établir que la responsabilité de l'homme doit prendre en compte l'humanité tout entière et s'attacher à la sauvegarde de la vie au sein de la Nature.

---

<sup>305</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 174.

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p.185.

L'humanité de l'homme fait que personne ne peut rester indifférent en soi, sans qu'elle ne connaisse un détour, bien antérieur à sa conscience et à son choix, vers les autres. La subjectivité impliquant de la sorte une responsabilité pour les autres et une vulnérabilité extrême de ce rapport existentiel. Il s'agit là d'une responsabilité qui demande à être assumée par un sujet agissant, avec la possibilité pour ce dernier de pouvoir s'y dérober. Ce n'est pas de la responsabilité d'un sujet constitué pour soi comme libre identité dont il est question. Il s'agit en revanche de la subjectivité du sujet épris d'une non-indifférence à l'endroit d'autrui pour une responsabilité illimitée, parce que celle-ci reste non mesurable par les engagements qui la déterminent.

La réalité d'un tel état de fait voudrait que l'on paraisse quelque peu étranger à soi. Car, en vivant comme possédé par le souci et l'inquiétude des autres, le « moi » se donne en otage et prend le risque de faire faillite vis-à-vis de lui-même. Cette analyse se veut ici plus profonde. La responsabilité que le sujet subit a priori est, d'une certaine manière, une responsabilité qui lui révèle son indignité à s'engloutir dans l'égoïsme. Cette responsabilité à laquelle le « moi » ne peut se dérober, traduit dans le fond l'unicité de l'irremplaçable, puisque l'autre ne peut se substituer à moi. Cette responsabilité naît, non pas du for intérieur, selon H. Jonas, mais de la vulnérabilité d'un autre être et devient un « se faire du souci », un devoir.

Le devoir d'agir imputable au devoir d'existence situe donc l'appréhension de la responsabilité dans une logique qui fait que celle-ci ne se ramène vers soi que dans l'implication de la non-séparation de fait de toute existence possible au sein du milieu naturel. Il n'y a donc de responsabilité véritable que sur la base d'une vision globale et non pas par une compréhension fragmentaire du réel. L'effectivité d'une telle approche globalisante du réel exige de la part des sujets la capacité d'une unicité sans intériorité, où le moi est sans repos en soi et otage de tous parce qu'il est ontologiquement détourné de soi dans chaque mouvement qui le retourne à soi.

Alors si le monde qui m'environne plonge ses racines en moi, en raison du simple fait que ce qu'il recèle n'est pas séparable de mon action, le mot responsabilité peut prendre le sens vrai d'un engagement total dans le monde de la vie. Car dans le monde de la vie tout est lié. L'écologie nous apprend aujourd'hui que si une destruction a lieu en un point de la planète, elle ne peut être sans incidence sur le reste du monde. La responsabilité prend place dans l'unité et elle a d'emblée une dimension morale. Etre responsable, c'est de ce point de vue pouvoir et devoir répondre de ses actes. Cela veut dire qu'il n'y a de responsabilité que par rapport à un devoir être.

H. Jonas aborde cette question du devoir-être par une interrogation sur l'existence humaine : « l'homme doit-il être ? », dira-il. Mais avant de songer à y répondre, il importe, va-t-il ajouter, de savoir au préalable le sens du propos « cela doit être »<sup>308</sup>, lorsqu'on dit cela d'une chose. On peut présager à ce niveau une certaine reprise par H. Jonas, de la métaphysique leibnizienne et précisément sa réponse à la fameuse question : « Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Pour Leibniz en réalité, la réponse à cette interrogation peut se donner dans le fait que le possible vient à l'existence, et que ce passage du possible à l'existence, qui est en d'autres termes une prétention à l'être, soit la mesure de son essence. En considérant, bien sûr, cette dernière comme la raison suprême qu'il trouve dans l'être divin dont l'essence implique l'existence.

H. Jonas va modifier cette thèse leibnizienne dans la perspective d'une exigence éthique. Car pour cet auteur, tenter de comprendre cette question fondamentale de Leibniz du point de vue de la provenance causale fait perdre le sens de cette dernière. Il convient plutôt de la transformer dans le sens d'une norme justificative, c'est-à-dire qu'il faut plutôt se demander si « cela vaut la peine d'être ? ». Reconfigurer de cette façon la question, selon H. Jonas, c'est non seulement lui faire requérir un sens mais lui détacher surtout de la référence à un quelconque auteur et, par conséquent, la détacher de la dimension de la foi. H.

---

<sup>308</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 99.

Jonas estime que « la question d'un possible devoir-être doit être résolue indépendamment de la religion »<sup>309</sup>.

Dans le contenu de son argumentation, H. Jonas explique que le sens de la question « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien » doit être celui-ci : « pourquoi quelque chose doit être de préférence au rien ? ». Le plus important n'est donc pas l'origine de ce qui va avoir lieu, ou la croyance à l'éventualité d'un quelconque avènement, mais tout le sens qui s'incorpore dans le terme « doit », lorsqu'on dit « doit être ». La question d'un possible devoir-être devient plus ou moins la tâche d'un jugement indépendant et par conséquent une affaire de la philosophie, lieu de la connexion de la question de la valeur à celle de la connaissance ou à celle de la grandeur. D'où par exemple le propos qui suit:

« La valeur ou le « bien », à supposer qu'une telle chose existe, est l'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (ou dont l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence) – qui fonde donc une revendication d'être, un devoir-être et qui en fait une obligation là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre »<sup>310</sup>.

La transformation de la question fondamentale précédemment évoquée à celle du statut de la valeur fait aboutir finalement la thèse de H. Jonas à une ontologie du bien, en ce sens que le bien, fort de son objectivité même, oblige la conscience. Mais il faut pourtant préciser avec H. Jonas que ce n'est véritablement pas le commandement en tant que tel qui fait l'objet de la morale : « Ce n'est pas l'obligation elle-même qui est l'objet ; ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir moral, mais l'appel qui du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et qui exige d'être écouté – conformément à la loi morale »<sup>311</sup>

Se montrer disponible à l'appel du bien, c'est faire preuve de sensibilité aux ordres de la loi morale. Celle-ci peut être désignée comme la voix qui se fait retentir au besoin, pour exprimer tout simplement ce qui est bien en soi et qui est contenu dans l'action. La loi morale ne fait donc que contraindre à des réalités

---

<sup>309</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 103.

<sup>310</sup> *Idem.*, p. 104.

<sup>311</sup> *Id.*, p. 168.

d'une nécessité non seulement évidente en elle-même, mais nettement positive pour se lire comme telle par le biais de notre lucidité qui établit que mon action est sollicitée. Car :

« Le bien ou ce qui a de la valeur, pour autant qu'il l'est de son propre fait et non du fait d'un désir, d'un besoin ou d'un choix, est justement, d'après son concept, ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité et ce qui devient ainsi un devoir à condition qu'existe une volonté capable de percevoir l'exigence et de la traduire en agir. »<sup>312</sup>

En poursuivant cette analyse, H. Jonas semblait vouloir répondre à la question « de savoir pourquoi quelqu'un assumerait-il une responsabilité ? ». La réponse envisagée à cette question vise essentiellement à trouver un fondement rationnel à la prise en charge de la responsabilité pour le futur. D'emblée il estime que ce n'est ni une volonté bonne, ni une motivation positive qui seront la garantie d'une acceptation de la responsabilité, mais « l'impératif d'existence ». H. Jonas sollicite que l'idée ontologique de l'humanité conduise au devoir d'exister pour l'humanité.

Ce devoir doit être l'hypothèse normative qui détermine nos actes aujourd'hui. Car, il a la charge d'un impératif exprimant l'idée d'une valeur affectée à l'existence, l'idée que l'homme doit accepter, par conservation de la vie, la destinée naturelle de cette valeur. La notion de valeur retient ainsi l'attention de H. Jonas. Il l'aborde par rapport à la finalité. Pour lui, une chose est valable si elle est utile pour sa fin, à l'exemple d'un marteau dont la fin est de marteler. Dire alors que quelque chose a de la valeur parce qu'il est utile pour sa fin, c'est attribuer à la valeur un contenu, non pas normatif, mais descriptif : « valeur signifie l'utilité objective d'une chose en fonction d'une certaine intention ou d'une fin »<sup>313</sup>.

Les finalités et les buts se rapportent donc à la subjectivité, mais il faudrait toujours faire en sorte que la transcription de l'usage descriptif en un usage éthique de la valeur, s'applique pour la réalité tout entière et non pas dans

---

<sup>312</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 157.

<sup>313</sup> Matthias Raph, « La triple signification du mot « valeur » » dans *Hans Jonas, Nature et responsabilité, op. cit.*, p.132.

les seuls intérêts de l'homme. Les finalités peuvent alors s'étendre en dehors du monde humain, les êtres vivants étant dans l'ensemble concernés :

« Tout ce qui vit, par exemple les animaux et les plantes, est utile non seulement pour nos fins, mais également pour soi-même, au moins pour la finalité de vivre. En un mot, « l'existence » est la finalité fondamentale de toute chose, particulièrement de l'être humain »<sup>314</sup>.

L'utilité de la finalité pour soi transposée comme finalité d'« existence », suppose que tout ce qui se situe dans la perspective d'accomplir une finalité, se trouve sous la condition du devoir exister. Toute fin de notre action devient une valeur, à partir du moment où nous l'admettons pour nous comme une finalité. L'existence se pose comme une valeur qui a une fin absolue en soi : cela se traduira par la notion de vie dans la sphère de l'humanité. Et le « oui » à la vie est sans équivoque dans la confrontation de l'être au non-être, selon H. Jonas : « Par la négation du non-être l'être devient une tâche positive, à savoir celle du perpétuel choix de soi-même. La vie en tant que telle est l'expression de ce choix face au risque du non-être qui fait partie de son essence »<sup>315</sup>.

Pour ne pas nous enliser dans cet aspect de la question, disons simplement que la valeur ou le bien, pour peu qu'une telle chose existe, selon H. Jonas, est manifestement la seule chose qui puisse fonder de manière valable l'exigence d'être, un devoir être. Et qui fasse en plus d'un tel être l'objet d'un devoir pour le participant dont cet être viendrait à dépendre. L'issue de cette démarche jonassienne est, semble-t-il, de placer directement la responsabilité dans l'homme. Le concept de responsabilité, implique ainsi celui d'un devoir être, chronologiquement, celui du devoir être de quelque chose, en premier lieu, puis celui du devoir agir de quelqu'un en réponse à l'appel de ce quelque chose.

On relève en dernier ressort que le rapport que nous avons souhaité établir entre existence et responsabilité dans la pensée éthique de H. Jonas repose sur la prédominance de l'idée d'être qui la sous-tend. On peut l'entendre

---

<sup>314</sup> Matthias Raph, « La triple signification du mot « valeur » » dans *Hans Jonas, Nature et responsabilité*, op. cit., p. 133.

<sup>315</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 162.

soutenir dans *Le Principe responsabilité* que le principe premier de son éthique ne se trouve pas lui-même dans l'éthique en tant que doctrine du faire (dont font partie par ailleurs 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.

Il ne peut donc pas avoir de sens à déresponsabiliser l'être humain car cela reviendrait à nous renier nous-mêmes en tant qu'individus existants, à nier la possibilité en chacun de nous d'une conduite éthique. La responsabilité est liée à la vie existante puisque le respect qui répond à l'ordre naturel trouve sa réalisation et son maintien dans l'action. Le sentiment de responsabilité est motivé par cette action en ce sens que l'homme consent au bien en soi parce que celui-ci s'impose à devenir un but. L'éthique de H. Jonas conduit inéluctablement au principe de responsabilité.

## **II. 2. 3. La responsabilité comme principe**

Avant de l'appliquer au mot responsabilité, le mot « principe » trouve singulièrement son sens dans le mouvement initial qui a fait advenir la philosophie. Les présocratiques, en quête de la raison d'être des choses, ont posé la question de l'origine et de la cause première en termes d'« *archè* », entendu comme la souche à partir de laquelle tout procède. Dans ce contexte, les éléments matériels tels que l'« eau » pour Thalès, l'« air » pour Anaximène dénotent déjà la signification fondamentale du terme principe. Celui-ci va surtout se préciser avec Aristote qui le conçoit à la fois comme ce qui est premier, au sens où un matériau constitue le point de départ dans la fabrication des objets, et comme l'élément fondateur de toute explication causale, c'est-à-dire ce à partir de quoi la chose est d'abord connue :

« Ce qui est commun à tous les principes c'est d'être le premier point à partir duquel il y a existence, venue à être ou connaissance ; de ces principes, les uns sont des constituants, les autres sont extérieurs. C'est pourquoi la nature est un principe

ainsi que l'élément, la pensée, le choix délibéré, la substance et la fin »<sup>316</sup>

Chez H. Jonas, ainsi que nous venons de l'esquisser plus haut, la responsabilité a valeur de principe dans une approche moraliste, c'est-à-dire qu'elle constitue la règle normative d'action. Mais au regard du développement de la science et de la technologie avec les nouveaux risques particuliers que leur application fait courir aux hommes, faut-il soupçonner les règles établies dans nos sociétés d'être inadaptées à la complexité de leurs champs d'application, ou inefficaces puisqu'en les établissant eux-mêmes pour la gestion commune des actions, les hommes ne semblent pas se sentir naturellement interpellés par elles ?

A partir de ces deux hypothèses, nous relevons que les règles établies semblent avoir plus de résonance juridique, s'exprimant généralement en termes d'obligation, de contrainte ou d'interdiction. Et pourtant, l'anticonformisme ne se dissocie pas forcément de la responsabilité envers soi en termes d'éthique. La responsabilité n'est pas, sous cet angle, du ressort de l'ordre pénal ou juridique ; elle relève plutôt de l'état profond de conscience individuelle. Elle s'alimente du sens de l'intégrité à partir duquel les choix ne se fondent pas sur des absolus imposés à une nature chaotique, mais sur les principes d'ordre inhérents à la nature. Tandis que le droit – indexé ici juste pour illustration –, peut être considéré, avec une certaine réserve, comme la règle du jeu social.

On peut alors redéfinir le système d'application des règles à l'image d'un jeu. Prenons l'exemple du jeu de cartes. On donnera aux gens le jeu de cartes avec « la règle » simplement comme mode d'emploi, car on ne peut vivre ni faire quoi que ce soit en société sans règles. La différence, qui peut être un avantage ici, est que les gens assument pleinement leur responsabilité, et se savent respectés par rapport à leur liberté fondamentale, garante de toute possibilité d'action. Pour fixer leur conduite, ils n'attendront pas la décision qui relève des

---

<sup>316</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Δ, 1, [1013a], [15-20], Paris, Flammarion, 2008, p. 180.

règles établies parce que dans certaines circonstances, il peut y avoir des niveaux superposés ou enchevêtrés de décisions à n'en point finir.

La responsabilité comme principe peut-elle concrètement permettre aux humains de mieux répondre de leurs actes et plus globalement d'affronter les exigences éthiques de l'époque actuelle? Ce n'est certainement pas H. Jonas qui en douterait. Il oppose en fait à la responsabilité juridique qui porte sur les actes présents et qui est fondée sur des obligations passées ou présentes, une responsabilité dont la source se trouve dans le futur et qui oblige dans le présent. C'est l'avenir qui nous oblige à être responsables aujourd'hui.

Mais pour que l'avenir devienne une source d'obligation, il faut se faire une représentation de l'avenir, se l'imaginer pour se soucier des effets lointains. En plus, il faut être porté à se laisser affecter par cette représentation, c'est-à-dire se laisser émouvoir en faisant naître en nous le sentiment de responsabilité. Jonas a opéré à ce niveau un véritable changement : ce qui est dépendant, avec son droit propre, devient ce qui prescrit la commande ; le puissant – avec son pouvoir causal –, devient celui qui est soumis au commandement. Pour illustrer davantage ce point de vue, référons-nous à quelques situations de responsabilité évoquées par H. Jonas dans *Le Principe responsabilité*.

Les aspects naturel et contractuel font état des deux versants subjectif et objectif de l'éthique que l'on retrouve dans la reformulation que Jonas propose autour de l'idée centrale de responsabilité. Le versant subjectif suppose la décharge de la responsabilité sur un individu, alors que le versant objectif renvoie à l'idée d'acceptation volontaire de la responsabilité par un individu. Tournée vers l'avenir et dégageant dans le rôle des parents et des hommes d'Etat deux paradigmes essentiels, la responsabilité a pour tâche de considérer non seulement les conséquences de l'action humaine, mais aussi l'avenir de ce dont nous sommes responsables et de ce qui est pour l'essentiel intact.

L'homme d'Etat comme figure paradigmatique de la responsabilité chez H. Jonas, peut traduire le sens de la totale responsabilité librement choisie. C'est

pourquoi l'homme d'Etat authentique doit estimer que sa gloire consiste à œuvrer de sorte que, par ses actes, l'on puisse dire de lui qu'il a agi au mieux des intérêts de ceux dont il détient le pouvoir. Car ce qui est premier c'est la responsabilité de l'homme envers l'homme. Vaclav Havel – homme politique – exprimait dans une allocution prononcée devant le Congrès américain en février 1990, que le sens profond de notre responsabilité était déterminant pour la sauvegarde de notre milieu naturel. Pour lui,

« La sauvegarde de notre monde humain n'est nulle part ailleurs que le cœur humain, la pensée humaine, l'humilité humaine, la responsabilité humaine. Sans révolution globale dans la sphère de la conscience, rien ne peut changer positivement, même dans la sphère de l'existence humaine, et la marche de notre monde vers la catastrophe, écologique, sociale, démographique ou culturelle, est irréversible ».

Tout comme H. Jonas, Vaclav Havel pense que les changements climatiques peuvent avoir des retombées imprévisibles sur l'écosystème global, d'où son appel à une très grande humilité et prudence. Il estime en effet que, soit l'espèce humaine se rend réellement compte de sa place dans l'organisme vivant de notre planète, soit il y a un risque que notre évolution retourne à des millions d'années en arrière... Il convient donc de prendre ce thème au sérieux, souligne-t-il, comme un comportement responsable et non pas comme une attente de la fin du monde, et rappeler de la sorte que ce n'est pas la planète, mais l'existence de l'espèce humaine qui se voit sérieusement menacée. L'homme est le seul être connu à ce jour qui puisse avoir une responsabilité. En pouvant, il l'a : c'est le sens de l'immanence du devoir au pouvoir exprimé par H. Jonas. Il a donc inversé de la sorte les célèbres termes kantien de l'implication : « tu dois donc tu peux ». Pour H. Jonas, « tu peux, donc tu dois ». L'existence d'une capacité rend simultanément la personne qui est porteuse de cette capacité, responsable de fait. La responsabilité a donc un fondement ontologique et c'est à ce titre qu'elle est un principe.

Pour exprimer autrement ce qui précède, disons que la possibilité, entendue non pas seulement au sens du contingent, c'est-à-dire ce qui peut être réel ou ne pas l'être, mais plutôt au sens de ce qui ne présage point de

contradiction avec les lois de l'expérience ou de l'existence en général est, de ce fait, la condition même qui détermine le bien comme ayant une nécessité en soi. H. Jonas veut surtout aller contre l'idée que seule notre volonté suffit : dès qu'on peut, on doit, parce qu'en termes d'éthique on ne saurait ne pas le vouloir.

Mais cela n'exclut pas que la responsabilité soit aussi un corrélat de la puissance de l'homme, et que celle-ci a atteint un degré inédit dans l'histoire de l'humanité. C'est intuitivement que l'expérience de la responsabilité est meilleure que son absence et ce n'est pas à la puissance logique qu'il revient de déduire la responsabilité de la puissance. Ainsi, le paradigme de la responsabilité qu'est le devoir parental à l'égard du nouveau-né n'est pas déductible en dehors de cette évidence morale. La responsabilité ainsi évoquée, au regard de son enjeu existentiel, ne saurait se déléguer. Elle concerne chacun en tant qu'individu, en tant que parent ou en tant que citoyen d'un Etat. Son fondement part de la reconnaissance et du respect que tout homme doit avoir vis-à-vis de certaines valeurs absolues, c'est-dire celles qui sont prescrites indépendamment du jugement humain.

## **II. 2. 4. La responsabilité rétrospective ou attribution causale des œuvres opérées**

Du point de vue de l'explication scientifique, la cause désigne uniquement la condition de l'apparition de l'effet en tant que phénomène qui se manifeste. Du point de vue éthique, l'homme, par son action, engage une série de causes d'une certaine portée qui finissent par modifier le réel. Il reste de ce fait responsable de ce à quoi il a contribué. H. Jonas pense à partir d'une telle analyse qu'il n'y a responsabilité que parce que nous interprétons dans l'éthique la causalité en la convertissant sous la forme de l'imputation causale : « La condition de la responsabilité est le pouvoir causal. L'acteur doit répondre de son acte : il est

tenu responsable de ses conséquences et le cas échéant on lui en fait porter la responsabilité ». <sup>317</sup>

Dans cet exposé nous évoquons le sens de la responsabilité chez H. Jonas sous l'angle du lien à établir entre un acte déjà accompli et son auteur. En premier lieu, H. Jonas explique à ce propos qu'une telle responsabilité n'a de sens que par le pouvoir causal qui sous-tend et détermine toute action humaine. Autrement dit, si l'on est tenu pour responsable des faits dont les causes premières de résolution remontent dans le temps, c'est parce que la condition fondamentale qui motive tout agir humain se définit toujours par rapport à un champ de valeurs.

Autrement dit, c'est parce qu'on peut toujours retrouver en chacun de nos actes une motivation intérieure qui détermine en nous des objectifs à atteindre. C'est dire que nous nous fixons des buts comme finalités de nos actions, toujours sur la base de ce que nous estimons être bien pour nous. Nous accordons involontairement de l'intérêt à ce que nous faisons. En dehors donc de toute attitude de mauvaise foi, nos actes contiennent consubstantiellement de la valeur à nos yeux, étant donné qu'ils sont en tout état de cause motivés par la satisfaction de notre vouloir.

Il convient de comprendre par là que les besoins que nous exprimons sont ceux qui ont une valeur pour notre être, ou inversement que les besoins qui ont une certaine valeur par rapport à notre nature d'êtres de désir, s'imposent à nous comme fins. H. Jonas le dira ainsi :

« Naturellement les fins ne sont pas choisies par nécessité et encore moins dans une évaluation comparative : l'agir comme tel (y compris l'agir animal) est guidé par des fins, même antérieurement à tout choix, puisque des fins élémentaires – et le fait comme tel d'avoir des fins – sont implantées en nous du fait de notre nature d'êtres de besoin. Et la jouissance qui les accompagne les rend également subjectivement « valables » » <sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op., cit.*, p. 179.

<sup>318</sup> *Idem*, p. 166.

En clair, selon Jonas, il y a prévalence de la cause dans la mesure où ce n'est pas la forme, mais le contenu de l'agir qui vient en premier : « ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir, mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui s'adresse à mon vouloir et qui exige d'être écouté »<sup>319</sup>. La notion de responsabilité se trouve naturellement associée à la sphère morale. Car nos sentiments ne se laissent point dérober la conviction que leur satisfaction profite dans tous les cas à celui qui se rapporte d'emblée à d'autres concepts comme ceux de liberté, droit ou devoir.

Pour ce qui concerne la liberté, par exemple, un philosophe comme Kant relèvera effectivement que c'est de la définition de l'être humain comme sujet libre que découle le fait pour lui d'être responsable de ses actes. Si nous n'avons point le pouvoir d'attribuer la responsabilité des actes à qui de droit, toute discussion morale sur la manière de se comporter perd sens, et l'idée même de moral s'effondre. C'est le véritable enjeu de la discussion philosophique sur le déterminisme.

Mais, l'approche de H. Jonas sur la question diffère de celle de Kant. Jonas s'est d'abord mis à étudier les dimensions temporelles de la responsabilité. Son regard était en phase avec l'un des soucis du monde actuel, à savoir le péril que le développement effréné de la technologie moderne fait courir aux générations futures. Il va donc s'intéresser à distinguer la responsabilité attachée à nos actes passés de celle qui concerne nos actes futurs. En examinant en premier lieu la responsabilité rétrospective, nous essayons de comprendre que celle-ci puise son sens dans les exigences morales qui interviennent d'abord dans les rapports que tout sujet a avec soi.

Dans ces rapports que nous avons avec nous-mêmes, nous sommes confrontés aux exigences d'intégrité, d'honnêteté, d'authenticité ou de fidélité à soi-même... C'est une sorte de morale intrapersonnelle sur la base de laquelle nous nous surprenons en train d'agir d'une manière ou d'une autre. Nous nous

---

<sup>319</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op., cit.*, p. 168.

battons pour être fiers de nous-mêmes ou chercher à dépasser les tentations de la facilité... L'idée à mettre en lumière ici est celle qui situe le pouvoir causal au fondement de la nature humaine, dans le sens où celle-ci est tributaire des valeurs dont l'expression subjective, à travers les désirs, s'avère être une force inébranlable.

Le penchant tenace étant toujours celui de répondre à l'appel intérieur qui dicte les fins, et cela bien antérieurement à toute distinction entre les fins recevables et celles qui sont jugés non recevables. Si le pouvoir causal est ainsi naturel et intrinsèquement subjectif, la portée de la responsabilité humaine s'assigne simplement à l'état interne des sujets. Nous décelons à ce niveau une grande proximité entre l'acte et son auteur, ce qui aurait certainement conduit H. Jonas à souligner l'idée de la prévalence de la cause.

Dans son argumentation, il est attesté que la morale est « reniement de soi »<sup>320</sup>, car l'intention précède l'action dans le comportement humain. C'est-à-dire que ce n'est pas la forme de l'agir qui vient en premier, mais le contenu. La morale qui est caractéristique d'un état de conformité à l'obligation, de concordance ou de correspondance aux normes, peut certes avoir quelquefois pour objet un état de soi, mais le reniement de soi par une sorte de déconnexion subjective, n'est point moral en soi.

Il importe dans la poursuite de cette analyse de l'idée de responsabilité rétrospective, de revenir sur deux dimensions d'approche, selon qu'on peut porter une appréciation juridique ou un examen moral. Dans le domaine juridique, il est plus aisé de cerner l'idée d'une responsabilité rétrospective, c'est-à-dire celle qui se définit par rapport à l'évolution dans le temps des conséquences d'une action dont le mouvement effectif est pourtant révolu. Car le seul fait d'avoir été la cause active d'un acte, à un moment donné et pour une circonstance déterminée, suffit pour l'exigence de la réparation des dommages s'il s'en trouve.

---

<sup>320</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op., cit.*, p. 168.

Peu importe si la cause initiale relève d'une intention plutôt bonne, peu importe si la tournure des conséquences était ou non souhaitable. Chaque sujet est tenu de répondre des actes dont il est l'auteur incontestable. La légitimité de l'institution judiciaire sur la base d'un tel principe de responsabilité, repose essentiellement sur le postulat que chaque individu dispose d'un libre arbitre et d'une raison suffisante. Dans cette perspective, chaque individu possède une disposition à l'autodétermination, garante de son autonomie. Cette conception ignore volontiers les conduites humaines placées sous le poids du déterminisme et en fait plutôt des entités spontanées.

Une telle conception est, à maints égards, assez proche des écrits du christianisme, à l'instar des textes de Thomas d'Aquin. La pensée de ce dernier fait justement ressortir les deux dimensions d'approche morale et juridique tout en inscrivant l'idée de responsabilité, qui nous intéresse ici, dans une perspective chrétienne. L'œuvre de Thomas d'Aquin réhabilite d'un certain point de vue les écrits d'Aristote et s'inscrit directement dans le prolongement de l'enseignement de ce dernier.

Mais pour approfondir et réorienter certaines conceptions antiques de la justice et de la responsabilité, avec l'exigence de conformité imposée par les textes sacrés de l'église chrétienne, le thomisme va apporter un premier éclaircissement sur la division entre responsabilité juridique et responsabilité morale. Réadapter cette distinction avec ses propres mots, signifiait pour Thomas d'Aquin que la loi naturelle renvoie désormais à la responsabilité morale d'Aristote et le droit naturel à la responsabilité juridique.

On peut continuer en disant que la morale est en effet rattachée à la personne et, à travers elle, à la loi divine. Le thomisme fait acquérir ainsi à la loi naturelle une origine divine qui voudrait que l'être humain, éclairci par la raison et l'entendement, dispose ainsi dans sa nature, de la capacité à discerner le bien du mal. Cette morale constitue, selon Saint Thomas, le

mouvement de la créature raisonnable vers Dieu et elle a pour but le salut de l'être humain. Dans cette optique, la démarche thomiste procède à une sorte d'individualisation ou de personnalisation de la morale qui se détache fondamentalement de la morale à tendance sociale que l'on retrouve chez d'Aristote.

L'aspect positif d'une telle démarche consiste en effet, dans le rapprochement entre la responsabilité juridique et la responsabilité morale, à témoigner avec considération de l'imprégnation du christianisme traduite par la détermination à concorder le droit et la morale. Il ne suffit plus dès lors de considérer la responsabilité juridique comme circonscrite au simple fait délictuel. Elle va désormais se concevoir comme étant reliée à la culpabilité morale de l'individu. Bien plus, Thomas d'Aquin préconise une démarche d'investigation causaliste qui tend effectivement à évaluer l'influence de divers facteurs sur la volonté libre de l'individu.

Sans nous étendre sur cette doctrine thomiste inscrite dans la tradition chrétienne, retenons de celle-ci que la volonté libre, don de Dieu à sa créature, ne peut en aucun cas constituer la source du mal. L'absence même de liberté humaine dans le mal exclurait en conséquence toute faute et toute responsabilité. Plusieurs siècles plus tard la pensée cartésienne réhabilitera la responsabilité de l'être humain sous le regard de la raison divine. Le rationalisme cartésien reposera effectivement sur une conception fondamentale de dépendance de la raison. Cette dernière constitue, selon Descartes, le propre de l'être humain et permet de le distinguer de l'animal.

Dans ses *Méditations métaphysiques*, le philosophe attribue à cette faculté une origine divine. Ce qu'il dit à son propos, c'est qu'en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, la raison se voit dépourvue de toute vulnérabilité. Elle permet de ce fait à tout être humain l'accès à la vérité, c'est-à-dire aux idées claires et distinctes. Les idées claires et distinctes tracent ainsi la voie vers des actions raisonnables et conformes à la loi. Nous relevons toutefois que l'analyse empirique du comportement fournit de nombreuses données

attestant que le comportement humain est fonction de certaines variables. Ainsi, outre les comportements instinctifs – dits involontaires –, produits de la force naturelle, la démarche comportementale suggère que les comportements opérants – dits volontaires – sont le produit de l'interaction de l'individu et de son environnement.

Dans la « quatrième Méditation métaphysique », Descartes examine ce problème à travers une théorie explicative de l'erreur. Par le biais de cette démarche explicative, la théorie cartésienne s'efforce d'établir les sources de l'erreur. Il a insisté, au même titre que le thomisme, sur le fait que l'erreur ne peut avoir son origine en Dieu. A nouveau, l'erreur se voit attribuée au seul fait de l'être humain. Il suggère, en l'occurrence, que toute erreur survenue témoigne du mauvais usage que l'être humain fait de son entendement et de sa volonté. Ce mauvais usage de la raison se rapporte, selon Descartes, à l'intervention de la volonté et de la liberté.

En effet, selon lui, l'être humain dispose d'une volonté absolument libre qui lui permet la possibilité de faire ou de ne pas faire une chose. La volonté libre peut alors conduire l'être humain à refuser les représentations fournies par la raison et, en contrepartie, à accepter des représentations imaginaires. Ces représentations étrangères à la raison dirigent la conscience de l'être humain vers des contenus ne possédant ni clarté ni distinction. Descartes conçoit ce processus d'inclination de la volonté comme le résultat de l'influence néfaste d'un monde matériel privé de lumière. Néanmoins, il rappelle que l'être humain reste initialement éclairé par les lumières de la raison.

C'est pourquoi on peut souligner avec H. Jonas que ce qui importe ce n'est pas « quoi », mais « comment faire ? ». Se tenir dans une telle disposition d'esprit c'est aménager ses capacités avant de pouvoir poser l'acte qui engagera notre entière liberté. Pour H. Jonas, la condition de la responsabilité est le pouvoir causal. Pour éviter des erreurs, il pense qu'en l'absence d'obligation positive, éviter l'action peut devenir un conseil de prudence, puisque la responsabilité ne

fixe pas elle-même des fins. Elle est la condition préalable de la morale et non pas encore la morale elle-même.

## **II. 2. 5. La responsabilité prospective ou responsabilité ontologique pour « la pérennité de l'homme en tant que tel »**

L'idée de responsabilité prospective que l'on retrouve largement explicitée dans l'œuvre de H. Jonas s'inscrit dans sa conception d'une éthique pour notre temps. Il s'agit d'une responsabilité qui établit la possibilité d'une éthique de la non-réciprocité, contrairement au monde traditionnel où le but de l'humanité consistait à protéger et à reproduire l'harmonie de l'univers matériel et social, naturellement bien ordonné. Le futur des sociétés anciennes était envisagé, dans ce contexte, essentiellement dans une perspective de préservation et de continuation du passé.

Le monde moderne en revanche a opéré un retournement de cet ordre des choses. Avec le développement de la science et de la technologie et l'accélération des changements imprimés par le système économique capitaliste, les perspectives d'action ont connu de véritables bouleversements. Les dangers les plus graves à craindre sur le long terme sont, pour H. Jonas, ceux qui concernent l'équilibre écologique de la planète. En conséquence, l'humanité à l'âge moderne se doit d'être tout à fait consciente de la dimension historique de son existence pour se préoccuper désormais du futur.

Autrement dit, les hommes disposent aujourd'hui d'un pouvoir et d'un savoir si grands qu'il y a lieu de dire que le sort des générations futures se trouve entre leurs mains. Ils ne peuvent pas échapper à cette responsabilité dont le poids était entièrement méconnu des sociétés anciennes. C'est précisément le pouvoir de la technologie qui cause plus de souci à Jonas, parce que c'est un pouvoir qui donne à l'homme la possibilité de modifier l'ordre naturel à sa racine

même. La responsabilité qui transcende « l'ici » et « le maintenant » devient de ce point de vue, pour Jonas, la valeur éthique fondamentale de notre temps.

La responsabilité prospective reste l'aspect caractéristique de l'impulsion apportée par Jonas dans sa conception d'une éthique nouvelle. Elle est conçue sur la base d'une non-réciprocité des devoirs, c'est-à-dire qu'elle n'est pas inspirée par les idées fondamentales d'égalité entre tous les humains, ni d'un ensemble de droits et devoirs qui régissent mutuellement les catégories sociales. Sans pourtant nier la valeur des principes d'égalité ou d'autonomie, Jonas voit prioritairement dans la motivation de la responsabilité prospective, la sensibilité aux inégalités entre les personnes ; mieux, le fait que certains ont plus de pouvoir et de savoir que d'autres.

Les rapports d'obligation qui découlent d'une telle réalité ne peuvent être réciproques, mais plutôt des rapports d'obligation unilatérale. C'est le genre de rapport qui établit le lien du patient à son médecin. Le patient n'aura réellement aucune responsabilité envers son médecin, tout comme le passager de l'autocar n'en a point envers le chauffeur. Dans la même logique, les générations futures, par le seul fait que leur existence n'est que virtuelle, n'ont évidemment pas de responsabilité envers nous. Mais elles seront en droit de nous tenir responsables de l'état dans lequel nous leur aurons laissé la planète.

On peut comprendre par là qu'à côté de la morale qui nous rappelle nos actes antérieurs et qui nous commande de les réparer lorsque ceux-ci ont été jugés répréhensibles, H. Jonas a indiqué une autre manière par laquelle la morale peut nous charger de responsabilité : c'est la responsabilité prospective. Celle-ci ne fait pas intervenir les situations où la responsabilité est consécutive à une action passée, mais plutôt des situations où des actes sont à accomplir. Cette deuxième forme de responsabilité dans la temporalité est simplement, chez Jonas, une responsabilité pour ce qui est à faire.

Il ne s'agit nullement ici d'une responsabilité qui découle d'un contrat social, ou d'une entente préalable entre partenaires égaux. La responsabilité qui sous-tend les éthiques du contrat social s'appuie sur l'observation des clauses d'un contrat établi sur la base d'une discussion menée dans des conditions comportant plus ou moins d'égalité entre les acteurs concernés. Or, il est indéniable que les rapports que nous entretenons avec les générations à venir ne sont pas de ce type. Si nous avons des devoirs envers elles – ceux de pouvoir laisser les choses telles que nous les aurions trouvées et même que nous aimerions les trouver en toute éventualité –, en revanche, elles ne peuvent point en avoir envers nous. Ce sont des rapports foncièrement asymétriques et inégaux.

H. Jonas estime de ce point de vue que la responsabilité prospective s'inscrit dans le sens de la protection de l'environnement comme un défi important pour la réflexion éthique. Pour comprendre le véritable enjeu éthique qui alimente la moralité d'une telle responsabilité, Jonas explique que dans la conscience de l'existence des générations futures, nous recevons un appel de notre intérieur qui devrait nous émouvoir. C'est un appel à notre sollicitude qui se situe dans le registre de nos sentiments, plutôt que dans le domaine de la rationalité vu par Kant.

Pour Kant en effet, le fondement de la morale repose sur l'autonomie de la volonté qui institue l'individu comme seul législateur de ses règles d'action et responsable rationnellement de son choix. La morale, explique-t-il, relève de la dimension intelligible du monde, elle ne peut donc pas s'épanouir dans la contrainte, elle postule la liberté. Kant récusait de ce fait l'hétéronomie, - parce qu'elle suppose la soumission de la volonté notamment, aux impératifs de la sensibilité – comme étant vaine et trompeuse puisqu'elle impose à la morale un principe qui lui est extérieur. Or, pour Kant, l'homme appartient certes au monde temporel et empirique – ce qui justifie sa soumission à la causalité naturelle –, mais il conserve à tous égards sa liberté parce qu'il incorpore aussi en lui un monde intelligible et rationnel.

L'impératif catégorique kantien reste une idée à prédominance rationnelle parce que Kant a écarté les sentiments comme fondement de la morale, même si Kant n'a pas réduit à l'extrême son impératif catégorique à une simple idée rationnelle puisqu'il l'identifie à la loi morale rationnelle qui inspire un sentiment de respect. Chez H. Jonas, la responsabilité rétrospective suppose que nous disposons d'un pouvoir d'intervention qui relève de nos capacités physiques ou de nos facultés cognitives, nous permettant de protéger les êtres vulnérables. Pour l'illustrer il mentionne comme paradigmes la responsabilité parentale – dans la relation qui s'établit entre les parents et le nourrisson –, la responsabilité d'un chef politique ou celle de l'expert scientifique :

« La responsabilité parentale et celle de l'homme d'Etat qui ont en commun certaines propriétés (...). Nous voulons dire par là que ces responsabilités enveloppent l'être total de leurs objets, c'est-à-dire tous les aspects de ceux-ci, allant de la simple existence, jusqu'aux intérêts les plus élevés. Pour la responsabilité parentale qui est effectivement – dans le temps et par essence – l'archétype de toute responsabilité (...) cela est clair. L'enfant en sa totalité et en toutes ses responsabilités, pas seulement les besoins immédiats, est son objet. (...) Mais même si l'on avait seulement cherché le pouvoir, celui-ci entraîne quand même objectivement la responsabilité. Son ampleur la rapproche de l'analogie avec la responsabilité parentale : de nouveau elle s'étend de l'existence physique aux intérêts les élevés, de la plénitude d'être, de la conduite conforme jusqu'au bonheur »<sup>321</sup>.

L'exemple du nouveau-né évoqué par H. Jonas est d'autant plus concret qu'il exprime véritablement la forme que nos sentiments affectifs doivent prendre pour pouvoir agir avec responsabilité dès lors qu'on le peut. L'enfant nouveau-né est totalement sous la dépendance des parents, qui n'ont aucune raison pour ne pas assumer leur responsabilité à son égard. Aucune dérobade ne leur est autorisée par rapport à la vulnérabilité de cet être dont la responsabilité leur est imputable en toute circonstance. Le sort de l'enfant dépend donc directement du sens de la responsabilité qu'ont ses parents. C'est la fragilité et la vulnérabilité de cet être qui engagent alors la responsabilité des personnes sur qui repose absolument son avenir.

---

<sup>321</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 200-200.

### *Chapitre Troisième :*

## **Enjeux et controverses éthiques du progrès technique**

Aujourd'hui on parle un peu plus librement de crise environnementale, parce qu'en plus des problèmes de pollution industrielle et d'utilisation intensive des ressources naturelles, qui ont commencé à préoccuper les sociétés industrialisées, l'humanité fait désormais face à d'autres types de problèmes d'une dimension plus importante : l'altération de la couche d'ozone, l'accroissement de l'effet de serre, le déséquilibre des écosystèmes, etc. Cependant, les investigations sur les origines de cette crise, encore appelée crise écologique, ainsi que la détermination des méthodes grâce auxquelles il convient de la surmonter, restent encore fort controversées.

A côté des voix juridique et politique qui s'efforcent de définir d'éventuels coupables ou de mieux structurer les discours, prenant appui sur les expertises scientifiques par rapport aux modalités générales de la responsabilité humaine et de l'usage des techniques dans la Nature, d'autres voix se font de plus en plus entendre, notamment celle de la philosophie. En effet, depuis la période antique, la philosophie s'attache aux questions des premiers fondements et des origines de la vie ainsi qu'au processus créateur de cette vie. L'approche éthique est l'une des approches philosophiques relevant de la sphère d'interrogations qui concernent les rapports de tout « étant » – au sens heideggérien du terme – au tout de l'univers, en tant que système bien ordonné – le cosmos –.

L'approche éthique constitue dans notre perspective la voix philosophique qui souligne que si l'état d'endommagement de la planète nécessite la mise en place d'une régulation juridique, celle-ci ne motive en rien la promotion des considérations morales dont la Nature est nécessairement digne de faire l'objet. C'est une voix dont le champ d'exploration est essentiellement celui de la moralité ou encore de l'humanité. H. S. Afaïssa estime à ce propos qu'en rompant

avec un mode de gestion purement et simplement technocratique, la perception ou l'évaluation sociale des risques, la mise au point des règles du développement, le respect du principe de précaution, etc., peuvent permettre de fonder une pratique écologiquement et socialement responsable de la vie économique, en insérant une certaine « dose » d'éthique et de politique dans les questions environnementales<sup>322</sup>.

Cette dose d'éthique doit permettre, à juste titre, aux promoteurs des nouvelles technologies, de favoriser tout aussi bien la sensibilisation que l'apprentissage du public à un usage sensé et contrôlé des outils de la technologie. L'important est d'entretenir absolument la lucidité et la dignité des personnes dans les rapports qu'elles entretiennent avec les produits technologiques. Le regard éthique porte sur le contrôle et la maîtrise par l'homme de sa propre puissance. Les nouvelles technologies sont d'une ampleur telle que la puissance humaine qu'elles reflètent doit nécessairement s'agrèger d'une éthique conséquente. C'est dans cette optique que H. Jonas développe sa pensée lorsqu'il déclare que « ce livre tout entier traite du problème du progrès technique et c'est pourquoi on n'y ajoutera rien à cet endroit »<sup>323</sup>.

Ce propos mentionné dans *Le Principe responsabilité*, exprime suffisamment la condition qui abrite sa thèse liminaire, à savoir que : « la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Cette thèse va au-delà du constat d'une menace physique »<sup>324</sup>. Pour lui, suite à l'essor ou au rayonnement de notre propre pouvoir, l'agir de l'être humain s'est modifié fondamentalement. Et puisque l'éthique se rapporte à l'agir, il reste tout à fait logique d'établir que la transmutation de notre agir implique nécessairement la réadaptation de l'éthique.

---

<sup>322</sup> H. S. Affeissa, *Ethique de l'environnement, Nature, valeur, respect*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 8.

<sup>323</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op., cit.*, p. 315.

<sup>324</sup> *Idem.*, p. 17.

Dans ce troisième chapitre de la deuxième partie, nous entamons une des approches déterminantes qui font de la nature l'objet d'un débat philosophique chez H. Jonas : le fantasme de l'amélioration technique de l'homme. Il s'agit d'examiner généralement les problèmes philosophiques et moraux que pose le développement contemporain de la technique. H. Jonas conduit cette entreprise par une sorte de procès instruit contre les méfaits de la technologie de pointe sur notre environnement naturel. Son argumentation se nourrit entre autres de la critique de l'inévitable dérive utopique de la technique.

A la suite des précédents chapitres, on peut attester, sans trop risquer de trahir la pensée de H. Jonas, que si la responsabilité est la valeur éthique fondamentale de notre temps, c'est parce que la technologie est de plus en plus transformatrice, non pas seulement de ses objets mais de la totalité du réel. Nous savons de plus, avec H. Jonas, qu'on ne peut être responsable que pour ce qui change, dans le sens d'une menace de dépérissement ou de déclin. La préoccupation essentielle porte sur le pouvoir d'une telle technologie puisque c'est un pouvoir qui permet à l'humanité de modifier l'ordre naturel à l'origine.

Les développements de ce chapitre vont donc s'alimenter essentiellement des ambivalences éthiques du progrès technique. Il sera pour nous question, suivant le raisonnement de H. Jonas, de ré-examiner le sens profond des mutations qui se sont opérées en l'homme et dans les objets, à partir de la problématique même des intérêts relatifs à tout progrès technologique.

### **II. 3. 1. Mutation technologique et précarité de la Nature : état des lieux**

La vulnérabilité de la Nature n'a jamais été aussi marquée. Les dommages engendrés par l'intervention technique de l'homme l'ont rendue tangible, selon H. Jonas. Cette analyse transcrit certainement le vulgaire propos selon lequel « les temps changent ». Mais ce qui change le temps en réalité, ce sont les événements

qui se succèdent, les circonstances qui marquent les époques ; ce sont les êtres vivants par leur manière d'être et leurs différentes pratiques quotidiennes. L'une des réflexions inspirées alors par la pensée de H. Jonas sur ce point conduit à se demander si le changement est réellement une action naturelle ?

A priori, on ne peut envisager de répondre à cette question que dans la possibilité de justifier les raisons qui ont motivé tous les grands changements opérés dans l'histoire de la technique. Mais ce qui nous importe surtout n'est pas tant de savoir simplement si l'humanité est vouée ou non au changement. On cherche plutôt à comprendre si les changements que les humains opèrent émanent véritablement et fidèlement de leurs profondes aspirations naturelles.

Nous pensons en réalité que cette interrogation vaut beaucoup mieux, en termes de pertinence, à être formulée qu'à supposer une réponse déterminée. Autrement dit, c'est au regard des conséquences de ce qui change sous son influence que l'homme devrait chercher à comprendre pourquoi cela change. C'est en effet sous le choc que les hommes se rendent de plus en plus à l'évidence que les temps changent, que la planète Terre, avec ses merveilleuses ressources, n'est pas extensible. Cette réalité longtemps occultée ne semble plus être ignorée aujourd'hui. Nos besoins épuisent trop vite la planète. Que cela soit par supputation ou par simple spéculation, les conclusions restent convergentes à ce sujet : l'humanité vit de nos jours au-dessus des moyens que la Nature met à sa disposition. Les humains vivent désormais à crédit sur leur planète. H. Jonas emprunte le symbole de la branche sur laquelle on est assis ou celui de la poule aux œufs d'or<sup>325</sup> pour caractériser la Terre : si la scie ou on la tue, ou même quand on l'accable simplement, elle ne donne plus rien.

En conséquence, l'angoisse est très présente en ce début de troisième millénaire, car ce qui est consommé par les uns ne peut plus, par simple logique, l'être par les autres. Les humains sont tenus de composer avec ce monde dont la défaillance pointe à l'horizon ; un monde qui connaît des perturbations défiant de plus en plus les possibilités de reconstitution des stocks naturels et de l'auto-

---

<sup>325</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 32.

restauration des équilibres de tout le système. L'esprit souvent animé par l'idée qu'on trouvera toujours plus loin de nouveaux espaces vierges, et de nouvelles ressources à explorer se brise sur des faits plutôt inquiétants : le pétrole s'épuise inexorablement, les océans se vident de leurs poissons, les sols s'appauvrissent, tandis que l'air et l'eau s'enrichissent des polluants que nous y accumulons :

« L'homme est aujourd'hui confronté à des situations inédites dans son histoire : la possibilité de s'auto-anéantir en quelques minutes par la bombe atomique ou de rendre la terre inhabitable par toutes sortes de pollutions, l'explosion démographique, les problèmes fabuleux de la biologie et de la génétique... »<sup>326</sup>.

L'état des lieux sur ce point reste très inquiétant. De partout monte l'écho d'un monde en crise, suscitant de plus en plus la peur et l'angoisse de la carence par rapport à l'avenir. Attitude raisonnable ou non raisonnable ? Toujours est-il que l'alerte est donnée. La montée des périls est phénoménale. On parle concrètement d'une démographie qui s'emballe, avec moins d'un milliard au début du XIXe siècle, la planète terre compte un peu plus de six milliards d'individus aujourd'hui. Ce nombre pourra avoisiner les neuf milliards aux alentours de 2050, selon les estimations. Les atteintes aux écosystèmes se multiplient.

H. Jonas aborde ces problèmes implicitement à travers une critique formulée à l'endroit de « l'utopisme marxiste », nous y reviendrons plus largement par la suite. En statuant précisément sur les problèmes de nourriture, de matières premières et de l'énergie, il affirme que :

« Personne ne doute aujourd'hui qu'il y a ici des limites de tolérance, et dans le présent contexte se pose simplement la question de savoir si « l'utopie » se situe à l'intérieur ou à l'extérieur de celles-ci (...). Elles se font sentir d'abord là où les « effets secondaires » de ses interventions qui sont dommageables à l'homme commencent à brouiller l'avantage des gains ; et qui menacent ensuite de les dépasser, et ils sont dépassés, peut-être sans retour en arrière possible, dès lors que le surmenage unilatéral pousse le système entier des innombrables et délicats équilibres vers la catastrophe du point de vue des fins humaines »<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> F. Lenoir, *Le Temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, op. cit., p. 11.

<sup>327</sup> Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 350.

Le problème de nourriture est posé par H. Jonas comme un problème de base parce que c'est lui qui occasionne une agriculture toujours plus intensive ou expansive, à partir de laquelle tant d'autres problèmes s'engendrent. L'emploi massif des engrais artificiels, la salinisation du sol sous l'effet d'une irrigation constante, l'érosion sous l'effet de la mise en culture des herbages, la modification du climat par le déboisement et l'appauvrissement de l'atmosphère en oxygène, sont autant de phénomènes réels dont les conséquences néfastes sont considérées par H. Jonas comme le châtement naturel cumulatif des techniques agraires de maximisation<sup>328</sup>.

Il en est de même pour les matières premières. Pour H. Jonas : « Ce qu'au cours des millénaires le soleil a emmagasiné dans le monde végétal terrestre, l'homme est en train de le dévorer en l'espace de quelques siècles »<sup>329</sup>. Il trouve par ailleurs regrettable le fait que les matières premières nécessitent, pour leur exploitation, une consommation d'énergie suffisamment élevée pour constituer à l'origine un danger. Il faut ajouter à cela leur traitement industriel. Le traitement des matières premières à faible concentration, dit-il, dans le fond de l'océan ou à travers la croûte terrestre, exige une dépense en énergie toujours plus grande.

S'établit alors très vite une condition de multiplication vertigineuse de la consommation en énergie, propre à l'exploitation et au raffinage des matières premières. Car toute consommation d'énergie libère une chaleur dont l'intensité à l'intérieur de l'espace terrestre peut facilement échapper à toute limitation. La combustion des matières fossiles, par exemple, poserait ainsi, au-delà des problèmes de pollution locale de l'air, d'autres problèmes de réchauffement qui accentuent le phénomène d'épuisement des réserves. H. Jonas statue pour ce fait sur la distinction entre les sources d'énergie renouvelables et celles qui ne le sont pas. Il estime que le développement maximal des premières sources citées devient naturellement un impératif urgent. Autrement dit, les sources d'énergie

---

<sup>328</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p.352.

<sup>329</sup> *Idem.*, p. 354.

dont l'utilisation « ni ne laisse des résidus ni n'affecte l'économie thermique de la planète »<sup>330</sup>, telle que l'énergie solaire ou l'énergie éolienne, devraient au mieux être prisées, au détriment de la combustion des matières fossiles, du charbon, du pétrole et du gaz naturel.

L'état des lieux actuel de la planète révèle, dans une certaine mesure, la précarité des conditions dans le milieu naturel, suite aux mutations technologiques. D'un point de vue philosophique, la trace de ces mutations se rapporte aux qualificatifs qui détachent généralement trois grandes époques de l'histoire des œuvres humaines. On note d'abord l'âge de la supériorité de la Nature sur l'art, correspondant de manière caricaturée à la période de la philosophie antique. Ensuite, l'époque de la philosophie moderne où s'affirme en revanche la supériorité de la technique sur la Nature. Enfin, la période contemporaine caractérisée par le déchaînement total de la technique sur la nature. C'est cette dernière période qui nous intéresse le plus, puisque nos investigations d'ensemble conduisent à cerner au mieux les raisons fondamentales qui ont motivé l'estompement des frontières séparant Nature et technique et qui ont abouti aux caractéristiques actuelles de la technique.

En effet, on note que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les techniques ont pris leur envol à partir des connaissances scientifiques. Et depuis deux siècles, on assiste à une mécanisation de plus en plus poussée des rapports de l'homme au monde et à des progrès techniques vertigineux. Le traditionnel monde des sciences, des arts et des métiers s'est totalement transformé. Aujourd'hui on parle désormais du monde des nouvelles technologies, qui concerne essentiellement l'information et la communication. En réalité, il existait auparavant des techniques davantage reliées à des savoir-faire qu'à des connaissances théoriques.

Encore aujourd'hui, chez certains peuples de cultures traditionnelles, la technique est loin d'être méprisée. Mais le fait est simplement que le domaine de la *techné* s'y distingue de celui de l'*épistémé*, c'est-à-dire de la science ou du savoir

---

<sup>330</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 356.

théorique. Autrement dit, dans les époques antérieures ou dans les civilisations dites primitives, la technique n'est pas systématiquement guidée par la science. On peut d'ailleurs être tenté de dire qu'il s'agissait en ces temps d'une rationalité des techniques magiques. Car, on y relève l'application cohérente d'un certain principe qui diffère cependant des principes de connaissances positives. Mais ce qui pose réellement problème c'est que la connaissance, si déterminante pour l'orientation des œuvres humaines, n'a pas pu, comme telle, être régulièrement mise en valeur de manière positive de l'Antiquité à l'époque contemporaine.

La conception de la science n'a véritablement changé que depuis trois ou quatre siècles, avec Galilée notamment. Désormais la technique et la science sont dans une dépendance réciproque : les principes de la rationalité technique sont les mêmes que ceux de la pensée scientifique, parmi lesquels les principes d'économie et de simplicité, qui conduisent à poser la question de l'optimisation, c'est-à-dire l'obtention des résultats aux meilleurs coûts. La véritable activité technique se trouve aujourd'hui dans le domaine de la recherche scientifique ; elle est technoscientifique.

C'est dans cette optique que l'esprit de recherche, avec la communauté qui l'entretient, est, dans une certaine mesure, considéré aujourd'hui comme détremé par les intrigues qui font que l'on redoute de plus en plus les lendemains :

« Aujourd'hui, la situation semble s'être inversée, au point que le plus souvent, c'est la nature qui nous paraît admirable et la science maléfique (...). C'est désormais à la recherche scientifique que s'appliquent les métaphores : naguère encore produite et dominée par les êtres humains, elle menacerait aujourd'hui de leur échapper si totalement que nul ne pourrait plus garantir la survie de l'espèce. »<sup>331</sup>.

La *technê* en tant qu'effort humain a fini par dépasser de manière outrancière les finalités pragmatiques des temps anciens. Dans ces temps anciens, la technique était une concession adéquate à la nécessité et non le but électif de l'humanité. Aujourd'hui la *technê* s'est transformée et elle est

---

<sup>331</sup> Luc Ferry, « La critique du monde de la technique chez Heidegger », dans *Penser la technique*, Bruxelles, Complexe, 2001, pp. 47-48.

infiniment poussée en avant de l'espèce humaine. H. Jonas relève cette transformation de la *technè* en évoquant la différence radicale entre le rôle de la connaissance dans l'esprit antique et celui qu'elle a dans l'esprit moderne :

« Je pris conscience qu'à la place de la dignité revêtue par la contemplation de l'Être, comme l'avait développé Aristote, Platon et les Stoïciens, s'était glissé quelque chose qui s'orientait a priori vers l'utilisation pratique, en l'occurrence la domination de la nature : dès lors, la connaissance de l'Être ne vise plus à la compréhension de cette nature ni à la contemplation de l'ordre intemporel des choses, mais s'emploie inversement à contraindre la nature à faire ce à quoi elle ne penserait pas spontanément, mais vers quoi on peut l'amener en lui empruntant ses propres manières de procéder »<sup>332</sup>.

En conséquence, les interventions humaines qui sont de plus en plus massives et concentrées dans le temps sont celles qui entament les cycles naturels. Cela dit que l'homme se soustrait bien davantage, et peut-être un peu trop dangereusement, au seul règne de la nature par sa maîtrise de l'outil, pour se projeter dans celui de l'artifice, c'est-à-dire dans le règne de la technique. Le déraisonnable pour l'humanité est de viser obstinément, au moyen de ses propres pratiques, un seuil dont les risques de menaces sont irréversibles. De nouveau, H. Jonas relève que les actions que l'homme a eu la possibilité de conduire jusqu'à aujourd'hui et qu'il risque de faire encore et toujours, dans l'exercice de son pouvoir d'exploitation de la Nature, n'ont pas d'équivalent par rapport aux expériences antérieures. Il conforte d'ailleurs l'approbation de Frédéric Lenoir qui déclare que :

« (Les) bouleversements, issus de la science et de ses applications technologiques, posent aux sociétés entières des questions nouvelles, parfois angoissantes, que les innombrables violences et négations de l'homme dont le XXe siècle a été le théâtre, rendent plus vives et pressantes... »<sup>333</sup>.

En effet, le constat que fait H. Jonas ne se limite pas au seul aspect de la menace physique que présagent certaines pratiques contemporaines de la technologie, prises ici pour cible, mais c'est un constat qui est surtout porté sur les modalités de ces dernières ainsi que sur leur ordre de grandeurs. La technique moderne est à plus d'un titre caractérisée par le fait qu'elle ne se

---

<sup>332</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, op. cit., 2005, p. 236.

<sup>333</sup> F. Lenoir, *Le Temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, op. cit, p. 11.

contente pas d'imposer à la société les conditions de son maintien, mais, bien au-delà, les conditions de son renforcement. H. Jonas combat dans cette perspective la tendance à l'inféodation de la puissance technique par les sociétés actuelles.

La technique est devenue sauvage, selon H. Jonas. Il convient de la domestiquer, compte tenu des effets irréversibles que celle-ci peut avoir sur la Nature. Il insiste pour ce fait sur la grande différence entre les époques, précisément la différence humaine qu'il y a entre la technique moderne et celle des temps antérieurs. A cet effet, H. Jonas invite à comprendre en premier lieu, de quelle manière la technique affecte l'essence de notre praxis, au point où celle-ci a fini par se constituer en une capacité pour l'homme à détruire l'humanité. Selon ses propres termes, H. Jonas se demande : « ...en quel sens la technique affecte la nature de notre agir, dans quelle mesure elle rend l'agir qui est placé sous son signe différent de ce qu'il a été de tout temps ? »<sup>334</sup> Dans le souci de pouvoir apporter des éléments de réponse à cette question, nous revenons sur la critique que Heidegger mène à l'endroit de cette technique moderne.

### **II. 3. 2. Le problème de la technique chez Heidegger et son exploitation par H. Jonas**

L'analyse que nous proposons sous ce titre ne suppose pas d'emblée l'idée d'un développement en continu de la question technique telle que Heidegger et H. Jonas l'ont respectivement abordée. Mais dans la posture des menaces que le progrès de la technique moderne fait peser sur l'équilibre de la Nature et de la vie elle-même, nous mentionnons qu'à la suite de nombreux philosophes qui ont examiné depuis la période antique le rapport étroit entre l'intelligence de l'homme et la transformation à son profit de la Nature, Heidegger et H. Jonas font partie de ceux qui, au XXe siècle, ont développé une pensée d'ampleur à l'endroit de la technique.

---

<sup>334</sup> F. Lenoir, *Le Temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, op. cit, p. 22.

Même si les deux penseurs divergent sur le fond de leurs analyses, ils ont du moins été autant captivés l'un et l'autre par le caractère intrinsèquement impérieux et conquérant de la technique moderne. Ils ont donc posé le problème relatif à cette technique sous l'angle de la relation que nous entretenons avec elle. L'éthique nouvelle et la véritable politique de responsabilité, comme possibles remèdes, sont proposées par H. Jonas, alors qu'elles nécessitent par-dessus tout une meilleure appréhension de l'essence de la technique. Or, Heidegger a suffisamment mis cette question en résonance. Nous aide-t-il cependant à comprendre la source de l'inspiration qui a conduit H. Jonas à l'aspect éthique de la technique ? Cette interrogation invite à reconsidérer davantage l'héritage heideggérien de la question technique chez celui qui fut en réalité son élève : H. Jonas.

En effet, c'est par une analyse philosophique approfondie de l'essence de la technique que Heidegger mène sa réflexion – Le terme essence entendu comme une valeur inhérente dont la portée se tient longuement en retrait mais se dévoile dans l'histoire –. Cette réflexion interroge fondamentalement le « destin » des existants de notre époque par rapport au déploiement de la technoscience. Heidegger pense que la technique moderne est un ensemble de phénomènes historiques, qu'elle est un mode historiquement déterminé du dévoilement de l'Être et ne saurait de ce fait se réduire à un instrument ou à un ensemble d'instruments de l'homme. En revanche, l'essentiel dans la technique moderne est le *Dispositif*, entendu comme la nouvelle disposition qu'elle instaure – cette nouvelle disposition suppose celle qui est dans l'être, ou entre l'homme et les choses –, explique Dominique Janicaud<sup>335</sup>.

Autrement dit, chez Heidegger, la technique n'a pas simplement un sens étroitement technologique, mais elle a une signification métaphysique caractéristique du genre de rapport que l'homme moderne entretient avec le monde qui l'entoure. Ne pouvant pas faire allusion en son temps aux aspects

---

<sup>335</sup> Dominique Janicaud, « Heidegger nous aide-t-il à penser la technique ? » dans *Penser la technique, op. cit.*, p. 79.

neufs du formidable développement des nouvelles technologies – l’informatique notamment –, Heidegger peut déclarer que l’aspiration fondamentale des Temps modernes, « n’est pas technique parce qu’on y trouve des machines à vapeur, bientôt suivies du moteur à explosion. Au contraire des choses de ce genre s’y trouvent parce que cette époque est l’époque ‘technique’ »<sup>336</sup>.

Dans la substance de ce propos, Heidegger nous invite à considérer « la mise en œuvre de procédés qui amènent à obtenir un résultat déterminé » comme une conception exacte de la technique mais insuffisante, puisqu’elle nous donne simplement la représentation instrumentale de la technique sans nous révéler son essence. L’inconvénient d’une telle conception est qu’elle nous donne l’impression que la technique moderne est quelque chose que l’homme peut avoir à sa disposition avec la possibilité de s’en rendre maître. Le nœud du problème qui a respectivement persuadé Heidegger et H. Jonas de la nécessité des approches métaphysique et éthique de la question technique, se trouve certainement à ce niveau. Car cette volonté, par nature indéterminée en l’homme, finit par s’exprimer au-delà des circonstances requises : « Cette volonté d’être le maître devient d’autant plus insistante, dit Heidegger, que la technique menace davantage d’échapper au contrôle de l’homme »<sup>337</sup>.

Heidegger, tout comme H. Jonas, estime que dans plusieurs domaines de l’existence, l’être humain se trouve de plus en plus étroitement cerné par les forces des appareils techniques et des automates. Mais le rapport que nous établissons entre les pensées des deux auteurs sur la question de la technique, tient davantage au fait que H. Jonas aborde le problème de la transformation de la nature de l’agir humain, suite au pouvoir de la technique moderne, alors que Heidegger statue au préalable sur l’essence même de cette technique. En outre, H. Jonas à qui revient ici l’approche éthique, estime que :

« Indépendamment même de ses œuvres objectives, la technologie reçoit une signification éthique par la place centrale qu’elle occupe désormais dans la vie subjective des fins humaines. Sa création cumulative, à savoir l’environnement artificiel qui se propage,

---

<sup>336</sup> *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985, p. 31.

<sup>337</sup> *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 11.

renforce par un perpétuel effet rétroactif les forces particulières qui l'ont engendrée : le déjà créé oblige à leur mise en œuvre inventive toujours recommencée... »<sup>338</sup>.

Ce propos traduit l'ampleur même de la question technique, et Heidegger pensait déjà que cette dernière exige qu'on la mesure aussi profondément que sa simple étude descriptive. Autrement dit, l'interrogation formulée par H. Jonas sur la capacité technique à transformer l'essence de l'agir humain nécessite, dans la proposition heideggérienne, que l'on perçoive d'abord clairement les soubassements métaphysiques du monde technique qui attribuent toute légitimité et toute puissance aux objets de la technologie moderne. Heidegger envisage cette technique moderne comme une sorte de destin dans le champ de l'histoire de l'Être. Elle prescrit une nouvelle interprétation du monde en instaurant une nouvelle disposition entre l'homme et les choses qui fait qu'elle ne peut se réduire à un ensemble de procédés.

Il convient alors de contourner les aspects concrets de fabrication et de connaissance, afin de pouvoir approcher l'essence vraie des techniques modernes. Heidegger lui-même, explique Alain Boutot<sup>339</sup>, a dû emprunter un chemin détourné passant par les Grecs. Sous le vocable « technique » les Grecs signifiaient non pas la fabrication mais le « dévoilement », entendu comme une modalité de production. De même, Heidegger pense que la technique moderne est, elle aussi, un dévoilement qui requiert du moins un tout autre sens : « Le dévoilement (...) qui régit la technique moderne est une production (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui, comme telle, puisse être extraite (*herausgefördert*) et accumulée »<sup>340</sup>. Un tel dévoilement n'a rien de technique en lui-même. Mais c'est un dévoilement qui relève plutôt de l'ordre du commettre, dans le sens d'un processus enveloppant et embarrassant pour l'homme afin qu'il œuvre à dévoiler le réel.

---

<sup>338</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 36.

<sup>339</sup> A. Boutot, *Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 89.

<sup>340</sup> *Essais et conférences, op. cit.*, p. 20.

En d'autres termes, la *techné* des Grecs, en tant qu'elle est production, relève du savoir-faire – ainsi qu'on venait de le dire –, et reste différente de la technique moderne qui brave et somme « l'étant naturel » comme fonds disponible. Alain Boutot, une fois de plus, nous fait part d'un exemple fort évocateur de la technique moderne dans son essence :

« L'interrupteur électrique, objet technique ô combien familier mais qui, aux dires de J. Beaufret, « a été une des choses qui ont plongé Heidegger dans la stupeur la plus admirative », fait venir la lumière, la dévoile, mais ce dévoilement, loin de signifier le surgissement ou le jaillissement de l'être, est une sommation à comparaître. De la même manière, la centrale électrique installée sur le Rhin met le fleuve en demeure de livrer sa pression hydraulique (...). L'agriculture moderne met la nature en demeure de produire les fruits qu'elle porte en elle »<sup>341</sup>.

La technique moderne est donc caractéristique d'une essence provoquante, exprimée par Heidegger en termes d'arraisonement – *Gestell* –. Dans ses explications il estime qu'autant on arraisonne un navire pour l'inspecter, autant la science arraisonne la Nature pour la soumettre aux inspections de la raison et de la volonté. Du coup, la Nature devient un vaste fonds disponible à l'époque moderne, alors que la technique s'y affirme par un étalement « frénétique de la subjectivité inconditionnée comme volonté de volonté »<sup>342</sup>. Cette idée de « volonté de volonté » nous intéresse à plus d'un titre car nous ne perdons pas de vue que notre préoccupation centrale consiste – en une quête de la sagesse pratique ou éthique de vie – à vouloir comprendre le fondement réel de toute motivation humaine dans la sommation que la technologie moderne inflige au milieu naturel.

Le troisième chapitre de la première partie fait déjà état de la critique par H. Jonas du dualisme cartésien, par rapport à l'instauration de l'anthropocentrisme exacerbé au fil de l'histoire. Dans la même optique, Heidegger accuse d'emblée Descartes pour sa fameuse formule qui stipule que la connaissance scientifique va désormais se charger de fournir à l'homme les moyens de se rendre « comme maître et possesseur de la nature ». Heidegger voit

---

<sup>341</sup> A. Boutot, *Heidegger, op. cit.*, p. 90.

<sup>342</sup> Jean-Marie Vaysse, *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Hildesheim, Olms Verlag AG, 2006, p. 10.

dans ce propos une aspiration anthropocentrique de domination du monde. La volonté de volonté comme expression d'une attitude se rapportant à la technique moderne se traduit alors à ses yeux comme le résultat d'un processus qui prend véritablement son essor avec la science cartésienne au XVIIe siècle.

Théoriquement le regard mystérieux emprunté à la Nature par l'homme va se briser au profit de la seule connaissance des choses. Car :

« Les hommes du Moyen Âge se représentaient encore volontiers, du moins dans l'imagerie populaire, le monde comme un grand vivant (...); que la matière inanimée elle-même est un animal vivant (...), animée par des forces invisibles et mystérieuses que seules l'alchimie, la religion ou la magie, mais non la raison humaine, pourraient percer à jour »<sup>343</sup>.

Cette sorte d'animisme du Moyen Âge se brise devant l'idée que tout dans la Nature doit pouvoir s'expliquer par la science et qu'en fin de compte, rien dans le monde n'advient sans raison. La science moderne se développe alors sur la certitude que les limites de l'ignorance peuvent et doivent être extrêmement reculées puisque la Nature est fondamentalement transparente. Cette première volonté théorique de maîtrise de l'univers – par la mathématique, la physique, la biologie ... – est suivie d'une seconde volonté de domination pratique. Celle-ci repose, selon Heidegger, sur une dichotomie de la subjectivité humaine : l'entendement et la volonté, d'une part ; l'intelligence et l'appétit, d'autre part. Vue sous cet angle, qui est aussi la conséquence supplémentaire, la Nature n'est plus seulement un vaste réservoir d'objets que l'homme peut expliquer par son esprit ou rendre transparent au moyen de la raison : ce dernier peut aussi y faire régner sa volonté comme bon lui semble pour réaliser des objectifs avantageux ou simplement tentants : « si l'univers est sur le plan théorique calculable et prévisible, il est désormais aussi, sur le plan pratique, manipulable et corvéable à merci »<sup>344</sup>.

Le siècle des Lumières vient consacrer le triomphe du projet de maîtrise scientifique de l'univers naturel et social. Les grandes convictions s'y expriment

---

<sup>343</sup> L. Ferry, « La critique du monde de la technique chez Heidegger », dans *Penser la Technique, op. cit.*, p. 51.

<sup>344</sup> *Idem*, p. 53.

essentiellement par les notions de liberté et de bonheur. D'une part, on récuse la religion et toute forme d'arguments autoritaires en contre partie de ce que la science va permettre d'émanciper l'humanité des croyances et de l'obscurantisme. D'autre part, on s'accroche à l'idée que la maîtrise du monde va permettre à l'humanité de se libérer des servitudes naturelles, et parvenir à tirer avantage de ces dernières. Liberté et bonheur vont ainsi structurer l'idée de progrès contenue dans le développement des sciences pour un monde socialement et culturellement plus épanoui.

Ce qu'il faut relever à ce niveau c'est que la volonté de maîtrise s'articule encore comme une finalité définie sur la base des objectifs extérieurs à elle-même. Autrement dit « la science est encore intégrée dans un projet philosophique et politique supérieur à elle, une vision du monde qui l'englobe et lui donne son sens, c'est-à-dire tout à la fois sa signification et sa direction. »<sup>345</sup>. En revanche, cette vision du monde cède le pas à un monde purement technique avec le détour, en une introversion, de la volonté. Celle-ci a fini par ne plus viser les fins extérieures pour se prendre elle-même comme objet. Heidegger pense que c'est ce qui advient dans l'histoire de la pensée avec la doctrine nietzschéenne de la « volonté de puissance »<sup>346</sup>.

Ainsi, de Descartes à Nietzsche on effectue le pas supplémentaire qui initie fondamentalement la transformation de la volonté de dominer le monde en volonté de puissance, entendue comme la volonté de volonté, c'est-à-dire une volonté excessive qui méprise toute limitation : « La volonté de volonté, sans qu'elle puisse elle-même le savoir ni tolérer un savoir à ce sujet, s'oppose à tout destin (...). La volonté de volonté durcit toute chose et la conduit dans l'absence

---

<sup>345</sup> L. Ferry, « La critique du monde de la technique chez Heidegger », dans *Penser la Technique, op. cit.*, p. 55.

<sup>346</sup> Nietzsche, *La volonté de puissance*, France, Gallimard, 1995, pp 221-234. (Nous mentionnons ici quelques citations extraites de cet ouvrage pour tenter d'explicitier l'écueil que Heidegger observe : celui d'une volonté de puissance que Nietzsche semble inscrire au-delà de l'idée de bonheur et de liberté humains qui était censée la justifier à cette période de l'histoire. Pour Nietzsche, la volonté de puissance est le fait ultime jusqu'où nous puissions descendre... (Elle n'est pas) « un vouloir-vivre » car la vie n'est qu'un de ses cas particuliers. (...). La vie n'est qu'un moyen en vue d'autre chose... ». « La - lutte pour l'existence – cette formule désigne un état d'exception. La règle est bien plutôt la lutte pour la *puissance*, l'ambition d'avoir - plus - et - mieux - et - plus vite - et - plus souvent -. (...) « Le but n'est pas le bonheur, c'est la sensation de puissance. Il y a dans l'homme et dans l'humanité une force immense qui veut se *dépenser* ; c'est une chaîne d'explosions continues qui n'ont nullement le bonheur pour but. »).

de destin »<sup>347</sup>. Aussi ne s'agit pas d'une domination de la Nature ou de la société qui vise plus de liberté et de bonheur possible, mais d'une domination pour la domination ; d'une maîtrise pour la maîtrise. En d'autres termes, le projet de maîtrise du réel se désapprend de son ambition initiale à se constituer comme moyen de réalisation des objectifs supérieurs pour devenir une fin en soi : « La volonté de volonté, c'est-à-dire l'exploitation organisée de l'étant, se meut en cercle. »<sup>348</sup> Cette volonté est, selon Heidegger, consubstantielle à la technique moderne.

Pour ne pas trop nous étendre sur cette analyse heideggerienne de l'essence de la technique, revenons à certaines assertions qui nous relancent dans la discussion avec la pensée de H. Jonas. Il faut dire en effet qu'en abordant la question technique, Heidegger est sensiblement resté dans le cadre de la critique fondamentale qu'il a faite à l'endroit de l'ontologie traditionnelle occidentale : celle de l'oubli de l'Être. Cette ontologie ancienne, en tant qu'elle se déploie dans la confusion permanente de l'étant et de l'Être, est tout entière déniée à ses yeux. Elle caractérise le monde moderne renfermé,

« dans une solitude glacée, *désontologisée*, dépourvue de spiritualité. Heidegger recommandait de ce fait de détruire la tradition métaphysique occidentale, afin de penser l'essence inapprochable de l'Être, et de déployer une ontologie fondamentale »<sup>349</sup>.

Heidegger proposait donc une ontologie qui assignerait à l'homme une autre essence que celle de la raison. Il a d'ailleurs considéré que la technique avait un fondement non anthropologique. Aussi peut-on reconnaître que certains de ses points de vue alimentent à la base la pensée de H. Jonas. Celui-ci examine lui aussi la question de la macro-technique sous l'angle d'une double menace : l'anéantissement physique et le dépérissement existentiel de l'humanité. L'éthique de la peur que propose H. Jonas est, d'un point de vue ontologique, fondée sur une nouvelle pensée de l'Être. Une nouvelle pensée de l'Être qui renvoie en substance à l'idée que l'homme doit être parce que son devoir-être est

---

<sup>347</sup> M. Heidegger, *Essais et Conférences*, op. cit., p. 91.

<sup>348</sup> Alain Boutot, *Heidegger*, op. cit., p. 92.

<sup>349</sup> Grégoire Biyogo, *Origine égyptienne de la philosophie*, Paris, Ciref, 2000, p. 70.

inscrit dans son être, de même que tout autre être vivant, mais avec la particularité que l'homme est un être éthique.

En conséquence, son être implique une responsabilité ontologique qui va à l'endroit de ce qui est au-delà de nous-mêmes, à l'endroit de la portée transcendante de nos pratiques. Dans un tel contexte, le pouvoir technologique de l'homme est considéré par H. Jonas comme un fait contingent résultant de conditions historiques. Aujourd'hui le devoir-être engage un devoir faire de la part de l'homme, parce que le pouvoir technologique lui donne la possibilité d'empêcher l'accomplissement du devoir-être. Heidegger, semble t-il, l'exprimait déjà en concevant la technique comme « la métaphysique achevée »<sup>350</sup>. Non pas dans le sens où la métaphysique connaîtrait une quelconque cessation par la technique, mais dans le sens où celle-ci trouve chez cette dernière, l'épuisement de ses possibilités d'essence.

En somme, dans le cadre restreint de la problématique qui nous intéresse en premier lieu, l'analyse de Heidegger sur l'essence de la technique moderne nous situe pertinemment sur le droit fil de l'interrogation de H. Jonas à propos de la transformation de la nature de l'agir humain par la technique moderne. Heidegger affirme qu'il ne s'agit pas de s'en prendre à la technique, mais de comprendre pourquoi « les sciences modernes de la nature se fondent dans le cadre du développement de l'essence de la technique et non pas l'inverse ». – Autrement dit, il s'agit de comprendre comment –, du fait de l'essence de la technique « l'homme est placé sous la coupe d'une puissance qui le pousse à relever ses défis et vis-à-vis de laquelle il n'est pas libre »<sup>351</sup>.

Heidegger nous oriente par là, sans toutefois nous y conduire au fond, sur un aspect important de la question débattue : celui de la relation étroite entre la

---

<sup>350</sup> M. Heidegger, *Essai et conférences, op. cit.*, p. 92.

<sup>351</sup> « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », in *Heidegger*, Paris, Cahiers de L'Herne, 1983, p. 371.

responsabilité et la puissance. Or, c'est cette relation qui structure et donne un contenu éthique au déploiement de la pensée de H. Jonas. Notre idée d'exploitation ou de récupération de la pensée du « maître » par son « élève » se fonde sur cette relation, sans masquer pour autant la rupture de fond qui les caractérise. Les deux auteurs admettent certes qu'avec l'avènement de la technique, nous assistons à un glissement des fins au profit des moyens, ou encore que les moyens se mettent simplement au service des moyens. Mais le fait que Heidegger écarte l'aspect proprement humaniste d'une philosophie de l'action le met en porte-à-faux vis-à-vis de H. Jonas.

En développant l'idée que l'homme n'est homme que pour autant qu'il consent à l'Être et correspond à lui dans un *langage extatique*, Heidegger revendique un anti-humanisme peu compatible avec l'éthique de la responsabilité chère à H. Jonas. Autrement dit, le fait d'être jeté dans l'existence par l'Être et convié à la défense de sa vérité dans une sorte de *maison du langage*, qui est à la fois demeure de l'Être et abri de l'essence de l'homme, celui-ci, selon Heidegger, ne s'accomplit réellement que dans le *souci* de l'Être continûment assuré. Jean-Pierre Sérís a ainsi remarqué la non-référence, chez Heidegger, aux aspects matériels ou aux perspectives pratiques de l'existence humaine dans la critique de la technique : « Les services qu'il attend de son propos sur la technique sont essentiellement spéculatifs. Ce qui frappe, c'est l'absence complète de référence à la vie (ou à la mort) des hommes. »<sup>352</sup>.

Alors que pour H. Jonas, « L'essence de la réalité s'exprime de la manière la plus concrète dans l'existence proprement organique de l'organisme, non pas dans l'atome, ni dans la molécule... »<sup>353</sup>. Pour lui, une histoire se déroulant sur la base d'une stricte nécessité enlèverait à l'homme toute responsabilité. Mentionnons par ailleurs que H. Jonas a critiqué et condamné de façon virulente l'appartenance de son maître au courant du *Naturschutz* allemand, initié par les

---

<sup>352</sup> J. P. Sérís, *La Technique*, Paris, PUP, 1994, p. 303.

<sup>353</sup> H. Jonas, *Souvenirs*, *op. cit.* p. 238.

nazis. Mais toujours est-il que la façon dont Heidegger prend en compte l'essence de la technique provoque chez H. Jonas – dans le sens où la question des sources enclenche naturellement d'autres réflexions philosophiques –, la mise en question du mode de la pensée qui effectue cette technique :

« La thèse de l'alternative dualiste entre un hier enchanteur et un demain catastrophique s'appuie sur les reproches adressés à la tradition humaniste par des courants de pensée dont Heidegger est le paradigme : Jonas aurait hérité d'une critique de la science et de la technique dont le philosophe de la Forêt Noire doit être tenu pour chef de fil, et c'est cette critique qui expliquerait le « formidable succès » de son Principe responsabilité. »<sup>354</sup>.

A la suite donc de Heidegger, H. Jonas souligne de nouveau que l'anthropocentrisme caractéristique de l'éthique traditionnelle est désormais dépassé par le pouvoir technologique. Une nouvelle éthique impliquant un regain d'intérêt pour la métaphysique reste donc nécessaire aux yeux de H. Jonas, car c'est cette dernière qui est censée fonder cette éthique nouvelle. En poursuivant l'exploration des thèses de cet auteur qui a parlé d'*Une éthique pour la civilisation technologique*, intéressons-nous dès lors aux analyses controversées sur les enjeux de la technologie moderne.

## **II. 3. 3. Enjeux et controverses éthiques de la technologie moderne**

### **3. a). La critique jonassienne de l'utopisme marxiste**

Dans le dernier chapitre de son ouvrage *Le Principe responsabilité*, H. Jonas appuie sa théorie de la responsabilité éthique pour une civilisation technologique, en mettant l'accent sur une critique largement menée contre l'utopie et l'utopisme marxiste en particulier. La dite critique, centrée sur le rapport entre marxisme et industrialisation, prolonge aisément nos précédentes analyses, dans la mesure où elle est considérée par l'auteur comme une critique

---

<sup>354</sup> Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté, Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2003, p. 36.

de la technique poussée à l'extrême. Il s'agit alors d'examiner l'illustration de H. Jonas des limites du rêve utopique concernant l'affranchissement de l'homme de ses besoins, sur la base des contradictions internes entretenues aussi bien par la prédominance du progrès économique, technique et politique que par le courant marxiste.

En effet, H. Jonas souligne avoir fait une première rencontre assez remarquable avec le marxisme puisqu'on peut l'entendre dire que : « Le marxisme doit toujours de nouveau devenir un interlocuteur dans notre effort de constituer une éthique de la responsabilité historique »<sup>355</sup>. Ce point de vue, semble-t-il, se rapporte à l'idée d'engloutissement de la causalité réelle des sujets par l'automouvement de l'histoire que Hegel consacre par son immanentisme radical. H. Jonas explique à ce propos que par-dessus les possibilités de ceux qui manifestent une certaine volonté et qui posent effectivement des actes :

« L'idée régulatrice – de Kant – devient constitutive et le temps, nullement un simple phénomène, devient le véritable médium de sa réalisation qui s'effectue par l'automouvement de l'idée. La « ruse de la raison » n'agit pas du dehors, mais par la dynamique de l'histoire elle-même et moyennant les intentions toutes différentes des sujets qui l'exécutent : le but moral est en sécurité auprès du pouvoir autonome de cette dynamique et n'en est pas responsable de même que personne ne peut se rendre responsable de son éventuel empêchement »<sup>356</sup>.

L'automouvement de l'histoire se trouve là surestimé au détriment des actions propres engageant les sujets. Suite à cela, H. Jonas estime que le fameux « remettre la dialectique hégélienne sur pieds » survient opportunément avec K. Marx. De l'avis de H. Jonas, ce dernier insère l'agir conscient dans le processus révolutionnaire de l'histoire, et fait concorder la ruse de la raison avec le vouloir des acteurs. Aussi, avec Marx, les acteurs de la révolution peuvent désormais mener leurs actions en toute clairvoyance, sans qu'ils déterminent pourtant la direction des mises en œuvre qu'ils opèrent. Mais en se considérant comme réalisateurs, ces acteurs ont la possibilité et le devoir même de canaliser la ruse de la raison à chaque fois que celle-ci s'initie à une nouvelle manifestation.

---

<sup>355</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 245.

<sup>356</sup> *Idem.*, p. 244.

Le marxisme se prévaut ainsi d'être tributaire d'un savoir de direction et de but. H. Jonas va alors entendre que le marxisme est encore héritier de "l'idée régulatrice kantienne" que l'immanentisme hégélien avait réhabilité « constitutivement » en admettant que celle-ci enveloppe la loi logique de sa dynamique. A ce niveau, H. Jonas fait moins le reproche qu'il ne constate simplement, mais vigoureusement, que cette façon de voir les choses est devenue inappropriée. Car, avec la prise de pouvoir de la technologie, considérée comme une révolution que personne n'a programmée, la dynamique disparaît désormais dans des caractères étrangers échappant à toute prévision, y compris celle relevant de la théorie marxiste. Dans cette optique, se confier à « la ruse immanente de la raison dans l'histoire » c'est se laisser conduire tout en ayant crainte des éventualités, conclut-il.

C'est au nom de cette dynamique qui dérive probablement vers le danger mortel, que H. Jonas se mettra en devoir de consulter l'éthique marxiste : « C'est uniquement (...) du point de vue de ce qui sauve du malheur, non de celui de l'exaucement d'un rêve de l'humanité »<sup>357</sup>, dit-il. D'un point de vue général, le communisme trouve la préférence de H. Jonas dans la mesure où le système économique libéral des sociétés industrielles occidentales constitue le principal foyer de cette dynamique. Pour lui le communisme parle de révolution mondiale et ose demander dans le présent, en termes d'orientation vers l'avenir de l'entreprise humaine, n'importe quel sacrifice.

En effet, la théorie marxiste en tant que théorie de l'histoire en général définit l'avenir sur la base d'un principe homogène se rapportant au passé. Elle n'est restée depuis lors qu'une histoire de lutte des classes du point de vue de sa dynamique essentielle. La société sans classes que K. Marx met à l'ordre du jour dans le processus historique global est celle où la volonté politique doit s'identifier à la nécessité de l'histoire. C'est dire qu'il va y avoir une coïncidence de l'intérêt avec le but, de sorte que « l'intérêt – lui-même une partie de la nécessité –, assume la fonction du devoir, ce qui permet de contourner le vilain

---

<sup>357</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 271.

gouffre de l'être et du devoir et d'éviter l'idéalisme de l'exigence éthique abstraite. »<sup>358</sup>

Nous sommes là dans le contexte des projections sur le devenir de l'histoire en marche. Et H. Jonas affirme que : « 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 »<sup>359</sup>. Or, le marxisme se présente justement comme une forme progressiste, dans la mesure où celui-ci n'inscrit pas son projet dans l'ordre des mesures d'urgence, mais envisage plutôt de constituer une voie vers une réalisation supérieure « de l'homme ». Mais ce qui reste encore essentiel pour H. Jonas, c'est l'examen des réelles possibilités du marxisme de pouvoir nous épargner la catastrophe d'une dynamique aujourd'hui décontenancée dans son rapport avec le milieu naturel.

Autrement dit, H. Jonas s'interroge sur la portée du « méliorisme » ancré dans le marxisme en partage avec une tendance fondamentale de la modernité, et il introduit par là, nous semble-t-il, une préoccupation éthique qui le conduira à la critique de l'utopisme marxiste : « Comment l'éthique de l'obligation à l'égard de l'avenir, que nous visons, se rapporte à celle de l'idéal progressiste. »<sup>360</sup> L'articulation de cette interrogation nous permet d'amorcer d'emblée ce qui convient d'être considéré dans notre démarche comme la deuxième rencontre de H. Jonas avec le marxisme : celle qui évoque la critique de l'utopie.

En effet, c'est par rapport au « souci du futur » qu'imprime la caractéristique du « principe responsabilité » de H. Jonas que la pensée de cet auteur bute logiquement sur l'utopie. Car, si le devoir à l'endroit des générations futures se confond avec celui d'assurer la constance de l'espèce humaine, l'utopie décrit justement, de manière idéologique, un Etat excellent qu'un devenir mieux vécu par son organisation pourrait aider à se réaliser. Pour montrer la spécificité

---

<sup>358</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 221.

<sup>359</sup> *Idem.*, p. 272.

<sup>360</sup> *Ibid.*

de l'utopisme marxiste, H. Jonas revient sur les espèces d'utopies dont il accepte mal l'indifférenciation. Pour lui, le caractère d'une utopie se rapporte généralement soit du côté de l'idéal, soit du côté de l'impossible, à l'exemple d'un Etat idéal et des Etats impossibles.

Le premier est plus conforme au rêve de bonheur du désir humain, sans ménagement pour ses attributs de réalisation. Alors que le meilleur Etat possible est en revanche celui qui se conçoit eu égard aux conditions réelles, décrites par les limites de la Nature et de l'imperfection des humains, ces derniers n'étant ni des anges ni des démons, comme le dit H. Jonas. Il poursuit ses explications en mentionnant que les idées cohabitent facilement, alors que les choses se heurtent durement dans l'espace. La première espèce d'utopie advient dès lors que la pensée a la possibilité d'absorber les lois de l'espace :

« L'une est « U-topia » au sens littéral (nulle part) et fait partie des châteaux en Espagne de la pensée oiseuse ; l'autre, dont le premier grand exemple est la *République* de Platon, est encore une « utopie » en ce sens que – quoique son être réel serait possible – son devenir réel exige dans le cours embrouillé des affaires humaines une coïncidence de circonstances favorables telle qu'on ne peut pas compter sur le fait qu'elle se produise. »<sup>361</sup>

En faisant ici référence à Platon, H. Jonas met en exergue l'espèce d'utopie du meilleur Etat possible qu'il considère comme étant plus ou moins « réaliste ». Même si H. Jonas admet que celle-ci ne s'exclut pas totalement de la dimension de l'*utopia*, au sens littéral, à cause du caractère improbable de la chance auquel elle se rapporte. Sans être alors un plan d'action politique en tant que telle, cette forme d'utopie peut toutefois être considérée comme une réflexion fondamentale par rapport aux possibles orientations politiques. Contrairement à l'autre espèce d'utopie qui est plus futile, celle-là peut servir d'étalon dans la pratique complexe de la politique.

Par ailleurs, les utopies modernes dans lesquelles H. Jonas inscrit l'utopie marxiste ne relèvent pas de cette division-là. Ces utopies modernes, aux yeux de H. Jonas, entendent véhiculer désormais leur aspect utopique comme un objet

---

<sup>361</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 328.

réel d'espérance et de poursuite, grâce à l'histoire. H. Jonas souligne qu'on peut penser qu'il ne s'agit plus pour elles d'un imaginaire du genre « château en Espagne dans les nuages », mais d'une volonté manifeste des idéalistes soucieux d'être réalistes. Mais il va plutôt être question d'un aspect inédit de l'utopisme révolutionnaire de l'époque contemporaine. H. Jonas parle de « vin fort » pour qualifier la nature du propos dans lequel se dévoile le sens profond de ces utopies :

« Ce qui valait jusqu'alors comme nature de l'homme était le produit de circonstances entravantes et déformantes ; seules celles de la société sans classes mettront en lumière sa vraie nature et avec son « royaume de la liberté » commencera seulement la véritable histoire humaine »<sup>362</sup>.

A la suite de ce propos H. Jonas parle d'une eschatologie sécularisée du nouvel Adam, pour signifier fortement cette transcription dans le domaine laïc de ce qui n'avait été entendu jusque là que dans la foi religieuse : la transfiguration messianique de l'homme et de la Nature elle-même grâce à la venue du Messie. La figure du nouvel Adam, relevé de la chute de l'ancien, est ici remplacée par la venue de l'état utopique : celle de la production collectivisée dans une société sans classes. Ce nouvel état social a priori convenable à l'Homme, repose sur la révolution qui est en réalité une intervention délibérée et violente dans le cours des choses. De ce fait, ce nouvel état communautaire sera une œuvre artificielle, celle de la technique humaine à grande échelle, et alors susceptible de créer des conditions inédites pour l'existence humaine.

On en vient alors précisément à l'aspect de la critique de l'utopisme qui s'incorpore dans notre problématique. Rappelons que chez H. Jonas, la technique comporte une dynamique autonome qui nous entraîne dans un mouvement offrant des possibilités toujours plus grandes, tant profitables que sujettes à de probables catastrophes pour l'humanité. La dynamique autonome de la technique, propre à la constitution même de son système, est vue comme ce qui conduit à une certaine perfection, tout comme la réalisation quasi automatique de l'exigence utopique. C'est pourquoi H. Jonas dénonce et critique toute

---

<sup>362</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 331.

démarche qui reprend volontairement et consciencieusement l'exigence utopique, explique M. Weyembergh<sup>363</sup>. L'utopisme redonne en quelque sorte vigueur au penchant utopique consubstantiel à la dynamique technicienne.

Aussi H. Jonas avait-il parlé du culte de la technique dans le marxisme, à partir du moment où celui-ci postule bien entendu que seule la technique moderne rend possible une multiplication de la production sociale dont la répartition équitable ne peut que contrer la généralisation des facteurs sociaux de pauvreté. Il faut dire pour H. Jonas, le marxisme veut placer le bilan de la révolution baconienne sous le contrôle des meilleurs intérêts de l'homme, et ainsi exaucer sa promesse originelle d'une exaltation totale du genre humain qui, avec le capitalisme, se trouvait dans de mauvaises mains.

A titre de rappel, nous soulignons dans la première partie de notre texte que la critique faite par H. Jonas à l'endroit de K. Marx s'appuie notamment sur les citations de Ernst Bloch, selon lesquelles toute l'histoire de l'homme n'est que préhistoire et que ce n'est que dans la société sans classes, royaume de la liberté et paradis terrestre, que l'homme pourra vraiment être un homme. Pour cela H. Jonas estime que le marxisme rappelle le dualisme de la gnose, c'est-à-dire celui qui s'établit entre l'homme et le monde. En effet, pour la gnose, l'homme est étranger dans le monde et il cherche à s'en libérer, comme le monde actuel est pour le marxiste tout aussi inhabitable et l'existence humaine y est aliénée.

H. Jonas estime que la dimension utopique persistante chez Marx paraît quelque peu hétérogène et même contradictoire avec la mise en place d'une problématique rigoureusement scientifique et réaliste d'une économie qui repose sur la fonction régulatrice des besoins et non pas sur le profit. Il approuve que le but du développement planifié des moyens de production soit la prospérité et l'épanouissement de tous les membres de la société. Il est également d'accord que les stratégies préventives concernant l'avenir sont plus aisées à faire accepter avec les principes marxistes. Car le marxisme postule l'adhésion des individus

---

<sup>363</sup> *Entre politique et technique*, Paris, Vrin, p. 172.

aux visions et aux buts collectifs, ce qui est une sorte de « moralisation » de la vie, réalité non sans parenté avec l'existence religieuse et les valeurs d'enthousiasme, de loyauté et d'ascèse. H. Jonas n'est pas un apologiste du système capitaliste, il concède d'une manière générale que la critique marxiste ne manque pas de pertinence concernant les effets démoralisateurs de l'exploitation, ou les dangers potentiels pour l'humanité tout entière que recèle la croissance des inégalités entre les nations. Mais il redoute que le marxisme ne débouche que sur un système totalitaire. Or, quels que soit ses défauts, l'État libéral vaut toujours mieux que le système totalitaire.

Dans la suite de ce qui précède, H. Jonas conclut que dans une économie de pénurie, la répartition équitable des productions n'occasionne simplement qu'une différence minimale en faveur du grand nombre. Mais lorsqu'on considère les conséquences de surexploitation du milieu naturel, le marxisme « progressiste », né sous le signe du « principe Espérance » et non sous celui du « principe Crainte », est en fait non moins inféodé à l'idéal baconien que son antagoniste capitaliste<sup>364</sup>. La Nature humanisée supposée traduire, chez Marx, le travail de finalisation auquel l'humanité soumettait jusque là la Nature – organique ou inorganique – par la culture du sol notamment, a fini par signifier que l'homme n'est lui-même qu'autant que la Nature lui reste totalement soumise. H. Jonas affirme ainsi que :

« L'humanisation de la nature » est donc une supercherie couvrant la soumission totale à l'homme dans le but d'une exploitation totale en fonction de ses besoins. Étant donné que dans ce but elle doit être radicalement transformée, la nature humanisée est la nature aliénée d'elle-même. C'est précisément cette transformation que recouvre l'appellation : « humanisation ». Je crois que Marx était suffisamment non sentimental pour envisager les choses de cette façon »<sup>365</sup>.

En somme, H. Jonas pense que l'utopie est l'âme intérieure du marxisme et qu'elle est pour ce dernier sa tentation la plus noble et la plus dangereuse en même temps. Par le fait que le marxisme se prononce sur la *venue* et non sur l'*être* de l'utopie, il fait concentrer tout sur le processus de réalisation de la

---

<sup>364</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 293.

<sup>365</sup> *Idem, op. cit.*, p. 398.

révolution. Le progrès technique devient ainsi « l’opium des masses » qu’était autrefois la religion, puisque c’est le prix grâce auquel les maux de la société de classes devraient disparaître, comme les péchés dans le modèle de l’eschatologie religieuse. Le danger particulier dans cet utopisme marxiste réside dans la recherche du bien-être matériel qui fonde ses conditions causales : « Le matérialisme de son hypothèse ontologique fait du bien-être matériel une présupposition impérieuse de la libération recherchée du véritable potentiel humain »<sup>366</sup>. La simple explication en est que l’utopie d’une suppression de la pauvreté implique l’envie incontrôlée de plénitude dans l’existence physique. Or cela est incompatible avec la lutte pour la préservation de l’environnement naturel.

Autrement dit, pour H. Jonas, le programme marxiste intègre l’idéal naïvement baconien de la domination sur la Nature et celui de la transformation de la société supposant que l’homme véritable à venir est l’idéal vers lequel il faut tendre. Ce programme fait dépendre l’avènement de l’homme nouveau d’une révolution grâce à laquelle la société sans classes – condition même de la « transformation » exaltante de l’homme, dans les termes de Ernst Bloch – sera instituée, et qui requiert une technologie effrénée. On comprend que pour H. Jonas, la critique de l’utopie marxiste se rapporte à une critique de l’utopisme technique, considéré comme la plus grande menace pour l’homme.

Ainsi, la poursuite de l’abondance impulsée par la technique devient la contrainte d’ordre des serviteurs de l’utopie. Pour H. Jonas, nous ne pouvons plus nous permettre aujourd’hui une quelconque forme d’utopie parce qu’en soi et pour soi, c’est un idéal faux. L’utopisme marxiste a surtout heurté H. Jonas par rapport au sens donné à l’éthique du futur. Car, dans la tendance marxiste, on ne retrouve pas simplement l’intention d’abolir l’injustice et la misère, mais la promesse d’une transformation technique exaltante de l’homme, sur la base de circonstances totalement ignorées jusque là. Une telle perspective ne peut que s’accompagner de risques extrêmes. La technique moderne, ciblée comme l’un des

---

<sup>366</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 304.

principaux vecteurs de ces risques, ne peut que faire l'objet d'appréciations nuancées et de réflexions controversées.

### **3. b). Les enjeux et controverses politico-économiques de la technologie moderne**

L'importune question, fournissant le deuxième titre du troisième chapitre, est certainement celle de savoir « comment feraient les humains sans l'avancée technologique ? » Cette interrogation suppose d'emblée qu'il y a des enjeux majeurs assignables aux développements technologiques. L'évidence de cette réalité est telle que, même si la question paraît à certain égard désagréable – par rapport aux probables conséquences désastreuses que cette avancée technologique peut parallèlement occasionner en milieu naturel –, il n'est systématiquement pas envisageable de repenser à une vie humaine encore possible « dans le sous-bois ».

Cependant, d'autres questionnements nous rapprochent de l'aspect du problème qui nous préoccupe. La question d'Hélène Frappat<sup>367</sup> par exemple : « Une éthique de la technique a-t-elle un sens ? », se demande t-elle. Prenant en compte le souci qui fonde cette interrogation, on peut se permettre de la retranscrire et se demander autrement si « la technique peut tenir lieu de sagesse ? » Ce qui s'avère probant aujourd'hui c'est que la façon de vivre des humains ne les dispose pas facilement à une critique des prouesses de la technique moderne. Ce n'est pas chose aisée pour les humains de pouvoir reconnaître les écueils des inventions technologiques, alors qu'ils savourent les nombreux avantages de ces dernières. En réalité, les véritables enjeux de la technologie moderne sont indéniables et doivent être évoqués.

Aussi voudrait-on commencer par rappeler simplement que le mot « technique », selon le mot grec *technê* dont il est dérivé, est avant tout synonyme

---

<sup>367</sup> Hélène Frappat, dans *Penser la technique*, sous la direction de Thomas Ferenczi, Bruxelles, Complexe, 2001, p. 15.

d'art, au sens de savoir faire dans tout processus de mise en œuvre permettant d'obtenir intentionnellement un résultat déterminé. La technique vise donc l'utilité et l'efficacité, qui sont source et condition de la maîtrise de la nature par l'homme. Elle diffère de l'activité artistique en tant que telle puisque la finalité de cette dernière, à caractère esthétique, peut être désintéressée. Autrement dit, si la technique désigne couramment l'ensemble des moyens et procédés qui permettent d'obtenir un résultat désiré, elle est de ce fait considérée dans le fond comme une compétence de l'homme, susceptible de faire prendre part à la création de soi et à celle de son environnement. Contrairement à l'art qui, au sens strict du terme, cherche des formes destinées à une appréciation esthétique, la technique s'appuie sur l'expérience ou sur la science et vise en premier lieu l'utilité et l'efficacité.

On est tenté de résumer que toute pratique empirique prend le statut d'une technique dès lors qu'elle peut s'avérer efficace. Le monde actuel se dessine de plus en plus comme une croyance à la vocation de l'homme dans la progression vers des choses toujours plus grandes qu'il sait réaliser. L'homme serait ainsi en perpétuel dépassement de soi, pendant que la réussite d'une domination maximale sur les choses et sur lui-même reste l'accomplissement de cette vocation. Vu sous cet angle, le triomphe de *l'homo faber* sur son objet signifierait en même temps le triomphe dans la constitution interne de *l'homo sapiens*. *L'homo sapiens* reste, de ce point de vue, indissociablement *l'homo faber* et la capacité technique traduit dans ce cas un signe caractéristique de l'humanité, ayant pour principe le perfectionnement indéfini de l'espèce humaine.

Les arguments de ceux qui assimilent le progrès de l'humanité – qu'il soit spirituel, moral, intellectuel – au progrès technique sont loin d'être non pertinents. Car il est attesté que science et technique mettent à la disposition de ceux qui ont les moyens de les acquérir, des objets et des services qui changent favorablement leur façon de vivre. Nous rappelions déjà implicitement que l'homme a d'abord inventé les techniques pour survivre et qu'il s'est inventé lui-même par la même occasion, dans la mesure où l'avènement d'une conscience

proprement humaine se construit dans le rapport avec ses propres productions. On souligne aussi volontiers que la pensée consciente et l'intelligence humaine se sont éveillées sous l'influence des exigences pratiques et en rapport avec les obstacles à surmonter dans la nature : ce sont les principaux besoins humains tels que se nourrir, s'abriter et se vêtir qui imposèrent pour leur satisfaction toute sorte de techniques empiriques.

La transformation des pratiques rudimentaires, entendue comme le progrès technique, est l'aboutissement d'un processus d'accumulation, de diffusion et d'utilisation croissante des connaissances. La relation du progrès technique à la connaissance n'est pas à démontrer. Sur le plan économique, le progrès technique désigne l'accroissement de la productivité globale des facteurs de production. Car, il permet l'apparition de nouveaux produits et procédés augmentant le bien-être des individus. Le progrès technique correspond à un accroissement de la connaissance que les hommes ont des lois de la Nature appliquées à la production.

Du point de vue de l'éthique environnementale, H. Jonas introduit la problématique du progrès technique à la lumière du sens du progrès éthique. L'opinion commune peut aisément relever que le progrès éthique n'a pas emboîté le pas au progrès intellectuel, c'est-à-dire au progrès scientifico-technique. En réalité, le progrès technologique nous procure de merveilleux avantages, mais ne manque pas d'alimenter les controverses au sujet du prix de ces avantages. Le progrès éthique est entendu chez H. Jonas comme un progrès dans l'individu et dans la civilisation. Dans l'individu, le progrès suppose celui de l'âme tel que Socrate le percevait : appropriation de la vertu au moyen d'une éducation progressive. Tandis que le progrès dans la civilisation se rapporte globalement à toutes les modalités du pouvoir humain dignes de revalorisation par-delà le singulier. Cela vaut, tant des méthodes pratiques relevant de la science et de la technique, que des habitudes de la vie en commun, constituant nos mœurs.

Dans la constance de ce que nous soulignons depuis le début de cette analyse, à propos du progrès de la techno-science, H. Jonas ne conteste pas qu'on

parle dans l'ensemble d'une certaine ascension de l'humanité jusqu'à présent. Il doute encore moins que l'humanité connaisse encore le progrès de cette nature dans l'avenir. Cependant, il dit affirme qu'il y a un prix pour cela : « Avec chaque gain on perd également quelque chose de valable et ce n'est presque plus la peine de rappeler encore que les coûts humains et animaux de la civilisation sont élevés et qu'ils ne font qu'augmenter avec le progrès. »<sup>368</sup>

H. Jonas attire là notre attention sur l'importance d'évaluer nos pertes, en termes de valeurs humaines, par rapport au progrès technologique. Cette évaluation peut nous dévoiler que le progrès technique n'est en réalité que celui des objets, plutôt que celui des individus, et qu'il ne s'agit pas indubitablement du progrès humain ? Le progrès de la connaissance humaine sur les objets ne voulant absolument pas dire progrès de l'être humain vers un monde plus sensé. Le propos qui va suivre met en relief certaines pratiques de la fécondation scientifico-technologique assez redoutables pour la dignité de l'homme :

« Manipulations génétiques, clonage, effet de serre, déchets nucléaires, OGM, procréations médicalement assistées, tri d'embryons, etc. : toutes ces retombées d'une recherche asservie à l'univers de la consommation évoluerait désormais hors du contrôle de quiconque, des simples citoyens comme des politiques, des humbles comme des puissants de ce monde, de sorte que c'est, au final, le cours de l'univers tout entier, voire de l'identité de l'espèce humaine elle-même, qui risquerait de s'en trouver un jour modifié sans que nul ne l'ait décidé ou souhaité »<sup>369</sup>.

On peut soutenir que la notion de « progrès », dans le domaine de la technologie, concerne directement les objets et c'est par l'intermédiaire des rapports entretenus avec ces objets que les humains sont concernés, et cela, jusqu'à subir la modification de certains de leurs comportements naturels. On évoquera les exemples de la machine à calculer qui peut anticiper le développement des automatismes naturels de calcul dans le jeune âge ; l'Internet qui est susceptible de plonger facilement dans l'illusion de la connaissance alors qu'il ne s'agit que d'informations. En ce concerne la force physique, on reprendra

---

<sup>368</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 311.

<sup>369</sup> Luc Ferry, dans *Penser la technique*, Bruxelles, Complexe, 2001, p.48.

les expressions courantes pour dire que l'escalator désapprend la marche ou que l'échelle fait perdre l'habitude de l'escalade.

Les mutations technologiques ont facilité la vie des humains en les épargnant de nombreux soucis d'ordre existentiel. Mais elles ont aussi affaibli ces derniers, en leur faisant perdre certaines aptitudes naturelles. Cette faiblesse, d'abord psychologique, fait volontiers croire aux humains qu'ils ne peuvent survivre sans le progrès technologique. Le sens contrasté des avantages scientifico-techniques se donne dans le propos d'Edgar Morin qui servira de transition à notre analyse :

« La technique est ce qui permet aux humains d'asservir les énergies naturelles. Mais c'est aussi ce qui permet d'asservir les humains à la logique déterministe, mécaniste, spécialisée, chronométrée de la machine artificielle. Elle impose, dans des secteurs de plus en plus étendus de la vie humaine, cette logique de la machine artificielle, et elle substitue la coexistence anonyme aux communications de personne à personne. La logique de la machine industrielle dans les entreprises, les bureaux, la vie urbaine, les loisirs impose des critères standardisés et impersonnels qui nuisent aux convivialités »<sup>370</sup>.

L'altération du goût des échanges et des rencontres joyeuses, qu'entraîne la dynamique technologique, mise en relief dans cette pensée, nous projette sur un autre plan d'analyse : l'esquisse d'une approche politique de la question – nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail –. On pourrait se référer à l'étude menée par Habermas<sup>371</sup> sur les rapports entre la politique, la science et l'opinion publique dans le capitalisme avancé. Il y met en relief l'idéologie technocratique œuvrant à la substitution progressive de techniques issues du monde mécaniste et marchand, à l'action démocratique des citoyens. La technique pose aujourd'hui un grave problème à l'exercice de la démocratie, souligne Habermas.

La thèse technocratique postule que le processus de formation démocratique de la volonté politique, relevant des questions pratiques, reste moins l'affaire des citoyens que celle des techniciens. Dans cette perspective, le

---

<sup>370</sup> Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2008, p. 14.

<sup>371</sup> J. Habermas, « Scientification de la politique et opinion publique », dans *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimards, 1973.

danger politique et moral est que le citoyen, progressivement dépossédé de certaines de ses responsabilités vis-à-vis de la technique, ne pourra plus influencer ou contrôler celle-ci dans ses dérives. Dans les systèmes homme-machine, souligne Habermas, il y a comme un renversement au terme duquel les instructions du programme sont dictées à l'homme par la machine. Les grandes décisions techno-socio-économiques courent le risque de ne plus être élaborées ni même influencées par les citoyens, mais seulement par des techniciens :

« La solution des problèmes techniques échappe à la discussion publique. Des discussions publiques risqueraient en effet de mettre en question les conditions qui définissent le système au sein duquel les tâches incombant à l'action de l'État se présentent comme des tâches techniques »<sup>372</sup>.

Par ailleurs, nous avons déjà évoqué la dynamique immanente au progrès technique dans le précédent point et nous répétons que celle-ci dépend indéniablement de la variable la plus sensible dans l'organisation de l'existence humaine, à savoir la croissance économique. Du coup, elle engendre des contraintes objectives auxquelles doit s'adapter une politique appropriée aux besoins. Une fois de plus, se trouve ici renforcée l'hypothèse selon laquelle l'évolution du système social est déterminée par la logique du progrès scientifique et technique. Même si cette façon de voir les choses peut être une illusion utopique, elle reste tout de même bien ancrée chez les humains ; de sorte que, dans nos sociétés modernes, le rôle de la science et de la technique est invoqué pour expliquer et légitimer toutes les pratiques, même les plus risquées.

On recevra assez positivement la réplique d'une question souvent formulée, à savoir : « Peut-on prendre des risques sans risquer ? » Mais on relève aussitôt que cette interrogation est de nature à astreindre l'esprit critique à la seule attitude d'acceptation de ce qui peut, certes, paraître comme une logique banale. Or, nous voulons déclinier la logique de l'auto-compensation des conséquences de la technologie moderne. C'est le cercle vicieux qui entraîne les hommes à réparer les dégâts de la technologie par de nouvelles innovations techniques qui créent elles-mêmes de nouveaux problèmes. La véritable question

---

<sup>372</sup> Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, op. cit. p. 42.

à laquelle H. Jonas nous convie peut plutôt s'articuler de la manière suivante : « Doit-on risquer sans pouvoir statuer sur la nature de ce que nous risquons ? » S'il est tout à fait nécessaire de prendre des risques et d'en assumer les conséquences, cela ne justifie pas d'emblée la faculté de prendre n'importe toute sorte de risque.

Nous restons là dans la perspective de l'exigence du droit de recul historique et critique de la pensée philosophique. Le caractère précieux de certains domaines d'application de la technologie moderne doit résolument atténuer et réprimer parfois nos audaces. En effet, on a souvent constaté que le résultat désiré peut s'accompagner d'effets non désirés sur le plan technique. Dans le pire des cas, la technique peut être mise au service de projets déraisonnables. C'est pourquoi elle est essentiellement perçue comme ambivalente, autant bienfaitrice que dangereuse.

La technique est un moment d'ouverture de l'humanité à l'essence de la nature, c'est-à-dire qu'elle révèle la disponibilité de la Nature aux pratiques humaines. Mais dans l'ambivalence des ses conséquences, le « succès biologique », par exemple, conduit à un accroissement de l'humanité, qui se constitue dans le temps comme un autre problème : celui des limites de nos ressources. H. Jonas refuse de ce fait la croyance selon laquelle la technique saura toujours résoudre les problèmes qu'elle engendre. L'homme est tellement envahi par l'orgueil de performance qu'il croit contrôler la nature par le moyen d'une technique qu'il ne contrôle pas. « La logique du profit agit ainsi comme un facteur irrationnel engendrant la rationalité de l'éventail économique au bout de la chaîne de production »<sup>373</sup>.

Il est établi aujourd'hui que le progrès technologique fait la fierté de nos sociétés. Les astrophysiciens ou encore les éditeurs contemporains plaindraient Galilée et Littré par exemple de n'avoir pas eu, pour l'un, les télescopes tel qu'il en existe aujourd'hui pour observer le ciel, pour l'autre, d'ordinateur pour éditer

---

<sup>373</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 278.

en son temps le grand dictionnaire. Nous plaindrons encore aujourd'hui tous ces hommes privés d'avions et de téléphones jusqu'à un passé récent. Comment faisaient-ils ou comment font-ils, dans le cas de ceux qui vivent encore dans l'ignorance ou l'indifférence de ces produits de la technologie ? Mais ce sur quoi la réflexion de H. Jonas nous instruit essentiellement, c'est sur le fait que nous ne devons pas nous focaliser uniquement sur nos gains, sans s'aviser de mesurer les pertes dans le temps, et revenir surtout sur le sens de ces pertes.

Par-dessus tout, H. Jonas estime que la technique est au moins redoutable par ses réussites que par ses échecs. La capacité destructrice de la technique, suite à son pouvoir de transformation de l'essence de l'agir humain, peut être sans appel si le monde s'obstine à se nourrir d'orgueil de performance infinie. Le grand défaut vient sans doute de ce que la technique ne porte que sur les moyens, et non sur les fins. Aussi faut-il que l'appréciation technique, caractérisée par le réalisable, s'ordonne à une appréciation éthique axée, elle, sur le convenable. Il nous faudrait soumettre la compétence technocratique à la conscience démocratique. H. Jonas pense que cela passe nécessairement par une transformation radicale de l'éthique vers une éthique moins anthropocentrique qui permettrait à l'homme de retrouver ses racines naturelles. Il envisage la « peur » comme une disposition éthique favorable pour le déclenchement d'une raison aidant à reconstruire le chemin de ces racines.

### **II. 3. 4. De la peur à la responsabilité éthique pour une civilisation technologique**

L'homme reste le principal acteur des transformations que nous vivons actuellement. Car, de la conception à l'exploitation, dans les systèmes complexes ou pas, naturels ou construits par lui-même, il intervient à tous les niveaux. Il effectue des interventions de divers ordres comme opérateur individuel ou par groupe en interaction avec d'autres individus et surtout avec des machines. Mais la question de savoir ce que sera demain le visage de notre environnement

naturel se pose inévitablement. Quel peut être le cauchemar à venir si les humains ne s'imprègnent pas réellement de la peur comme sentiment mobilisant la raison ?

Cédons un peu plus à l'imaginaire en rapport avec la menace du malheur contenue dans l'idéal baconien évoqué :

« Le danger a son origine dans les dimensions excessives de la civilisation scientifico-technique-industrielle. Ce que nous pouvons appeler le programme baconien, à savoir orienter le savoir vers la domination de la nature et utiliser la domination sur la nature pour améliorer le sort humain... »<sup>374</sup>.

Imaginons que pour deux ou trois degrés Celsius de plus la Terre devienne une planète complètement différente ; que nous n'osions plus consommer le poisson parce que les océans sont souillés de mercure et de microscopiques morceaux de charbon, ainsi que les experts l'annoncent. Imaginons que la sécheresse et les feux de forêt s'intensifient et se banalisent dans les régions méditerranéennes, l'Ouest américain, l'Australie et dans la majeure partie de l'Afrique, tandis que les pluies torrentielles, autrefois occasionnelles, se multiplient ; le sol ne parvenant plus à les absorber, les inondations record surviennent.

Alimentés par la chaleur latente de la vaporisation, les orages tornades, ouragans et typhons sont de plus en plus puissants. Certains analystes parlent de ces phénomènes en termes de nouveaux monstres susceptibles de semer la terreur. Ils évoquent d'ailleurs au loin, le plus grave problème qui peut survenir quand le point de rupture climatique est dépassé pour l'Ouest de l'Antarctique : l'Océan réchauffé fait fondre la banquise qui y faisait rempart, il entre en contact avec la couche de glace continentale et celle-ci commence à s'effondrer sans que les humains puissent riposter. Les premières victimes sont les nations situées à basse altitude ; les pays voisins refusent d'accueillir les réfugiés parce qu'on accuse certaines nations d'en être responsables. De la responsabilité de certaines

---

<sup>374</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 267-268.

nations, plus que d'autres, on peut le penser, mais de la responsabilité de l'humanité en général, on en est certain.

Cette vision cauchemardesque peut ne pas devenir réalité. Mais H. Jonas reste formel : la menace de catastrophe contenue dans l'idéal baconien de la domination de la Nature par la technique scientifique tient à la taille de son succès. Ainsi, un pillage toujours plus étendu de la planète amènera celle-ci à prononcer son verdict et à se dérober à la surexploitation. Combien de morts et de génocides accompagneront une telle situation de « sauve qui peut ! », se demandait H. Jonas ; cela défie toute imagination, nous dit-il.<sup>375</sup> Les efforts collectifs encourageants se concrétisent déjà dans certains domaines d'activités à travers le monde pour donner à notre vie future, d'autres voies possibles.

On peut noter aujourd'hui que la consommation incontrôlée de combustibles fossiles est drastiquement réduite – le charbon n'étant plus utilisé, sauf dans certaines centrales totalement propres qui capturent et séquestrent le dioxyde de carbone –, que le prix croissant des émissions de dioxyde de carbone a stimulé la réflexion pour des nouvelles technologies et de nouveaux métiers, dans le domaine de l'efficacité énergétique et des sources d'énergies renouvelables propres... D'autres alternatives sont envisageables, mais incertaines et encore insuffisantes.

Dans ce contexte, la crispation, la peur et l'angoisse sont compréhensibles par rapport à l'ampleur des changements à opérer. Mais une autre attitude doit s'imposer, celle qui consiste à vaincre nos crispations et concrétiser le passage de la peur au projet. H. Jonas nous invite à assimiler la peur afin de la dépasser pour pouvoir cultiver la responsabilité éthique, indispensable à une civilisation technologique. Il est moins urgent dans ce cadre-là de rechercher éperdument des possibles accusés que de faire appel à notre capacité de réactivité par des actes d'anticipation. Concrètement, il nous importe d'utiliser à bon escient notre milieu de vie comme un trésor donné par la Nature. Nous devons identifier les priorités

---

<sup>375</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit. p. 268.

et doser nos efforts par rapport aux projets d'utilité publique, afin de bien poursuivre la construction d'un devenir dont la responsabilité éthique reste imputable à nos possibilités présentes.

Le tout n'est donc pas tant de pouvoir ressentir la peur, il faut surtout passer de la peur au projet. Le monde est plus que jamais appelé à ajouter au combat des idées celui des actions et des projets publics. L'intérêt de la peur pour la crise environnementale consiste à montrer qu'il s'agit d'une actualité pas comme les autres. La lassitude du public ne devrait pas l'emporter sur l'urgence du sujet. Le dérèglement climatique, par exemple, n'est pas une simple circonstance qu'on pourra choisir d'ignorer, il nous met dans une situation qui a ses exigences. La réalité se chargera de briser les illusions à mesure qu'augmente la pression environnementale sur la santé, l'agriculture, les infrastructures, etc. H. Jonas estime que les menaces sont nécessaires pour faire prendre conscience à l'homme de la portée de ses actes.

L'éthique nouvelle que H. Jonas propose pour une civilisation technologique se conçoit fondamentalement dans ce rapport établi entre la peur et la responsabilité. Ce rapport repose sur l'appréhension de la faillite des considérations traditionnelles. L'éthique nouvelle de H. Jonas est centrée sur l'avenir et s'instruit d'une réflexion pour le long terme. La peur y joue un rôle primordial en tant qu'élément mobilisateur qui permet de prévenir certaines conséquences des applications techniques sur la vie à long terme.

Dans la constance de cette approche éthique pour une civilisation technologique, la consommation est appelée à changer de nature et l'activité économique à se réinventer sur la base de nouvelles demandes. Le pouvoir régulateur et l'expression de la nation qu'incarne l'Etat doivent rigoureusement s'accompagner du sens de la responsabilité éthique, qui implique tout aussi bien une autorégulation comportementale des citoyens. Ce sens de la responsabilité favorise aussi le développement des indispensables politiques d'adaptation, de manière durable et équitable pour tous. Le fait de surtaxer les prix du carburant, surtout quand le prix du baril de pétrole baisse, est par exemple, une manière de

mettre de côté pour construire l'avenir. Il faut par ailleurs éco-concevoir afin que les processus de fabrication et les choix de société intègrent les éléments éco-conçus.

On peut dire finalement que si *Le Principe responsabilité* reste un titre qui résonne suffisamment, il n'empêche que, par sa sobriété, il condense de manière implicite l'ensemble des idées que l'œuvre contient. Aussi peut-on conseiller de ne pas accorder à son sous-titre une attention de seconde portée. Car, par le sous-titre : *Une éthique pour la civilisation technologique*, H. Jonas s'est réellement expliqué à la suite du titre principal de cet ouvrage. D'emblée, on aurait compris que l'auteur traite du sens de la responsabilité de la vie humaine dans un monde technique. Ses réflexions se centrent davantage sur l'analyse de la nouveauté essentielle des formes d'agir caractéristiques de la civilisation technologique.

## Conclusion de la deuxième partie

Au terme de cette seconde partie portée sur l'analyse du sens que H. Jonas confère aux termes peur et responsabilité, et à leur rapport pour une éthique de la civilisation technologique, il convient de dire que la peur constitue autant une force qu'un motif de mobilisation pour une éthique de la responsabilité. La peur éprouvée comme une lueur anticipe nécessairement sur la clarté qui accompagne la raison. C'est pourquoi H. Jonas pense que l'attention peut être aussi vive que lucide quand est elle suscitée par ce qui fait craindre ; par ce qui fait peur, tout simplement parce que ça peut faire mal.

On admettra ainsi qu'il est par exemple possible de vivre dans l'indifférence la merveilleuse expérience d'un environnement sain. Mais personne ne peut s'abandonner avec complaisance aux désagréments climatiques sans éprouver le besoin de faire savoir son malaise. De même, on peut ne pas savoir ce que signifie exactement vivre dans une société parfaitement juste. Alors qu'en revanche, nous comprenons très bien la dure réalité de la vie au milieu d'une société injuste et cruelle. Il y a là une raison cognitive pour assigner une priorité à la peur dans le processus qui mobilise la raison humaine. La peur motive par principe les hommes à l'action.

C'est en termes de « précaution » qu'il convient effectivement d'aborder le problème de gestion de la crise écologique, puisque les effets du changement climatique présagent une réalité catastrophique pour l'existence humaine. Autrement dit, la nécessité d'élaborer un modèle anticipatif pour protéger les humains et l'environnement s'est édifiée en raison du caractère imprévisible et incertain caractérisant de plus en plus les nouveaux risques, non quantifiables mais potentiellement dramatiques.

Dans l'esprit de H. Jonas, « l'heuristique de la peur » se rapporte profondément à la raison et au sens de la responsabilité éthique, nous invitant précisément à « cultiver la peur » comme une réponse émotive, face aux menaces réelles de la vie dans le milieu naturel. Il ne s'agit pas de valoriser la peur au détriment de la raison, ni même l'inverse. Car le contexte actuel de réflexion sur la crise environnementale empêche de continuer à soutenir aveuglément la raison au détriment de la peur. Il importe par ailleurs d'insister sur le fait qu'en parlant de peur, H. Jonas n'a jamais fait allusion à une attitude qui pousse à renoncer aux initiatives les plus audacieuses. La peur reste certes une émotion qui peut prendre le dessus sur la raison, parce qu'elle est de nature à affecter fortement l'être humain physiquement ou moralement. Mais c'est aussi pourquoi elle peut constituer une passion civique qui fait mobiliser les collectivités humaines pour une organisation politique bienveillante.

En cernant le sens de la peur comme un signal fort qui peut retentir en nous, H. Jonas nous dispose à ne pas méconnaître la portée éthique qui différencie la prudence de l'abstinence. Il nous incite à une prendre conscience que nous ne réglerons pas la situation de crise dans le milieu naturel avec les concepts classiques. Il propose de ce fait une éthique nouvelle, parce qu'il considère en réalité que le plus grand risque est représenté aujourd'hui par ceux qui ne veulent pas admettre que l'ère qui commence se distingue fondamentalement du passé : « La nature en tant qu'objet de la responsabilité humaine est certainement une nouveauté à laquelle la théorie éthique doit réfléchir »<sup>376</sup>.

Au final, la peur est proposée comme une attitude que commande tout esprit totalement éprouvé par les circonstances. Elle incite la raison à plus de clairvoyance. H. Jonas parle de cette peur en termes de disposition ou de modalité d'analyse, susceptible de faire comprendre à l'être humain que l'exploitation ou la transformation de Nature n'est pas sans limites. Par conséquent, son avidité à vouloir corriger la création mérite plutôt d'être

---

<sup>376</sup> H. Jonas, *Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 32.

tempérée. Autrement dit, l'être humain se sert de la technique comme principal vecteur et de la politique comme son masque de protection pour défaire la Nature. Il prémédite de recomposer la société et de l'améliorer, ce qui est une ambition louable, mais il devra désormais prendre nécessairement en compte le caractère imprévisible et incertain de nouveaux risques, non quantifiables mais potentiellement dramatiques.



*Troisième partie :*

*Ethique et politique : approche critique  
de la pensée de H. Jonas dans la  
perspective de la pratique écocitoyenne.*

« La question d'une éthique de la responsabilité pour le futur est malheureusement très étroitement liée à la question des techniques de pouvoir, à la question de savoir qui va vraiment décider de ce qui va être fait ou de ce qui va être négligé. La négligence est en tout cas un facteur tout à fait décisif, car ce n'est pas tant ce que nous faisons que ce à quoi nous renonçons qui est le plus urgent » (H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 132).

## Introduction de la troisième partie

Depuis l'Antiquité platonicienne l'éthique a une portée politique. D'après la *République*, le philosophe doit devenir roi ou le roi philosophe, c'est-à-dire que le pouvoir doit revenir à ceux qui détiennent le savoir. Ce fut là une introduction à l'idée de science politique qui faisait que Platon se tournait contre les pratiques hasardeuses de ses contemporains. Aussi faut-il corriger d'emblée l'image, reçue de lui et inlassablement entretenue, d'une éthique ascétique appelant à se détourner du « monde » sensible. Chez Platon l'éthique est clairement au service de la politique. Son « mythe de l'Atlantide » est par exemple destiné à enseigner l'esprit de sacrifice aux citoyens, incités à se dévouer totalement à la pratique citoyenne. Dans cette conception, la politique prévoit la nécessité d'une éducation morale dès la petite enfance, afin de prévenir toute tentation d'autonomisation du corps social et d'une vie pour soi-même. Il est clair que le bonheur seulement personnel n'a pas de place dans cette vision du monde cohérente et exigeante.

De même que le nouvel impératif éthique de H. Jonas s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée, ce philosophe affirme : « Le savoir, le vouloir et la puissance sont collectifs, leur contrôle doit donc l'être également : seuls les pouvoirs collectifs peuvent l'exercer – par conséquent il sera politique, et cela nécessite finalement un large accord à la base »<sup>377</sup>. La politique se trouve au cœur de l'éthique de la responsabilité, car il s'agit bien de l'exercice, en terme notamment de contrôle, de notre pouvoir. Sachant qu'« il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique de la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux »<sup>378</sup>, cette dernière partie examine la question de l'éthique environnementale à partir des différents positionnements socio-anthropologiques

---

<sup>377</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., pp. 105-106.

<sup>378</sup> J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, 2009, p. 340.

des individus et de leurs communautés. De plus, compte tenu du reproche qui est souvent fait au domaine de l'éthique environnementale de s'enfermer dans les tendances de la philosophie académique, et manquer ainsi de s'ouvrir sur l'espace public où il est plutôt question – pour ce qui relève de son aptitude – de changer la manière dont l'homme se rapporte au monde, nous parlons de pratique écocitoyenne pour donner un contenu pragmatique à l'ensemble des idées que nous avons développées.

## Chapitre premier :

# L'éthique du futur comme structure ontologique de l'idée de durabilité dans le développement

Ce chapitre constitue un lien de filiation entre le principe de précaution et le principe responsabilité sous l'angle de la « futurologie jonassienne »<sup>379</sup>. L'éthique de H. Jonas promeut une attitude fondamentale qui invite à récuser toute conception qui n'accorde pas de sens et de valeur à l'existence de l'humanité dans le futur. Nous soutenons que l'idée de durabilité dans le développement s'inscrit ontologiquement dans celle de l'éthique du futur. La conception jonassienne de l'éthique du futur paraît clairement indiquée : « (elle) ne désigne pas l'éthique *dans* l'avenir – une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs –, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie *de* l'avenir et entend le protéger *pour* nos descendants des conséquences de notre action présente »<sup>380</sup>.

Le développement durable pour sa part trouve son sens initial, selon ses promoteurs, dans l'idée d'un « développement soutenable » qui désigne un développement où co-évoluent système économique et social, biosphère et culture avec un certain ajustement des facteurs déterminants. Nous considérons le développement durable alors sous l'angle du projet humain plutôt que sous celui de la croissance économique, sans toutefois observer une coupure nette entre les deux. Car, avant tout, le développement durable pose le facteur social comme médiateur entre l'économique, l'écologique et le culturel. Et c'est en cela qu'il met en évidence deux logiques difficilement convergentes : la modernisation écologique de l'économie et la modernisation sociale des conditions d'existence.

---

<sup>379</sup> M.-G. Pinsart, *Hans Jonas et liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, op. cit., p. 169.

<sup>380</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 69.

Si la première logique paraît être du ressort des politiques publiques globales – la nouvelle gouvernance –, la deuxième confronte, elle, l'action administrative à la capacité des citoyens à pouvoir adopter les bonnes pratiques que cette nouvelle gouvernance implique. La deuxième logique est plus dépendante de la bonne conscience que les individus peuvent avoir à valoriser leur sens civique en se comportant à l'échelle planétaire comme des citoyens écologiques responsables ou « éco-citoyen-mondial-durable »<sup>381</sup>. La difficulté majeure qui subsiste à ce niveau est que le développement durable n'est pas sans se poser en s'opposant, c'est-à-dire que pour prendre effectivité il implique nécessairement des contraintes humaines très souvent mal perçues, parce que réellement controversées. C'est pourquoi il constitue un projet de société qui interpelle aussi bien les politiques publiques et l'action collective que les pratiques individuelles qui engagent chaque individu à son niveau d'action et de responsabilité éthique.

### **III 1. 1. Responsabilité éthique et développement durable**

#### **III. 1.1. a) De l'éthique du futur au développement durable**

Suivant la sagesse de la continuation : « nous n'avons pas hérité la terre de nos ancêtres, nous l'avons empruntée à nos enfants »<sup>382</sup>. Tournée vers l'avenir, l'éthique jonassienne du futur conçoit dans le rôle des parents et des hommes d'Etat, deux paradigmes essentiels. En partant du fait que le concept de responsabilité implique celui du devoir, H. Jonas désigne le comportement de l'homme à l'égard d'un enfant sans défense comme le paradigme fondamental du comportement moral. L'éthique de H. Jonas est par ailleurs liée au contexte du développement technoscientifique ainsi que nous le traitons en ligne directrice dans la présente recherche. Dans *Le Principe responsabilité*, l'éthique requiert

---

<sup>381</sup> André Micoud, dans *Responsabilité et environnement, L'environnement au regard des sciences sociales, les sciences sociales à l'épreuve de l'environnement*, Annales des mines, Edition ESKA, N°48, octobre 2007, p. 48.

<sup>382</sup> Proverbe indidien, rapporté par François Dagognet, *Nature*, Paris, Vrin, 1990, p. 174.

une fonction essentielle qui suppose que l'autonomie du sujet n'est pas tout à fait ébranlée en dépit du fait que c'est une autonomie immergée dans une société conçue comme un réseau de systèmes économique, financier, politique, scientifique, etc. La technologie semble tenir le levier de l'éthique et laisse simplement à cette dernière le soin de l'apaisement et du recadrage sur toutes les voies qu'elle trace à coup d'innovations et d'extensions, parfois sans précaution.

On peut dire a priori que le développement durable fait son essor à la fois comme un état d'esprit se rapportant à une certaine comportementalité – écocitoyenne – et un processus réel de transformation positive des structures économiques, technologiques, organisationnelles et culturelles, envisageable sur le long terme. Comme tel, il incorpore fondamentalement une dimension éthique. Mais le développement durable relève d'une complexité extrême, à cause non seulement de la diversité des domaines qu'il explore mais aussi à cause du caractère transversal des mécanismes d'action qui se greffent au processus de son application. L'économie mondiale et l'écologie mondiale s'avéraient très imbriquées, et c'est ainsi en 1987 que Mme Gro Harlem Brundtland<sup>383</sup> utilisait pour la première fois dans son rapport, la célèbre idée de « notre avenir à tous ». En 1992, une prise de conscience interétatique se manifeste lors du Sommet de la Terre à Rio de Janeiro. Les Etats vont adopter des textes qui les engagent à agir ensemble avec les mêmes outils, pour les mêmes objectifs, qu'ils soient riches ou pauvres. Trois conventions internationales y ont été arrêtées pour endiguer la désertification, prévenir le réchauffement climatique et les atteintes à la biodiversité.

Une des polémiques relatives à la complexité du développement durable peut par exemple se traduire par le fait qu'en matière de rentabilité économique pour le bien être social, les facteurs de risque restent en même temps les facteurs d'opportunité. Quel sens l'éthique requiert-elle dans la perspective du développement durable, lorsqu'on sait que celui-ci demande par-dessus tout le

---

<sup>383</sup> Ancienne Premier Ministre de Norvège, alors qu'elle présidait la Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement sur un mandat de l'assemblée générale des Nations Unies.

refuge dans une société de privation, pour ne pas dire de restriction ? Tandis que l'essor de l'espèce humaine et la montée des civilisations, à l'aune du troisième millénaire, semble de plus en plus rimer avec la véhémence des individus en proie sans cesse à plus de liberté. Finalement, la responsabilité éthique peut-elle être conçue comme un principe comportemental de vie assez déterminant pour conduire à l'acceptation individuelle et collective des pratiques écocitoyennes, et par conséquent, favoriser la promotion d'un développement durable ? Ces interrogations vont requérir des éléments de réponse dans le point suivant.

Concluons que le développement durable demande de considérer l'économie, le social et l'environnement dans une interaction qui assure une production économique durable et soutenable dans le temps. Au-delà donc de tout glissement de sens ou de toute confusion possible en raison du flou constitutif du terme, le développement durable requiert couramment à ce jour cette définition proposée par Mme Brundtland : « Un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs ».

La portée fondamentale de la sauvegarde du futur qui se dégage de ce propos, implique inévitablement une prise en compte dès à présent des mesures éthiques, politiques, scientifiques, etc. C'est ainsi que le développement durable est à considérer dans notre étude, non pas à proprement parler comme une discipline scientifique, mais comme une approche transversale des questions de société qui empruntent trois principaux axes d'entrée, à savoir : l'environnement, l'économie et le social. De ce point de vue, l'éthique du futur constitue son fondement ontologique dans le sens où H. Jonas explique que la qualité appartient indissociablement à l'*Être* de la chose comme le métabolisme appartient à l'organisme.

### **III. 1. 1. b) La responsabilité éthique en phase avec le développement durable : enjeux économiques, sociaux environnementaux**

Le développement durable, ainsi que nous venons de l'évoquer, désigne une approche globalisante qui vise en un seul et même impact l'intégrité écologique, l'efficacité économique et l'équité sociale. Il s'agit là de trois types d'objectifs complémentaires. L'écologie et l'économie étant en effet étroitement liées – de plus en plus à l'échelle locale, régionale, nationale et mondiale –, elles constituent dans l'ensemble, un écheveau inextricable de causes et d'effets dont le volet social sert de reflet. Catherine Larrère<sup>384</sup> contruisant une interrogation sur la justice environnementale – dans sa dimension intergénérationnelle – souligne que celle-ci consiste à faire apparaître que l'approche économique ne résout pas les questions morales : un équilibre de marché n'est pas une régulation morale. Aussi, dit-elle, à côté des admirateurs du « rapport Stern »<sup>385</sup> pour qui l'environnement est une chose bien trop sérieuse pour être laissé aux écologistes, il faut bien que les économistes le prennent en charge.

A côté de ceux-là, les spécialistes d'éthique environnementale ont en revanche à cœur de montrer que le traitement de la crise environnementale engage des valeurs morales et ne saurait être laissé aux seuls économistes. Dans tous les cas, il faut mieux admettre que les problèmes posés par la dégradation de l'environnement naturel sont aussi bien d'ordre éthique qu'économique ou scientifique. Il serait alors paradoxal de considérer le développement durable comme une simple relation de trois enjeux indépendants. Mais, la mesure des différents enjeux que nous comptons cerner séparément dans les lignes qui vont suivre ne tient qu'au sens de la responsabilité éthique.

---

<sup>384</sup> C. Larrère, « Actualité de l'éthique environnementale : du local au global, la question de la justice environnementale », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Edition MF, Coll. Dehors, 2009, pp. 106-107.

<sup>385</sup> Rapport sur l'économie du changement climatique qui rend compte du réchauffement global sur la planète. Il a été rédigé par l'économiste Nicolas Stern pour le gouvernement du Royaume-Uni et publié le 30 octobre 2006.

**Les enjeux environnementaux :** La compréhension de l'idée de durabilité se rapporte avant tout au mode de fonctionnement de la « Nature » et à celui de sa préservation dans le temps. L'enjeu environnemental de la responsabilité éthique peut se nourrir de deux débats. Le premier débat est celui des scientifiques, qui continuent de discuter des phénomènes en jeu et de leur ampleur prévisible dans le futur. Ces derniers tentent d'évaluer les probabilités et les horizons temporels d'un réchauffement climatique intolérable, d'une montée dramatique des eaux, d'un accroissement des zones désertiques, de l'importance de tenir compte de la biodiversité ou d'un épuisement des ressources fossiles. Il est par exemple attesté à ce jour que l'émission croissante de gaz carbonique, de méthane et d'autres gaz forment au dessus de nos têtes une sorte de vitrage qui, comme une serre, n'arrête pas le rayonnement du soleil mais retient plutôt celui émis par la terre. La conséquence directe en est le dérèglement climatique. En outre, la pollution de l'élément le plus nécessaire de la vie, c'est-à-dire l'eau, par des déchets industriels et domestiques déversés chaque jour, par milliers de tonnes, dans les rivières, les fleuves et les mers, constitue un facteur de destruction de l'équilibre écologique suffisamment préoccupant.

Face à l'ampleur des conséquences qui s'appliquent à cette réalité, un autre type de débats est alimenté au sein des gouvernements, au niveau de la presse, des associations, etc. Ce deuxième débat se fonde sur l'observation de certains scénarios à risque, afin de réagir dans l'immédiat pour les cas qui s'avèrent fort probables ou qui présentent simplement les critères nécessitant le principe de précaution. Il y a donc d'un côté le temps de la science et de ses investigations qui éclairent et donnent une meilleure prévention, et de l'autre côté le temps de la réaction dans l'urgence. Le développement durable incite dans cette perspective à mener une réflexion approfondie sur les échelles et les temporalités mises en œuvre.

En effet, lorsqu'une exploitation intensive de la Nature par l'homme entraîne des conséquences fâcheuses, c'est à lui-même que l'être humain fait du tort. Car, si l'équilibre de la Nature joue un rôle essentiel dans la compréhension qui sous-tend le respect de la Nature, cet équilibre ne peut constituer en soi une norme morale. La dynamique de la biodiversité telle qu'elle est perçue par l'UICN – le WWF<sup>386</sup> –, pose clairement que la conservation de la Nature a pour finalité la satisfaction des besoins de l'homme dans son habitat. Car réduire radicalement la biodiversité c'est réduire la capacité pour l'humanité à s'adapter à son environnement naturel. La responsabilité de l'homme est au centre des relations que ce dernier établit avec d'autres êtres vivants, indépendamment de leur valeur inhérente. Même la *deep ecology* qui situe davantage l'enjeu de la question environnementale sur nos rapports avec la Nature et la façon dont nous appréhendons celle-ci, part au moins du principe qu'il vaut mieux préserver et gérer judicieusement les ressources naturelles afin qu'elles profitent aux générations futures. Le PNUD (Programme des Nations-Unies pour le Développement) indiquait par exemple en 2006 que de nombreuses zones déjà touchées par les pénuries d'eau, connaissent le stress hydrique, et elles disposeront encore moins d'eau à l'avenir à cause des bouleversements attendus du climat.

**Les enjeux sociaux :** Le paramètre social des enjeux que requiert le développement durable s'inscrit ainsi dans une démarche qui repose sur la dynamique de gestion des activités humaines. La dimension sociale ou sociétale du sens de la responsabilité éthique concerne avant tout chaque individu pour sa capacité à organiser un espace de vie. Ce qui importe le plus c'est la gestion de nos propres entreprises ou conduites individuelles et collectives à l'égard des ressources vitales puisées dans l'environnement naturel. Il s'agit de cultiver en soi des faits et des gestes favorables à la modernisation sociétale des conditions d'existence.

---

<sup>386</sup> UICN : Union internationale pour la conservation de la nature ; WWF : World Wild lifeFund.

Chaque citoyen doit se faire acteur du développement durable en économisant les sols, les ressources. Pour cela, les gestes simples appliqués au quotidien ne sont pas sans importance à l'échelle d'un cadre de vie. Certains citoyens regroupés en associations jouent un rôle dans la réflexion et la mise en œuvre du développement durable. Ces associations se mobilisent pour informer, sensibiliser et former concrètement les populations dans la recherche d'un développement plus adapté sur des sujets transversaux comme la consommation, la défense de l'environnement, la défense des droits de l'homme, les équilibres sociaux et sociétaux et bien d'autres encore. Leur rôle est primordial du point de vue de l'éthique environnementale.

A l'échelle mondiale, c'est surtout la dynamique d'innovation technologique et de gestion du changement qu'il faut apprendre à maîtriser socialement, démocratiquement sur la base des objectifs d'efficience et de développement sur le long terme. De tels objectifs impliquent des innovations institutionnelles et des ajustements culturels pluralistes. Autrement dit, il faut rééquilibrer les pouvoirs entre les priorités économiques et les impératifs sociaux et écologiques. Ce qu'on peut dire au niveau strictement social, c'est qu'il faut restructurer par le bas l'idée de développement durable, c'est-à-dire l'inscrire dans une logique positive de participation. Une telle perspective suppose que les citoyens et les communautés soient considérés comme des agents qui s'impliquent pleinement pour le changement – nous y reviendrons en termes de démocratie participative –

La notion de développement durable instruit le sens de la relation intergénérationnelle qui trouve son fondement dans une dimension éthique. Car, si la justice prescrit le juste traitement des générations futures, elle n'exige pas qu'il y ait des générations futures. Cette réalité est en rapport avec le sens de la vie, elle ne peut donc pas s'appréhender en premier lieu comme une question normative. Le fait de fonder une famille ou bien de contribuer au développement de la science, par exemple, nous met au croisement des valeurs personnelles et impersonnelles. Car cela suppose une confiance dans la personne humaine et la continuité des valeurs auxquelles nous adhérons. En donnant vie à des enfants

nous croyons à un futur, et nous voulons que ce futur ait un sens. Les générations à venir représentent ce futur qui intervient dans le sens présent des choses.

En effet, si l'on n'est pas toujours capable de justifier pourquoi nous croyons naturellement à la continuation de l'humanité dans un horizon indéfini, on peut en revanche dire que cet horizon conditionne le sens de nos actes et qu'il donne à notre expérience du bien, le caractère durable qui nous fascine tant. Ainsi peut s'élucider le premier fondement philosophique de l'existence des devoirs actuels vis-à-vis de l'avenir. L'idée de justice entre les générations, qui sous-tend le volet social du développement durable, ne répond pas uniquement au seul désir de justice, elle sert aussi et surtout à garantir une survie, la survie de l'humanité en l'homme et pour l'homme.

En somme, le sens de la responsabilité éthique permet d'envisager le sens de l'équité intergénérationnelle. Non pas comme une exigence de partage des avantages et des risques de façon égale sur toute la surface du globe, mais plutôt comme un souci majeur de justice concernant les possibilités données à chaque individu, afin que toute vie dans la dignité s'effectue dans les conditions de sécurité économique, sociale et politique. Aussi faut-il reconnaître que si la responsabilité éthique instruit au mieux le sens de l'équité à travers les comportements et les compétences des individus, cette équité a une dimension socio-économique difficile à niveler entre divers groupes de population et diverses sociétés. Les différences spectaculaires dans la répartition des richesses, des soins de santé, de l'éducation, des droits civils, de la protection sociale, etc., peuvent encore inquiéter, tant d'un point de vue éthique que dans la perspective d'une économie à mondialiser.

**Les enjeux économiques :** Le véritable enjeu repose sur le fait de pouvoir concilier développement durable et nécessité de croissance. Ce qui reste envisageable au point de vue de la responsabilité éthique, c'est l'adoption d'une nouvelle approche économique. Celle qui prend compte de l'interdépendance des différents facteurs dans la complexité du monde actuel. Une économie qui évite la

croissance sauvage et ose faire une halte à la croissance pour valoriser l'état de croissance stable ou la décroissance. Car

« Il est constaté que l'Etat progressif génère surpeuplement et épuisement des richesses naturelles. En revanche, la croissance zéro participe, entraîne, l'Etat stationnaire qui réalise le véritable progrès humain, le progrès de l'esprit affranchi de la servitude économique, de l'économie utilitariste. Car en effet, la course pour la richesse ne contribue pas à un idéal de civilisation. A titre d'exemple, la croissance de la population pose le problème de la capacité de la planète à nourrir l'ensemble des individus sans détruire les équilibres naturels »<sup>387</sup>.

Le développement durable propose un tout autre mode de développement, celui qui se fonde sur des modes de production et de consommation pouvant être perpétués dans le temps sans dégrader l'environnement humain et naturel. Pour que la durée de vie de toute ressource connaisse une fin raisonnable, les règles de durabilité, explique B. L. Balthazard, imposent, du point de vue économique, la simultanéité de deux règles : la première règle indique que le taux de cueillette doit être supérieur au taux de production, et la deuxième indique que les déchets doivent être inférieurs à la capacité d'assimilation de l'environnement. Les adeptes de « l'efficacité économique » du développement pensent que le fait de limiter nos rejets ne nous oblige en rien à renoncer à notre bien matériel et social. Ce qu'il faut pour sauvegarder notre planète, selon eux, c'est changer plutôt le contenu de la croissance et non pas stopper la croissance en tant que telle. De ce point de vue, il est envisageable que certains adoptent de nouvelles méthodes technologiques, plutôt que s'interdire une quelconque avancée vers le « développement ». Mais l'adoption de nouvelles méthodes technologiques trébuche sur les conceptions toutes différentes des infrastructures et des modes de production, par rapport à la manière propre de vivre des individus. Du coup on retrouve en amont la nécessité pour tous d'un changement de comportement. C'est pourquoi les tenants de la décroissance, position que nous partageons, prônent pour la formation et la culture de la satisfaction des besoins humains, afin de faire face à des objectifs d'équité et de cohésion sociale, et préserver les

---

<sup>387</sup> Bernard L. Balthazard, *Le développement durable face à la politique publique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 36.

ressources naturelles dans la durée. Serge Latouche exprime certainement ce point de vue en ces termes :

« La croissance est fondée sur l'accumulation des richesses et destructrice de la nature et génératrice d'inégalité sociale, c'est donc à la décroissance qu'il faut travailler, à une société fondée sur la qualité plutôt que sur la quantité, sur la coopération plutôt qu'à la compétition, à une humanité libérée de l'économisme se donnant la justice sociale comme objectif »<sup>388</sup>.

Si la responsabilité économique consiste, pour une entreprise par exemple, à produire des biens et des services dont les consommateurs ont besoin, tout en générant de la richesse pour les actionnaires, la responsabilité éthique va, elle, se déterminer sur les activités qui ne sont pas soumises au cadre du contrat légal, mais qui sont considérées comme loyales et justes par la société. Il s'agit là d'un intérêt pour le pouvoir de la société civile. Un tel pouvoir est digne d'être de plus en plus affirmé dans un monde déjà dominé par les pouvoirs économiques et politiques. Au sein des entreprises, la responsabilité éthique s'inscrit alors dans la perspective de la responsabilité sociétale et se distingue en effet de la responsabilité discrétionnaire :

« (Cette dernière) englobe les actions qui permettent aux entreprises d'être considérées comme un acteur citoyen, au-delà des lois et des règles éthiques. Tandis que la responsabilité sociétale renvoie, elle, à l'idée selon laquelle les entreprises ont une obligation envers les acteurs sociétaux autres que les actionnaires, et au-delà des prescriptions légales ou contractuelles ».<sup>389</sup>

La responsabilité éthique s'intéresse alors prioritairement à la dimension discrétionnaire des entreprises. Cette dimension alimente régulièrement les critiques de la part des citoyens, parce qu'ils s'interrogent très souvent sur les visées des dirigeants, voire la finalité des entreprises. Rendre compatible les objectifs économiques avec ceux du développement durable n'est donc pas sans comporter des enjeux qui seraient de l'ordre de la responsabilité éthique des agents économiques. Ces derniers sont tenus d'intégrer la notion « produire plus avec moins ». Il s'agit d'un engagement à des principes de gestion économe du développement, c'est-à-dire une gestion parcimonieuse des ressources naturelles

---

<sup>388</sup> Serge Latouche, *Absurdité du productivisme et du gaspillage*, Le Monde diplomatique, janvier 2004, p.18.

<sup>389</sup> Frédérique Déjean, *L'investissement socialement responsable. Etude du cas français*, Paris, Vuibert, 2005, p. 16.

non renouvelables et du travail de l'être humain pour l'équité intragénérationnelle et intergénérationnelle. Une telle gestion se traduit concrètement par une attitude de tolérance zéro par rapport à tout gaspillage.

Dans la visée durable, le fond du problème n'est pas celui de passer de la performance économique à la performance sociale, mais de transcrire la performance socio-économique de manière équitable dans la durée. L'on devrait cesser de considérer la création de valeur, pour toute organisation, sur la base des résultats financiers immédiats. Le sens des résultats fait partie de la culture managériale, il correspond à la capacité, pour un salarié, de créer de la valeur au-delà du niveau de sa rémunération et de son coût global pour l'entreprise. Car le point de départ de toute construction d'équipe performante correspond à la volonté individuelle de s'impliquer, sans attendre de compensation financière en retour. C'est la promotion d'une économie fondée sur le respect de l'être humain et de son environnement dont il est question dans ce cadre. La dynamique inhérente à une organisation éthique responsable est capitale pour une organisation qui se soucie fondamentalement de la qualité des services offerts. Il s'agit là de l'aspect portant sur la pertinence des managers : leurs décisions sont-elles judicieuses, par rapport aux personnes cibles, par rapport au temps, etc. ? On peut entrevoir par ces interrogations que la notion de performance se rattache indéniablement à celle de responsabilité, une responsabilité qui porte sur l'aspect qualitatif du développement.

Finalement, l'efficacité des entreprises contemporaines est liée à la perception du sens de l'action. Car il n'y a pas de développement durable possible sans une éthique de l'agir. Mais il ne faut pas que cette réflexion conduise à l'excès inverse, c'est-à-dire considérer que la performance d'une organisation peut provenir des seuls investissements qualitatifs. On ne peut pas nier l'importance du traditionnel rapport qualité/prix. Mais nous disons en effet que, agir de façon durable, quelque soit le domaine, devrait empêcher de se soucier que du pourcentage. La performance par une gestion économe implique aussi une réduction considérable de certaines souffrances. Le développement pour le

développement n'est plus du tout motivant, il lui faut du sens. Or préciser le sens de l'action et du développement dans un environnement économique, où le profit reste l'élément clé de l'évaluation, n'est pas une chose aisée. La responsabilité éthique ne devrait pas être perçue comme un simple accord de principe, mais plutôt comme un facteur d'engagement actif pour ceux à qui incombe une charge stratégique dans l'organisation.

De plus, l'encouragement de toute initiative entrepreneuriale – en tant que celle-ci désigne la capacité des personnes à développer des projets de valeur à l'intérieur de l'organisation –, est un moment-clé de ce qui est désigné pour les entreprises par le développement des ressources humaines durables. D'une manière générale, le développement des ressources humaines dans les entreprises est un acte de responsabilité qui répond aux besoins du présent et prépare aux perspectives d'un développement d'avenir. Il met en valeur le sens du résultat au sein des équipes. Ce sens des résultats renvoie à un registre plus large que celui des objectifs quantitatifs, car la manière même d'obtenir des résultats importe énormément : plus de réactivité par exemple, plus d'autonomie et d'initiative, plus de dialogue et de négociation, etc.

L'autonomie entre collaborateurs dans une mission permet la rapidité des décisions. Or, c'est une condition qui offre à l'entreprise la possibilité de s'adapter rapidement à son environnement, étant donné que le jeu concurrentiel évolue à un rythme sensiblement plus rapide que celui d'une organisation trop bureaucratique ou administrative. La promotion de la culture d'autonomie chez les agents au sein des entreprises requiert tout aussi bien un enjeu de la responsabilité éthique. Cet enjeu consiste à encourager les salariés à assumer le rôle de collaborateurs autonomes et créateurs de richesses sans recours à une quelconque forme de décret. Une manière de les inviter à faire valoir leur savoir-faire en tant que valeur humaine, et cela peut constituer un atout supplémentaire en faveur des entreprises.

### **III 1. 2. Rationalité et spiritualité : esquisse d'un regard croisé sur différents peuples et leur culture des milieux naturels**

Au moment où l'opinion commune considère volontiers la Conférence de Copenhague<sup>390</sup> comme un échec, c'est le beau rêve des citoyens du monde entier qui s'est envolé et leur espoir dissipé une fois de plus dans les attentes d'un véritable tournant ambitieux et équitable concernant la question précise du changement climatique. L'année 2009 s'est achevée en se refermant ainsi sur cette chance historique de faire avancer l'humanité par certaines résolutions pour la sauvegarde de l'environnement. Les dissidences entre certains chefs d'Etats du monde font aboutir à des impasses politiques qui attestent qu'en dépit de ce qui est en jeu dans la crise environnementale, les humains ne sont pas encore totalement engagés pour pallier les déficiences d'une gouvernance mondiale. La disparité d'intérêts qui a souvent freiné les grandes résolutions en matière de politique environnementale peut-elle, du point de vue de la responsabilité éthique, refléter l'hétérogénéité fondamentale des cultures humaines ?

En effet, sachant que le milieu naturel est le creuset où se forge l'identité de l'homme, ses relations d'altérité, bref son « être-au-monde », différentes communautés et sociétés humaines expriment cet « être-au-monde » par un ensemble de comportements physiques et intellectuels relatifs aux aspects culturels de leur ancrage dans des territoires déterminés. A côté donc de la dimension de l'environnement biophysique, il existe toute une perception culturelle du monde traduite par les communautés et les niveaux hiérarchiques des sociétés humaines sur les territoires. Ainsi, dans la jonction entre le naturel et le culturel, l'habituelle tendance à l'universalité dans l'optique de la résolution des problèmes tels que ceux posés par la crise environnementale, se heurte à la divergence des attentes. Sans que l'on donne pleinement crédit au scepticisme

---

<sup>390</sup> La Conférence de Copenhague (Danemark) tenue du 7 au 18 décembre 2009 est la 15<sup>e</sup> réunion des 191 pays ayant ratifié la Convention cadre des Nations Unies sur le changement climatique (CCNUCC). Cette convention étant l'une des trois conventions décidées au Sommet de la Terre à Rio (Brésil) en 1992, avec celles dédiées à la biodiversité et à la désertification.

moral, nous estimons qu'avec la crise environnementale, l'altérité souvent réduite à une identité élargie devrait davantage conduire à la compréhension des particularités de chacun ou de chaque communauté. L'altérité peut constituer l'attitude éthique à développer en médiation dans les contextes d'interculturalité. En une esquisse critique, nous faisons valoir le caractère nécessairement relatif des normes forgées par l'homme en fonction de sa culture. L'absence d'autres références, en dehors des cultures occidentales et africaines, n'a rien d'exclusif ou de limitatif, puisqu'elle est surmontée par l'universalité qui caractérise la pensée philosophique.

### **III 1. 2 a) Scientisme et ethnocentrisme en question dans le monde occidental**

Notre interrogation sur les possibilités qu'a l'être humain d'adopter une éthique environnementale le préservant des effets nuisibles de son propre pouvoir technologique implique une analyse de certaines nuances idéologiques. Lorsque les mouvements écologiques ont pris leur ampleur entre 1967 et 1975, selon J. Ellul<sup>391</sup>, ils manifestaient une peur face à la puissance technicienne et c'est contre la « civilisation » occidentale qu'ils se dressaient. Leur rejet de certaines orientations issues de la science et de l'application des techniques traduit, dans notre contexte, la mise en question de ce que l'on peut entendre par « scientisme » et « ethnocentrisme » chez les Occidentaux :

« Le trait dominant de (l') occidentalisation du monde, c'est qu'elle se nourrit de la conjugaison de deux idéologies ; celle de l'ethnocentrisme et celle du scientisme. (...) Notre ethnocentrisme prête, en effet, à la culture technoscientifique les attributs de l'universalité fondée sur les normes d'une rationalité sans rivage »<sup>392</sup>.

Au moment où la prise en compte des enjeux de la crise environnementale peut convier, par les médias ou par tout autre forme de mouvement écologique, à

---

<sup>391</sup> *Le bluff technologique*, Paris, Hachette Littérature, 2005, p. 332.

<sup>392</sup> Jean-Paul Charrier, *Scientisme et Occident. Essais d'épistémologie critique*, Paris, Editions Connaissance et Savoirs, 2005, p. 19.

réfléchir sur la question de savoir « combien de planètes seraient nécessaires si tous les habitants de la Terre vivaient comme les pays d'Occident ? », c'est l'intransigeance avec laquelle les traditions occidentales se sont affirmées qui doit se corriger dans le sens où A. Guigot<sup>393</sup> souligne que le sens existentiel de la responsabilité met à jour le soubassement vécu d'une exigence. Et l'intégration d'un dynamisme originellement exigeant permet, dans une « dialectique réflexive » – nous y reviendrons –, de devenir pour elle-même et pour autrui plus significative.

En effet, c'est dans l'enthousiasme que les traditions occidentales ont porté en leur origine et leur développement des valeurs que d'autres cultures ne manifestent qu'imparfaitement et sous la forme de contraintes. J. Ellul souligne que :

« L'on a vécu dans le monde cultivé, entre 1860 et 1900, dans une espèce d'enthousiasme qui n'allait pas sans une certaine intransigeance : il fallait au nom de la Science détruire les idées fausses, les religions, les traditions culturelles, les mythes, tout cela, produits de l'imagination dans les âges obscurs, devait absolument être remplacé par la Lumière de la Science »<sup>394</sup>.

La culture occidentale aurait donc commencé à se déployer à une période de l'histoire pour définir les caractères de la modernité en légitimant les principes qui l'inspirent : ceux de l'économie de marché, de la rationalité scientifique ou encore ceux de la démocratie représentative. Bien heureusement, la réflexion suppose ici une mise à distance de certains aspects de cette culture occidentale part des Occidentaux eux-mêmes :

« J'ai évoqué plus haut « notre devoir commun », il faut être plus explicite – déclare H. Jonas –. Le « nous » en question désigne tout d'abord les sociétés industrielles avancées. Nous autres, qu'on désigne sous l'appellation d'Occidentaux, avons créé le colosse technologique et nous l'avons lâché de par le monde : nous sommes les principaux utilisateurs de ses bienfaits et, de ce fait, les pécheurs les plus invétérés de la terre. Notre opulence doit, elle aussi, être limitée. Il serait obscène de prêcher la protection de l'environnement en vue d'un avenir meilleur aux autres parties de la terre qui sont affamés et démunies, voire à la totalité du monde. C'est cette opulence dans laquelle nous vivons qui impose sa

---

<sup>393</sup> A. Guigot, *Le sens de la responsabilité*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 193.

<sup>394</sup> J. Ellul, *Le bluff technologique*, op. cit., p. 323.

contrainte à la nécessité nue du jour, la poussant jusqu'à la destruction et l'aggravant d'année en année »<sup>395</sup>.

Une culture qui s'élabore à partir d'un rationalisme positif ne peut que porter en elle-même une réflexion critique et l'appliquer sur les mœurs, sur les rapports au monde, les hommes, les races différentes, les objets, etc. Ce qui est dénoncé c'est le fait que le rationalisme positif tende à délaissier l'interrogation au seul profit de l'explication. Il en résulte que la véritable représentation scientifique du monde serait celle d'un monde qui serait totalement expliqué mais n'aurait aucun sens. En retenant le syntagme bachelardien de la « psychanalyse de la connaissance », J.-P. Charrier mentionne :

« Une connaissance désenchantée est celle qui semble guérie de ses illusions, de ses désirs de donner un sens à la vie individuelle ou à l'histoire collective, guérie de tous les enchantements de la sensibilité et de l'imagination. Il s'agit de donner à la connaissance scientifique une position d'extériorité et d'indépendance par rapport au sujet qui connaît, mais reste situé dans son corps, ses péripéties affectives, sa langue naturelle, sa culture et l'histoire de sa société »<sup>396</sup>.

Du point de vue de l'éthique environnementale, toute la critique menée à l'endroit du dualisme se rattache au scientisme en tant que trait caractéristique d'une culture fondée sur l'idée que la science découvrira entièrement la Vérité, celle qui s'identifie à la réalité concrète du monde dans lequel nous vivons. Ce monde étant limité, il peut être complètement analysé, compris et expliqué. Le scientisme postule que la science évolue sans cesse vers un « plus », si bien qu'elle finira par avoir tout saisi, épuisé tous les problèmes : il n'y a pas de mystère, il n'y a pas d'inconnaissable, il n'y a pas de transgressions aux lois de la Nature, telles qu'elles ont été fixées par la Science. Nous considérons la culture ici dans le sens où J. Ellul estime :

« (Qu') il faut envisager la culture comme un système faisant communiquer, dialectisant, une expérience existentielle, et un savoir constitué ». Ainsi « la culture n'est ni une superstructure ni une infrastructure, mais le circuit métabolique qui joint l'infrastructure à la superstructure »<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 148.

<sup>396</sup> J.-P. Charrier, *Science et Occident. Essais d'épistémologie critique*, op. cit., p. 296.

<sup>397</sup> J. Ellul, *Le bluff technologique*, op. cit., p. 268.

Les tenants du scientisme soutiennent que les sciences et les techniques, bien qu'elles soient issues des péripéties et des conjectures qui trament l'histoire du monde occidental, manifestent une autonomie et une objectivité qui en font les composantes d'une culture universelle. On peut s'inquiéter pour cela de la persévérance d'une forme d'ethocentrisme en dépit de tous les discours sur l'importance de la diversité culturelle et la biodiversité en matière de lutte contre la crise environnementale. Toutes les sociétés sont ethnocentriques :

« Chacune privilégie ses valeurs, sa vision du monde, ses normes, sa culture et chacune regarde les autres à travers son propre code d'interprétation. Mais l'ethnocentrisme occidental a ceci de particulier qu'il a tendance à s'ignorer en dépit de l'existence d'une anthropologie culturelle déjà centenaire qui n'a cessé d'affirmer l'impossibilité de dépasser sa propre culture pour procéder à l'innocence de « l'Autre »<sup>398</sup>.

En somme, l'odyssée des sciences modernes a été écrite, au moins jusqu'au XXe siècle, par les sociétés occidentales, qui ont souvent utilisé leurs applications techniques et industrielles pour soumettre les autres civilisations à leurs projets de rendre l'homme « maître et possesseur de la nature ». Dès lors, si la « globalisation » et la « mondialisation » ne sont que des euphémismes pour désigner le processus d'intégration à travers lequel les cultures et les visions du monde exotique sont invitées à s'aligner sur les perspectives qui animent le devenir de l'Occident, ainsi que l'insinue J.-P. Charrier<sup>399</sup>, ne faut-il pas être certain que d'ici peu, l'humanité aura implacablement besoin d'une planète deux ou trois fois plus grande que l'actuelle planète Terre ?

### **III. 1. 2. b) Naturalité et spiritualité chez les peuples de culture africaine**

Nous tentons ici d'esquisser quelques aspects caractéristiques de la conception du milieu naturel chez les peuples de tradition africaine. On relève chez ces derniers une conception du monde comme un « Tout » dans lequel l'être

---

<sup>398</sup> J.-P. Charrier, *Scientisme et Occident, op. cit.*, p. 22.

<sup>399</sup> *Idem*, p. 26.

de l'homme se dévoile dans l'immanence de la Nature. Une conception qui, d'un point de vue, conforte le combat mené par H. Jonas contre tout dualisme opposant l'homme à la Nature. Notre approche entend apprécier, avec la notion de communautarisme, le vécu traditionnel de l'homme de culture africaine. On retrouve dans les pratiques de ce dernier une forme d'intériorisation, à caractère spirituel, de la solidarité qu'il témoigne à l'ensemble des éléments d'un Univers qui se totalise à la mesure de son existence.

Dans sa conception de « l'heuristique de la peur », H. Jonas s'appuie effectivement sur la peur en tant qu'affect, pour élaborer une démarche cognitive devant permettre à l'homme d'appréhender par anticipation les risques des avancées technologiques au sein de la Nature. En revanche, l'objectivité et l'universalité des énoncés de la démarche scientifique, les procédures d'observation et de vérification de ses modes opératoires s'effacent chez l'Africain de culture traditionnelle pour laisser la place à des mœurs plus mouvementées, traversées par des passions et des intérêts dont les enjeux comportent une irréductible part de subjectivité et d'attachement affectif. On dit que chez l'Africain, « l'affectivité est au cœur des sens et les sens sont la vie, de telle sorte que la sensibilité est justement l'expression de la vie. Plus qu'une simple expression, elle est la vie »<sup>400</sup>.

A la suite de ce propos, S.-P. E. Mvone-Ndong explique que les éléments ou phénomènes qui provoquent le plus d'émotion, parce qu'ils évoquent la force de la Nature, sont souvent porteurs de signification. Ainsi, la raison doit dire la vie en participant à son mouvement. Contrairement à la rationalité scientifique qui élimine la sensibilité par son élaboration de la connaissance objective, la conception vitaliste de la Nature, celle du poète, du romancier ou du « Bantou »<sup>401</sup> unifie la conscience et la Nature dans une totalité de solidarité cosmique indéfectible : « Il n'y a pas possibilité de séparatisme entre le Moi et la

---

<sup>400</sup> Mvone-Ndong Simon-Pierre E., *La Nature, entre rationalité et spiritualité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 130.

<sup>401</sup> Bantou ou généralement l'ensemble des peuples présents en Afrique, du Gabon aux Comores d'Ouest en Est, et du Soudan à la Namibie du Nord au Sud, parlant près de quatre cents langues apparentées dites langues *bantoues*.

nature. Le Moi s'identifie merveilleusement à la nature par le jeu de la participation au rythme vivifiant des forces qui s'articulent harmonieusement dans le cosmos »<sup>402</sup>.

Il en résulte que pour une culture qui conçoit l'homme et ses pratiques en milieu naturel par le seul moyen de la raison analytique, la Nature reste perçue comme une sorte de mécanique. En revanche, chez l'homme de tradition africaine où le vécu tend à prendre le dessus sur l'intellect, la Nature est considérée comme un principe de vie. En appui à ce qui précède, Tsira Nseme Obiang<sup>403</sup> souligne que contrairement à la civilisation judéo-chrétienne, l'Afrique subsaharienne a une vision spécifique globale du monde. Chez elle, le phénomène de la création intègre la notion de l'Être, celle des êtres et des choses : les récits, mythes, contes et proverbes valorisent les personnages humains, les animaux et autres objets ayant joué un rôle primordial dans la formation des différentes communautés d'êtres vivants. C'est ainsi que dans sa prime jeunesse, l'Africain peut recevoir une éducation qui met en relief son milieu sociologique mais aussi son milieu écologique.

L'articulation « naturalité et spiritualité » porte donc la signification de cette parenté originelle, biologique et physique entre les êtres et les choses. Cette parenté implique une interactivité pour laquelle l'homme est tenu de célébrer la vie et tout ce qui l'accompagne. Le principe même de l'écologie repose sur ce sens de la communauté universelle donné par l'image d'une toile d'araignée : il suffit de toucher l'une des composantes pour faire vibrer l'ensemble. Toute séparation est récusée au profit de l'unité de la vie. L'incohérence n'a pas de place dans la mesure où la libre expression individuelle consiste à renforcer le schéma global de la vie. L'objectif est de pouvoir restaurer avant tout les rapports d'équilibre entre les hommes, entre ces derniers et le milieu naturel avec lequel ils s'identifient totalement. Alors, bien plus que le monisme bipolarisé que nous

---

<sup>402</sup> Mvone-Ndong Simon-Pierre E., *La Nature, entre rationalité et spiritualité*, op. cit., pp. 130-131.

<sup>403</sup> Dans la Préface de *La Nature, entre rationalité et spiritualité*, par S.-P. E. Mvone-Ndong, op. cit., pp. 10-12.

avons observé chez H. Jonas, chez les Africains, il n'y a pas de séparation en catégorie nette au sein d'une communauté universelle qui tire sa genèse du sacré.

Le sacré chez les Africains traditionnels c'est d'abord cette Terre, mieux, cette forêt dont ils disent qu'elle appartient à Dieu, aux ancêtres, au lignage, au clan et à la famille. Elle ne saurait de ce fait être méprisée ni même faire l'objet d'un bien marchand. Le sacré implique donc l'observation des interdits et la considération des *totems*<sup>404</sup>. De telles pratiques restent favorables à la biodiversité et au rééquilibrage des écosystèmes, dans la mesure où les interdictions par exemple, préservent certains animaux ou certaines plantes – souvent des espèces rares dans la sélection écologique –. Pour Martin Alihanga<sup>405</sup>, le principe de solidarité cosmique fonde le principe des *totems*, des interdits, et particulièrement le principe de puissance obédientielle qui ne saurait s'expliquer dans un système d'organisation cosmique fondé sur l'indépendance et l'autonomie des règnes et des mondes. Le communautarisme, chez le Négro-africain en général, dit-il, et chez le *Bantou* en particulier, reste la grande matrice, tandis que le patrimoine foncier est l'un de ses secteurs d'application.

Le communautarisme, considéré comme une organisation sociale fondée sur le régime communautaire, se distingue foncièrement du régime collectiviste ou communiste par son caractère personnaliste. Alors que le communisme marxiste, par exemple, réduit la communauté aux seuls biens de production et vise avant tout à empêcher que la propriété privée ne permette l'exploitation des travailleurs, le communautarisme est essentiellement personnaliste en ce sens qu'il se fonde avant tout sur la communion et la communauté des hommes. Par ailleurs, le communautarisme reconnaît la nécessité de la propriété privée et tient cela en partage avec le capitalisme. Mais le propriétaire communautariste

---

<sup>404</sup> Anne Stamm, *Les Religions africaines*, Paris, PUF, 1995, pp. 27-28. Selon Jacqueline Roumequere-Eberhardt qui a été initié chez les *Venda*, le totem est extrêmement important. Le totémisme c'est le lien de parenté établi entre des hommes et des éléments non humains de leur environnement, lien qui, d'un même mouvement, proclame que l'homme appartient à la Nature, est en quelque sorte un animal, par son corps mais qu'il en diffère par les règles qu'il s'impose.

<sup>405</sup> M. Alihanga, « Patrimoine foncier et communautaire », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon », Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004, pp. 123-136.

est un personnage généreux qui détient sa propriété privée à la disposition de beaucoup d'autres bénéficiaires. Alors que le capitaliste, par son caractère individualiste et individualisant, tend à une appropriation excessive.

Il faut dire avec Martin Alihanga que l'esprit communautariste désigne dans les cultures de tradition africaine tout un paysage, de communion d'esprits et de fusion de cœurs, qui se fonde sur l'idée que tous les règnes sont solidaires et interdépendants : règne minéral, règne végétal, règne animal ; monde sidéral ou astral ; monde visible et invisible, monde spirituel et surnaturel ; tout l'espace insaisissable et peu conceptuel que peuplent les Eons c'est-à-dire toutes ces entités, toutes ces forces, toutes ces puissances occultes souvent invisibles et difficilement mesurables. Et bien que certaines de ces différentes structures cosmiques relèvent de l'espace intersidéral, affirme-t-il, il existe bel et bien une réelle interaction entre toutes, en tant qu'éléments solidairement cosmostructuraux. Il s'en suit que tous les êtres ont partie liée. Tous se tiennent. Il y a continuité et non pas séparation entre les différents étages de l'existence. On observe une réelle communauté cosmique.

L'issue de cette analyse, construite certes différemment, nous inscrit raisonnablement dans la perspective de l'éthique du futur conçue par H. Jonas. Car, par le fait que tout se tient dans la continuité et qu'il n'y a point de séparation entre les différents étages de l'existence, il y a d'une part, la solidarité cosmique verticale dans la lignée successorale de tous les êtres. D'autre part, il y a la solidarité cosmique horizontale dans la présence de tous les acteurs et occupants transitoires de la scène vitale :

« C'est grâce à cette solidarité cosmique et en respectant les grandes orientations de la nature reçue des ancêtres et qu'ils nous ont transmis enrichie et que nous avons l'obligation, faite en conscience, de transmettre améliorée à nos enfants et eux à d'autres propriétaires transitoires à naître c'est-à-dire aux générations en avant »<sup>406</sup>.

---

<sup>406</sup> M. Alihanga, « Patrimoine foncier et communautaire », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon », Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004, p. 136.

En outre, du point de vue des pratiques écocitoyennes, les Africains de culture traditionnelle témoignent par leur comportement que la personne humaine ne constitue pas un système clos s'opposant au monde extérieur pour mieux acquérir sa connaissance et ses limites. Mais qu'elle est susceptible de s'introduire dans le milieu ambiant et de se laisser pénétrer par lui. En effet, dans les pratiques traditionnelles, il est fort remarquable que l'Africain a toujours su prendre certaines précautions pour que ses activités ne portent aucun dommage à la Nature. Le paysan ne cherche pas à transformer profondément et abusivement l'écosystème naturel. Loin de lui la moindre intention anthropocentrique qui le conduirait à substituer son ordre à celui des choses naturelles. Il préfère les modifier en douceur par touches successives. La biodiversité est pour le paysan africain une question de survie. Du bois de chauffage aux matériaux de construction en passant par les aliments et les plantes médicinales, les Africains de culture traditionnelle continuent à ce jour à se servir directement des bienfaits de la Nature.

Le souci de préservation et de gestion des écosystèmes est présent chez eux depuis la nuit des temps. C'est ainsi que la recherche du bois de chauffage se limitait essentiellement au bois mort, la collecte des fruits se limitait au ramassage, l'exploitation des plantes médicinales se limitait à la récolte des écorces, des racines, des feuilles. Les arbres étaient recouverts de terre sur les parties blessées après extraction des écorces. Pour les cultures sur brûlis, de nombreux arbres fruitiers sont préservés, le matériau de construction est prélevé en général dans la forêt secondaire où les *gaulis* (les tiges très hautes de faibles diamètre)<sup>407</sup>. C'est de cette manière que s'est édifié de génération en génération un système de production qui imite autant que possible l'écosystème naturel dans des régions déterminées.

Mais il est regrettable aujourd'hui de constater que la gestion traditionnelle des écosystèmes s'est transformée et que les conséquences en sont

---

<sup>407</sup> Bourobou Henri-Paul, « Forêt et utilisation de quelques végétaux utiles aux populations rurales du Gabon », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*, *op. cit.*, pp. 4-5.

plutôt graves pour la survie de l'humanité. Avec la révolution économique, on est passé du ramassage à l'abattage sur pieds du bois de chauffage – le séchage se faisant par anticipation –, du ramassage des fruits comestibles à l'abattage des arbres entiers pour remplir suffisamment les paniers.

Disons en concluant ce point que la connaissance des stratégies et des pratiques locales d'utilisation des ressources naturelles constitue une ressource inestimable qui demande simplement à être repensée pour une adaptation au contexte du moment. C'est une ressource qui peut contribuer aussi bien à raviver les consciences qu'à élaborer les politiques de conservation et de restauration des écosystèmes naturels. Alors, que le monde ne se trompe pas : pour sauter haut, il faut d'abord mieux s'enraciner, dit-on couramment en milieu traditionnel africain.

## *Chapitre Deuxième :*

# **Interprétations et perspectives critiques de « l’heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel »**

Ce dernier chapitre de la troisième partie est aussi le dernier de notre thèse. Nous le voulons un peu plus axé sur les interprétations, dans le sens des prolongements ou des extensions de la réflexion philosophique sur « l’heuristique de la peur et la responsabilité éthique ». Une telle démarche exige la recontextualisation du sens profond des arguments requis par H. Jonas, afin de s’ouvrir sur les perspectives critiques par rapport à la question des rapports que les hommes entretiennent avec leur milieu naturel. C’est sur trois points qu’on tentera de mener une réflexion nourrie essentiellement de dialectique et dont le terme sera de réaffirmer le besoin d’une démocratie participative, c’est-à-dire le besoin d’agir et de décider en connaissance des causes et des conséquences au sein de notre environnement naturel.

### **III 2. 1. Interprétations et perspectives critiques : aspects éthiques et ontologiques**

#### **1. a) De l’ontologie fondamentale du soi à la dialectique réflexive**

La question fondamentale que nous nous sommes posée pour conduire cette recherche est celle de savoir « dans quelle mesure l’homme peut-il se rendre compte de la nécessité de se redéfinir – du point de vue de la responsabilité éthique – compte tenu des effets néfastes que son action inflige au milieu naturel ? » Si éventuellement une réponse précise à cette question est envisageable, celle-ci trouverait certainement un sens dans le retraçage des

« Lignes fondamentales d'une ontologie du soi »<sup>408</sup>, telles que perçues et développées par A. Stanguennec dans le contexte de « sa dialectique réflexive ». De l'avis même de cet auteur, le concept de « sens » n'est pas toujours à réduire – comme chez G. Frege ou L. Wittgenstein – au concept d'un sens assignable à une condition de vérité logique ou épistémologique. Car, sous cet abord, toute proposition ne satisfaisant pas aux critères de « vériconditionnalité » est déclarée « non-sens »<sup>409</sup>. En guise de réponse à notre principale interrogation, il va s'agir du « sens » que requiert toute proposition ainsi que l'indique ce propos de David Bohm mis en relief par A. Stanguennec :

« A tout moment particulier de l'évolution des connaissances, les nouvelles conceptions métaphysiques qui pourraient se dégager auront, au mieux, valeur de proposition, mais certainement pas de supposition sur ce qu'est censé être la vérité définitive, encore moins de conclusion relative à la nature de celle-ci. La proposition tend plutôt à devenir elle-même un facteur actif dans le système de nos recherches expérimentales »<sup>410</sup>.

Autrement dit, les propositions que nous avons à formuler en perspective ne vont pas dans le sens de la saisie des conditions de vérité vis-à-vis des réalités sur lesquelles elles portent, mais dans celui de l'analyse fondamentale de ce qui se joue comme devoir-être dans une expérience personnelle avec le milieu naturel. La portée d'une telle analyse est d'inviter au dynamisme de la personnalisation, entendue comme appropriation intime, culturelle et intelligible du soi ontologique. La question de fond étant celle de la nécessité pour chaque individu d'ajuster en permanence ses actes au profit d'une vie authentiquement et dignement humaine sur Terre. A ce propos, André Guigot a su mentionner que « l'intimité est le lieu de la recomposition du soi dans l'effort sensible de résistance à un monde potentiellement absurde »<sup>411</sup>. Pour tenter de répondre à notre principale interrogation, nous nous proposons de nous pencher, en une méditation transversale, sur la « dialectique réflexive » qui se rapporte au « *séisme* philosophique » évoqué par A. Stanguennec :

---

<sup>408</sup> *Lignes fondamentales d'une ontologie du soi* est le second titre de *La dialectique réflexive*, ouvrage d'André Stanguennec aux Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

<sup>409</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Lille, Presses Universitaire du Septentrion, 2006, p. 10.

<sup>410</sup> D. Bohm, « L'ordre involué-évolué de l'univers et la conscience », dans *Science et conscience, les deux lectures de l'univers*, Paris, Stock, 1989, p. 122.

<sup>411</sup> A. Guigot, *Le sens de la responsabilité*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 191.

« Nous entendons par – dialectique réflexive – le mouvement d’auto-réflexion de trois principes idéels de totalisation réflexive du langage de l’expérience humaine, que Kant nommait Idées de la raison : l’Idée de liberté, Idée pratique, l’Idée cosmologique dans laquelle la première s’auto-réfléchit avec les sciences particulières de la nature, l’Idée théologique, enfin, en laquelle la seconde Idée, auto-réfléchie comme celle d’un cosmos *libre*, achève elle-même son autoréflexion finie dans une réflexion infinie (...). Une telle auto-réflexion est conçue comme la dialectique d’un Soi, d’un être-soi ou d’une séité réflexive, laquelle se constitue, en tout étant, par un mouvement d’abord de négation redoublée de chacun des trois contenus idéels en lesquels elle se comprend, puis de dépassement de chaque idéalité dans celle qui en conditionne le sens : telle est la forme générale de ce que nous nommons le « séisme » philosophique »<sup>412</sup>.

Dans son sens physique le terme « séisme » désigne la libération soudaine d’énergie lorsque la croûte terrestre se rompt à la suite des tensions provoquées par le mouvement des plaques tectoniques. La secousse du terrain qui se produit au moment où a lieu cette libération soudaine d’énergie requière généralement toute la signification que l’on prête au mot « séisme ». Il nous semble ainsi approprié quant à l’interprétation de sa transposition métaphysique sur la réalité humaine. Nous projetons de voir l’humain transformé, comme saisi par une secousse intérieure en vertu de laquelle une énergie nouvelle se dégage en lui, signe d’une rupture avec certaines anciennes pratiques jusqu’alors infligées au milieu naturel. Le mot « séisme » prête alors son sens au bouleversement qui peut se rapporter à l’ensemble des facteurs déterminant, à l’intérieur de soi, l’action et le comportement des individus pour la motivation du changement de mode de vie, en faveur de la préservation de l’environnement naturel.

Du point de vue philosophique, la dialectique réflexive d’André Stanguennec nous intéresse en tant qu’elle reflète un mécanisme structurant une logique d’auto-compréhension, non pas simplement pour révéler ce que sont les individus en terme d’essence du sujet, mais pour une meilleure appréhension en soi de son identité comme rapport à soi dans la référence aux identités autres. Avec la dialectique réflexive, notre identité se réfléchit ontologiquement en nous-mêmes hors de tout affect socioculturel. On en vient à réaliser ce qui en soi

---

<sup>412</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d’une ontologie du soi*, op. cit., p. 12.

constitue une authentique identité à côté des autres « soi » tout aussi authentiques. D'un tel état de fait, l'épanouissement en actes ne peut être pour chaque individu que le reflet de cette identité essentiellement vouée à la lucidité. Il est donc question de réflexion de l'identité du soi par lui-même dans la visée d'un ressaisissement ontologique et éthique par rapport aux actes à accomplir. Pour A. Stanguennec, « chaque décision pratique exprime une décision ontologique, même si cette dernière n'est pas originellement toujours explicitée comme réfléchie de façon « philosophiquement » discursive »<sup>413</sup>. Aussi, importe t-il que notre identité « séique »<sup>414</sup> ne souffre d'aucune confusion avec les circonstances qui interpellent fondamentalement notre individualité singulière, comme c'est le cas en matière de responsabilité éthique du milieu naturel. A. Stanguennec signifie comme exemple la différence entre l'identité de séité et l'identité de mêmeté :

« La différence entre l'identité de mêmeté et l'identité de séité est que la première est toujours une identité « particulière » que j'ai sans l'avoir faite, tandis que la seconde est une identité « universelle » que j'effectue en tant que « je me fais moi-même » ce que je suis, exactement comme le font tous les autres « soi » en une identité réflexive. En d'autres termes, l'identité de soi se constitue uniquement comme un rapport à soi (soi=soi) ou comme un « se faire », par une véritable praxis, en tant qu'elle est cette action de soi effectuée par la réflexion où le soi n'est pour lui-même qu'en tant qu'il est par lui-même »<sup>415</sup>.

La dialectique réflexive procède ainsi par interprétation méthodique des contradictions propres à chaque individu par rapport à la relation de sa propre identité, de sa complémentarité ou de celle de son interdépendance en vue de faire émerger un « soi », plus lucide quant à la résolution des contradictions initiales. Dans les termes clairs de l'auteur, la dialectique réflexive est perçue – en dernier ressort – comme une ontologie générale du « soi » dont l'essence est d'être réflexion sur soi. A. Stanguennec parle de « séisme » ou ontologie générale de l'être de tout étant comme *être-soi-même* réflexif, pour-soi-par-soi. Autrement dit, le *séisme* est l'interprétation dialectique de la présence à soi d'un soi, d'un

---

<sup>413</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 28.

<sup>414</sup> A. Stanguennec entend par là « l'effectuation de soi de par soi » dans la cadre de la dialectique réflexive (*La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 97).

<sup>415</sup> *Idem.*, p. 29.

acte réflexif jusqu'au-dedans du réel naturel lui-même. L'aspect séique<sup>416</sup> ou la dimension de soi, est ainsi caractérisé par cette réflexivité dialectique à partir du moment où tout individu se développe et croît, d'une part, par un mouvement d'intériorisation de l'extériorité – d'assimilation ou de nutrition, de négation de l'altérité de l'autre que soi, le faisant identique à soi : un autre soi ou non soi –. D'autre part, par le mouvement de réextériorisation de l'intérieur, une fois informé de l'autre dans le milieu – négation de la première négation, par mise en forme progressive du milieu par le soi, être chez-soi dans l'autre du soi –.

Cela fait que les différents ordres séiques – matières, vie, culture ou esprit – sont en rapport de complexification croissante de l'individuation. A. Stanguennec va ainsi reprocher à H. Jonas de n'avoir pas pu reconnaître pleinement l'identité séique, en tant qu'effectuation de soi par soi, aux entités du niveau physique, lui qui a pourtant accordé une puissance d'auto-organisation aux seules structures biologiques :

« Selon nous, dès lors, la rupture qu'envisage explicitement H. Jonas entre l'identité comme mêmeté de la particule matérielle et l'identité de soi réflexive, la séité comme « réaffirmation », n'a pas lieu d'être ici, puisque tout ce qu'il dit de l'individuation de la première ne convient qu'à l'entité matérielle de la physique newtonienne »<sup>417</sup>.

C'est donc en complément d'analyse relative à la pensée de la totalité de la réalité comme *cosmos* que s'inscrit notre hypothèse de lecture de la « dialectique réflexive ». De H. Jonas à A. Stanguennec il s'établit que la pensée de la totalité – perçue comme un processus d'auto-structuration et d'auto-formation – révèle la négativité qui lui donne sens dans la mesure où l'échange de matière avec le milieu constitue le mode total de continuité du soi lui-même. Selon A. Stanguennec, la négativité de la liberté humaine se réfléchit comme l'ultime moment d'une négativité réflexive qui commence dans la Nature avec la dialectique de l'atome et de l'organisme. En effet, explique-t-il, notre liberté – donc notre responsabilité – en tant que sujet construit au fil de l'histoire, a

---

<sup>416</sup> Dans le vocabulaire de A. Stanguennec, l'aspect séique est celui d'une tendance, d'une force orientée vers le sens (le sens est l'unité d'une diversité d'éléments totalisée).

<sup>417</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive, Lignes fondamentales d'une ontologie du soi, op cit.*, p. 97.

conduit à l'aliénation de la Nature par le mépris du « Soi » de cette dernière. La seule considération de la Nature, comme d'une objectivité « chosale », indéfiniment exploitable est la cause de l'état de dégradation environnementale. Avec la dialectique réflexive, nous sommes portés à réhabiliter une continuité entre l'ipséité naturelle et la subjectivité humaine.

A. Stanguennec indique effectivement à la suite de H. Jonas que c'est le refus d'une continuité entre vie et existence humaine, qui a été le motif permanent du refus d'enraciner le sens du logos dans le mouvement immanent de la vie. A côté donc de « l'heuristique de la peur » pour la responsabilité éthique du milieu naturel, la pensée de A. Stanguennec est ici explorée comme une autre approche méthodique de reconstitution ontologique du soi, à partir de la forme d'identité primitive jusqu'à la dialectique réflexive. La portée éthique de la dialectique réflexive est ici exprimée par comparaison avec la vertu d'un système politique d'envergure universelle :

« La finalité éthique du monde historique est, ainsi par exemple que le montre le philosophe Hans Jonas, fondée réflexivement sur l'auto-réflexion *affirmative*, consistante et insistante, de l'étant naturel, dans la mesure où *le telos naturel* est une « norme », un devoir-être que continue et achève *le telos spirituel* d'un Etat mondial prospectif, seul garant d'une paix universelle entre Etats nationaux. De la même façon, d'ailleurs, seule une telle « régulation cosmopolitique » serait capable de conjurer la violence exercée par l'homme sur son environnement »<sup>418</sup>.

Partageant avec A. Stanguennec et H. Jonas le diagnostic d'une philosophie de la Nature conçue comme histoire de la liberté à travers « la structure dialectique du vivant », A. Guigot contribue à clarifier le sens de « la dialectique réflexive », dans le contexte qui est le nôtre, lorsqu'il pose le problème de la responsabilité en évoquant que celle-ci ne peut avoir un sens pratique que dans un cadre où son exigence est assurée<sup>419</sup>. A. Guigot postule après A. Stanguennec qu'une détermination téléologique minimale de la Nature, à laquelle appartient le soi réflexif comme devoir-être-au-monde dans son intimité,

---

<sup>418</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive, Lignes fondamentales d'une ontologie du soi, op. cit.*, p. 81.

<sup>419</sup> A. Guigot, *Le sens de la responsabilité, op. cit.* p. 216.

devrait être reconnue. C'est la condition qui affecte la liberté humaine comme responsabilité et fondement de décision. Or, dit-il :

« Le principe responsabilité de H. Jonas ne part pas du tout d'une telle perspective. C'est la dialectique réflexive qui nous paraît accorder le plus sérieusement un statut à la relation herméneutique et dialectique au monde naturel « cosmologique » susceptible d'intégrer véritablement et comme sous-ensemble, notre développement sur *le sens de la responsabilité*. Pour que celui-ci soit possible, il faut que l'intimité de la tâche d'exister, à son degré le plus originaire faisant apparaître un « sens de la responsabilité », soit intégrée à une conception philosophique du Soi comme rapport à la nature, ce que l'ontologie du soi de A. Stanguennec permet d'envisager »<sup>420</sup>.

Ce propos d'André Guigot vient en appui du sens fondamental pour lequel nous postulons « la dialectique réflexive » comme une perspective sur la pensée éthique du milieu naturel chez H. Jonas. Dans son ouvrage *Le sens de la responsabilité*, A. Guigot aborde la question en terme de « nouvelle définition du soi comme exigence dialectique »<sup>421</sup> en illustration de « la dialectique réflexive » d'André Stanguennec. Il corrobore l'idée que la violence exercée par l'homme sur la Nature trouve son origine dans la réduction des « totalités téléologiques » à celles de « totalités panistiques »<sup>422</sup>. A. Guigot estime par ailleurs que la compréhension de ce que signifie le sens de la responsabilité de l'homme envers l'homme implique l'assimilation de ce qui se joue dans la première proximité de l'homme à la Nature. Pour lui :

« La dialectique réflexive reconstituée, avec les exigences qui lui sont propres, les fondements d'une ontologie du soi, le mouvement de passage du sentiment du soi, « l'autotranscendance intérieure », en actualisation de ce soi tourné vers le monde ».

La notion de responsabilité étant au centre de notre problématique, l'analyse de la « dialectique réflexive » par A. Guigot reconstitue ici la logique de fond qui sous-tend les lignes qui précèdent. A. Guigot explique que la vie est certes le milieu de renouvellement du sens, mais encore faut-il ne pas se

---

<sup>420</sup> A. Guigot, *Le sens de la responsabilité*, op. cit., p. 217.

<sup>421</sup> *Idem*, op. cit. p. 199.

<sup>422</sup> « Dans la perspective dialectique d'un jugement de réflexion sur les objets naturels, l'on est amené à distinguer deux sortes de totalités naturelles : celles où règnent des relations externes (totalités mécanistes ou « panistiques ») et celles où règnent des relations internes (totalités téléologiques ou « holistiques ») », A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 73.

contenter d'une description théorique afin de prétendre de manière satisfaisante au sens de la responsabilité. Ce sens ne prend sa totale dimension qu'à partir de ce qui sera ou non intégré dans l'analyse de la condition humaine et de sa finitude. Autrement dit, analyser les conditions interprétatives du sens par une herméneutique sans descendre à l'origine vécue de son exigence, c'est sans doute se condamner à faire silence sur l'intimité existentielle qui la fait naître et de la réflexivité qui la fait devenir conscience de soi. Il faut en quelque sorte que l'herméneutique descende jusqu'au niveau où le soi est tenu de se reconstruire. Justement, relève-t-il, la dialectique réflexive vise à saisir le plus bas degré de réflexivité – la « réflexion organique » correspondant à l'assimilation par totalisation de l'inertie naturelle –, elle englobe les formalisations et le sens vécu de la responsabilité comme sous-ensemble possible<sup>423</sup>. La dialectique réflexive est ainsi reconnue par A. Guigot comme étant ancrée dans le *séisme* et il situe son enjeu dans le fait de reconnaître un statut de « séité » dans la Nature, au-delà du romantisme qui accorde trop d'indépendance spirituelle à l'extériorité naturelle.

En fin de compte, notre point de vue est conforté par celui de A. Guigot qui considère la dialectique réflexive à la fois comme totalisatrice et auto-évaluative. Pour lui, le sens de la responsabilité s'enracine dans un rapport physique au monde naturel, mais le jeu de puissance qui oriente le devoir être intime est essentiellement adaptatif et interprétatif, d'où l'intérêt de la dialectique réflexive. Autrement dit, l'idée pratique est dialectique éthique, c'est-à-dire acte réflexif, dans la mesure où les données immédiates de la conscience réfléchissante ne sont pas des certitudes sensibles, mais avant tout les certitudes de nos normes culturelles. De l'avis final de A. Guigot :

« La réflexivité et la finitude permettent au moins d'avancer le sens de la responsabilité dans une ontologie du « soi » dont nous pensons qu'elle peut intégrer l'expérience originelle de la responsabilité, c'est-à-dire à l'intimité du monde naturel vécu trop souvent absent, entre la philosophie morale et de l'infini dont le soi fini est à la fois « ignorant » et « docte »<sup>424</sup>.

---

<sup>423</sup> A. Guigot, *le sens de la responsabilité*, op. cit. pp. 194-196.

<sup>424</sup> *Idem.*, op. cit. p. 236.

En termes d'apport à nos investigations concernant les conséquences de l'action humaine sur le milieu naturel, nous retenons de l'ontologie de la réflexion d'André Stanguennec, qu'elle est une ontologie de l'action comme acte opéré sur soi, avec la caractéristique d'une liberté qui n'est identique à elle-même que dans l'acte par lequel elle se pose dans sa réflexion. Cela est intéressant au niveau où nous posons notre problème, car la clairvoyance d'esprit devant permettre à l'homme de comprendre que son comportement excentré du milieu naturel devient insoutenable, s'inscrit dans la pratique éthique d'une double réflexion par laquelle le sujet ré-extériorise sa liberté intérieure de manière compatible avec sa communauté et dans le respect de son espace-temps naturel.

Autrement dit, en une signification rapprochée de « l'heuristique de la peur » – entendue alors comme la faculté de connaître dans le sens où la peur est une affection consistant en une extériorisation, en une manifestation de soi suite à l'appel de l'être –, « la dialectique réflexive » – au sujet de laquelle A. Stanguennec a pu dire en concluant qu'il a « analysé la structure éthiquement décisionnelle de la constitution de l'ipséité, synthèse de séité proprement universelle et d'égoïté particulière »<sup>425</sup> – a été mis en relief dans notre contexte en vertu de son processus de dialectisation du soi réflexif. A l'intérieur de celui-ci, souligne A. Stanguennec, l'acte de connaissance de soi et l'acte d'être soi sont un seul et même acte ; la réflexion y est :

« Non plus seulement fondation limitative (...), ni fondation purement constitutive (...), mais finalement fondation comme motivation ou légitimation de l'existence comme *création* de la finitude, en tant que phénomène fini de l'Être infini ou manifestation de soi finie de l'Être »<sup>426</sup>.

Dans la suite de ce que nous examinons depuis lors comme « être » ou « devoir » par rapport à nos expériences intimes au sein du milieu naturel, nous venons à considérer les notions d'« autostance » et de « surérogation » selon qu'on peut, d'une part, retenir de la dialectique éthique du soi que « l'indépendance intérieure du Soi peut elle-même se nier en la positivité extérieure d'un

---

<sup>425</sup> A. Stanguennec, *Être, soi, sens. Les antécédents de La dialectique réflexive*, op. cit., p. 255, note 177.

<sup>426</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Les lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 217.

« produit » de la liberté, produit concret dans lequel la liberté devient pour elle-même, trouvant en lui son être-chez-soi »<sup>427</sup>. D'autre part, selon qu'on peut exploiter autrement ce que A. Stanguennec<sup>428</sup> nomme « *phusique* » dans l'interprétation existentielle des phénomènes biologiques. Il s'agit, en rapport avec l'idée jonassienne de liberté progressive, de la dimension d'être « transcendant » dans l'immanence de la *phusis*, se tenant pour soi au-delà de soi dans son rapport à l'autre. L'enjeu d'une telle relation, en termes de devoirs ressentis comme expérience personnelle à faire valoir positivement, implique nécessairement une « transcendance », un aller au-delà-de-soi de la part de celui qui entretient la relation.

### 1. b) Par delà le devoir : l'autostance et la surrogation

« Si nous ne sommes pas prêts au sacrifice, il n'y a guère d'espoir »<sup>429</sup>. Ce propos de H. Jonas n'écarte raisonnablement la vision pessimiste qu'il exprime par rapport à l'avenir que par le sens de « l'heuristique de la peur » qui le soutient. A travers ce propos, l'auteur conçoit la menace d'une issue fatale comme un argument déterminant pour enclencher la véritable prise de conscience, qui est censée libérer les hommes des contraintes réelles auxquelles ils se sont exposés, en laissant leur exploitation abusive de la Nature dégénérer en habitude de vie. Dans les perspectives du rapport entre l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique, nous examinons ici la force réelle qu'incarne chaque individu dans son agir conscient, par rapport à son bien-être et à celui de tout autre être qui l'entoure. Autrement dit et précisément, nous entreprenons une brève exploitation des notions d'autostance et de surrogation telles que développées respectivement par Pierre-Jean Labarrière<sup>430</sup> et Joël Janiaud<sup>431</sup>,

---

<sup>427</sup> A. Stanguennec, *La dialectique réflexive. Les lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 32.

<sup>428</sup> A. Stanguennec, *Être, soi, sens*, op. cit., p. 248.

<sup>429</sup> H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 119.

<sup>430</sup> *Au Fondement de l'éthique. Autostance et relation*, Paris, Kimé, 2004.

<sup>431</sup> *Au-delà du devoir. L'acte surrogatoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

dans le but d'apprécier les capacités et les possibilités réelles des sujets agissant consciencieusement dans le milieu naturel.

Il faut dire en effet que le sens accordé à l'éthique dans la question que nous traitons ordonne qu'on perçoive significativement l'identité réflexive entre l'intérieur et l'extérieur. Une telle identification suppose la cohérence entre l'engagement dans les actes accomplis sous l'égide de l'autoconscience et leur reconnaissance en termes de prise en charge des effets produits. Nous essayons d'appréhender ici le fondement ontologique de l'éthique de la responsabilité jonassienne dans une sorte d'altérité intérieure qui consiste non pas à faire répliquer le « soi » dans la plénitude de son contenu, mais à rendre disponible une dimension de son être propre pour une intégration dans le mouvement d'un devenir qui n'est autre que celui de l'advenir à « soi ». En prenant à notre compte l'usage du néologisme "auto-stance", nous nous référons au texte à travers lequel P.-J. Labarrière estime que celui-ci traduit l'idée fondamentale de l'agir éthique dans le sens où il indique l'*auto*-fondation de l'être dans la réalité ou dans le mouvement qui fait qu'il tient debout par lui-même.

Le rapport entre « l'acte et sa motivation », envisagé dans notre présente recherche comme l'aspect caractéristique de la réflexion éthique, constitue le cœur de ce qui détermine la responsabilité du sujet agissant d'après le contenu du mot allemand *Selbständigkeit* proposé par P.-J. Labarrière : « Concept central dans toute réflexion qui prend en charge le rapport dialectique intérieur / extérieur, sujet / objet, présence fondatrice à soi et relation constitutive à l'autre de soi »<sup>432</sup>. Cela dit, si l'éthicité de nos actes pour la sauvegarde du milieu naturel repose sur une finalité singulière appréciable par soi de l'intérieur, elle s'inscrit cependant dans la perspective du commun destin avec et pour les autres : « Est éthique une action qui, dans l'homme, procède de son *humanité* en même temps qu'elle concourt à la rendre concrète, en la mettant en porte-à-vrai sur "les autres" »<sup>433</sup>. La notion d'« autostance » est intéressante en ce qu'elle exprime,

---

<sup>432</sup> P.-J. Labarrière, *Au Fondement de l'éthique. Autostance et relation*, op. cit., p. 45.

<sup>433</sup> *Idem.*, p. 23.

selon P.-J. Labarrière, l'instance logique la plus fondamentale de tout agir éthique. Elle traduit une singularité individuelle qui suppose moins une auto-limitation à l'intérieur de soi qu'une relation ontologique qui est d'abord celle de ce soi à soi, avant qu'elle n'atteigne nécessairement la dimension de l'individu en rapport avec les divers contextes sociaux et culturels qui le conditionnent.

Le sens du relationnel se trouve enveloppé dans la notion d'autostance et compose avec son sens de "tenir debout par soi-même", la dimension « d'un Soi de nature universelle, capable de langage et de communication ; un Soi qui, dans l'instant de sa décision, se saisit "soi-même" idéalement dans le mouvement unique et double de sa naissance et de sa mort »<sup>434</sup>. On peut ainsi dire qu'il est nécessaire, dès lors qu'il y va de l'éthicité de nos actes concrets en milieu naturel, que chacun d'entre nous se réalise par autostance, c'est-à-dire que chaque individu se tienne capable et reste surtout lucide de cette capacité à pouvoir contenir en soi sa propre négation. L'auto-négation n'étant autre chose ici que cette attitude éthique qui amène à se saisir en soi et initier la motivation de son agir par reconnaissance de la dimension relationnelle de toute altérité véritable.

Toute éthique à visage humain comme l'éthique de la responsabilité, demande que chaque individu accepte de s'autolimiter et reconnaisse sa dépendance vis-à-vis de la Nature et des autres. Le rapport de l'homme avec le milieu naturel implique un ensemble de devoirs. La tendance contraignante et quelque peu ascétique du devoir est telle qu'on se sent comme toujours obligé par la raison, la morale, la loi, la bienséance ou par la condition environnementale de sauvegarde de l'humanité. Or, la responsabilité éthique implique avant tout les actes librement inspirés. Après la notion d'autostance, intéressons-nous alors à celle de surrogation. Avec l'éthique de la responsabilité jonassienne, elle nous situe entre le rejet du formalisme kantien – à propos du sujet moral autonome et responsable – et la fragilité du volontarisme envisagé par exemple chez Aristote comme socle éthique – par la notion d'agent –.

---

<sup>434</sup> P.-J. Labarrière, *Au Fondement de l'éthique. Autostance et relation*, op. cit., pp. 57-58.

L'éthique de H. Jonas, axée sur l'élargissement de la responsabilité à l'endroit de la Nature et des générations à venir, devrait se réserver la moindre tendance à l'absolu, car c'est une éthique à construire et à perfectionner en prise directe avec la réalité actuelle du monde. Une réalité complexe et imprévisible qui demande à être gérée au gré des circonstances, en ne cédant ni à la nostalgie d'un paradis perdu, ni à l'illusion d'un avenir exempt de difficultés et de peines. Dans la perspective de la mesure de nos capacités et possibilités réelles d'action dans le milieu naturel, la prise en compte d'une telle réalité nécessite qu'on accepte, face à la forte séduction de l'universalité, le caractère forcément relatif des normes forgées par l'homme. Ainsi, avec la notion de surrogation, nous essayons d'apprécier les limites perceptibles du devoir afin de valoriser de ce qui peut être fait en supplément de ce qu'on doit faire, à titre individuel ou de manière collective.

La pensée de J. Janiaud nous inspire en ce sens dans la mesure où elle s'intéresse à l'acte surrogatoire comme celui qui ne se détermine pas par rapport à une obligation statutaire. La responsabilité éthique dans le milieu naturel comme expérience de soi pour le devenir de l'humanité prend concrètement forme par l'effort de la réalité subjective à surévaluer. L'acte surrogatoire généralement entendu comme un acte qui ne remplit pas une obligation, nous semble tout aussi approprié dans la conception de ce qui constitue en substance l'éthique de l'action humaine, car, un acte surrogatoire est un acte qui vient en supplément et dont l'absence ne creuse aucun déficit moral dans le contexte où il advient. Il ne va donc pas contre le devoir et il ne peut être moralement condamnable :

« L'acte surrogatoire doit être du côté du bien, et les figures de sainteté et d'héroïsme sont par définition des figures morales positives. Il doit exister une manière de ne pas coïncider avec le devoir sans s'opposer à lui ; une manière de dépasser le devoir qui n'implique aucune contradiction avec lui »<sup>435</sup>.

Les actes surrogatoires requièrent une valeur particulière qu'ils tirent de leur relation de dépendance et de prolongement au devoir. La surrogation peut

---

<sup>435</sup> J. Janiaud, *Au-delà du devoir. L'acte surrogatoire*, op. cit., p. 23.

perdre son sens si on la conçoit dans le strict détachement de la notion de devoir. Ce n'est donc pas sans risque d'ambivalence qu'on peut se situer au-delà du devoir tout en évitant de faire des objections sur certains principes qui le fondent. Mais cela ne constitue pas intellectuellement un obstacle insurmontable. La subtilité de la surrogation se situe justement dans sa corrélation au devoir. J. Janiaud atteste que les actes surrogatoires peuvent être incompatibles mais pas opposés aux devoirs :

« La surrogation devient un appendice au devoir, elle ne justifie pas une modification substantielle de la classification traditionnelle, elle permet simplement d'assouplir la conception du devoir, d'en arrondir les angles en quelque sorte. C'est une solution de compromis »<sup>436</sup>.

La pertinence de la responsabilité éthique à propos de l'œuvre humaine dans la Nature repose sur le caractère optionnel de la surrogation. La prise en compte des risques de dégradation des conditions de vie en milieu naturel nécessite, du point de vue de la conception fondamentale de l'éthique en soi, que la ligne représentant le devoir soit prolongée selon les circonstances, ou encore que cette ligne soit coupée à un endroit qui met à nu les limites du devoir. En se projetant par delà les devoirs, on peut agir par surrogation dans la mesure où les actes de cette nature ne relèvent pas de ce qui s'impose objectivement aux agents. La liberté de choix des agents agissant dans l'esprit de la surrogation peut être contractée par le respect des normes. La surrogation suppose que la pratique de toute compression se fait par l'agent lui-même. L'irréductibilité du caractère optionnel de tout agir en milieu naturel constitue ainsi la dimension éthique qui nous implique comme responsables.

La surrogation, par rapport à tout impératif éthique – fondamentalement ontologique comme c'est le cas chez H. Jonas –, consiste à ne pas mettre l'humanité sous le joug d'une obligation absolue, quand on sait que les obligations sont établies par les hommes eux-mêmes pour s'en servir et non pas les subir. En d'autres termes, les recommandations morales ne doivent pas enfermer la vie dans des cadres rigides. Par delà la fixation d'un code idéal, on devrait encore

---

<sup>436</sup> J. Janiaud, *Au-delà du devoir. L'acte surrogatoire*, op. cit., p. 25.

distinguer ce qui est du ressort de l'obligation de ce qui ne l'est pas. La surrogation a en outre le mérite de ne pas applatir le sens de l'effort supplémentaire que quiconque peut accomplir en sacrifice de soi, à titre par exemple d'acte héroïque. Rien de motivant pour la personne qui voudrait se distinguer des autres par un supplément d'effort si l'on reste dans la seule considération que l'on n'agit que par devoir. Il est en effet difficile de reconnaître le mérite d'un effort particulier lorsqu'on le conçoit uniquement comme un devoir à accomplir.

En revanche, c'est par le contraste des situations que le caractère optionnel de la surrogation requiert la grandeur en termes de valeur morale digne de susciter les actes exceptionnels. D'ailleurs les actes exceptionnels n'ont jamais été que l'affaire de quelques individus qui, compte tenu de la complexité des problèmes et l'envergure de leurs conséquences, se risquent dans le prolongement du devoir selon leur esprit. Ce supplément de valeur peut se rapporter à une téléologie naturelle dont l'application reste la référence aux applications qu'il serait moralement bon de produire.

En complément de la force propositionnelle de l'éthique de la responsabilité pour la sauvegarde de l'humanité et du milieu naturel, on retient ici pour conclure que la notion de surrogation s'invite dans notre problématique en rapport avec l'inévitable élargissement à l'échelle planétaire de nos devoirs, au sujet de l'environnement et de l'humanité à préserver. Cet élargissement rend plus aiguës nos responsabilités et plus difficile la détermination des limites de nos devoirs. Les notions d'autostance et de surrogation renforcent le sens de la responsabilité éthique dans la mesure où elles mettent l'accent sur les qualités singulières des personnes et non sur les règles impersonnelles qui laissent penser que tout est fixé d'avance. En matière de lutte pour la préservation de l'environnement naturel, il est important d'encourager les actes surrogatoires en sachant reconnaître le supplément de valeur morale dans les actions humaines réalisées, non pas par contrainte mais par libre aspiration au bien pour soi et pour les autres.

Nous savons que le caractère discret et singulier de nos actes quotidiens rend facilement ces derniers inaperçus alors qu'ils présentent des enjeux non négligeables en matière de lutte pour la cause environnementale. Ainsi, dans la discrétion et la singularité, soyons aussi tentés d'agir par surrogation afin d'éviter le désagréable sentiment de n'agir que sur ordonnance plutôt que par nécessité existentielle. Le fait d'être stimulé à manifester notre engagement par-delà les devoirs s'instruit fondamentalement de la portée éthique, dans le sens où celle-ci doit toujours s'affranchir des cadres restreints de la politique, de l'économie, etc. A défaut d'un agir par surrogation, une obligation morale ou contrainte intérieure peut être réflexivement ressentie comme un impératif émanant d'une attente sociale ou d'une exigence de la raison.

Or, du point de vue éthique, il n'est pas anodin que l'expression de puissance du soi puisse subjectivement se vivre indépendamment de toute justification rationnelle. Dans le sens de « la dialectique réflexive » précédemment examinée, on dirait que « le moment originaire de la réflexion est celui du soi qui se pose comme néant, sans qu'aucune loi, comme « fait » (*factum*) de la raison moralement pratique, ne puisse être trouvée en lui en cette anomie originaire »<sup>437</sup>. Ainsi, on peut se sentir responsable même de ce qui, explicitement ne relève ni de notre vouloir ni de notre pouvoir comme la valeur téléologico-dialectique reconnaissable à la Nature et au nom de laquelle l'exigence de responsabilité à l'endroit du milieu naturel est due.

### **III 2. 2. Interprétations et perspectives critiques : aspects épistémologiques**

#### **2. a) L'objectivité des valeurs éthiques**

---

<sup>437</sup> A. Stanguennec, La dialectique réflexive. *Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, op. cit., p. 33.

Nous entreprenons de repérer et d'apprécier les concepts scientifiques que mobilise le raisonnement qui s'établit à l'intérieur du rapport entre l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel. Il s'agit, d'un point de vue critique, de reconsidérer certaines objections faites à H. Jonas par rapport à l'articulation des aspects épistémologiques du domaine de l'éthique. Certains détracteurs de H. Jonas ont stipulé que pour établir une fondation de l'éthique, il ne suffit pas de constater que les effets de la technoscience relèvent de l'agir humain et engagent la responsabilité collective, encore faut-il mieux signifier et convaincre que la liberté qui implique la responsabilité, dans le cadre de l'éthique environnementale, ne se réduit pas à une pure automystification de la subjectivité.

D'autres lecteurs et commentateurs plus soucieux de clarifier leurs divergences avec H. Jonas ont dit avoir l'impression que celui-ci les égare dans des discussions métaphysiques qui conduisent à confondre croire, savoir et prévoir. Aussi faut-il reconnaître que par sa structuration logique, l'« heuristique de la peur » est une expression qui a été autant saluée que critiquée. Si nous avons déjà abordé ce point dans la deuxième partie de notre texte, nous y revenons pour discuter d'un certain nombre de difficultés à caractère épistémologique quant à la procédure qu'offre « l'heuristique de la peur » pour conduire à la responsabilité éthique du milieu naturel.

La question centrale qui introduit la critique dans la pensée de H. Jonas reste celle vise à connaître si la responsabilité éthique peut être fondée objectivement ? A défaut de restructurer le sens et la forme de cette question – en nous demandant s'il existe des valeurs éthiques qui soient assez louables pour pouvoir s'imposer à tous dans la possibilité d'une vie commune acceptable –, nous la retournons et cherchons plutôt à savoir comment la validité universelle de la responsabilité éthique chez H. Jonas se rapporte-t-elle à la subjectivité et pose celle-ci comme fondement ?

Dans son hypothèse de lecture de *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?<sup>438</sup> Nathalie Frogneux situe l'enjeu de ce texte de H. Jonas dans la puissance de la subjectivité articulée comme dignité de l'homme : « Si la subjectivité est impuissante dans le monde, le questionnement éthique de nos actes est vain ; si en revanche, le sujet peut agir librement, il sera responsable de ses actes »<sup>439</sup>. La puissance de la subjectivité suppose ici la liberté de choix qui s'exprime entre les possibilités déterminées physiquement. Nathalie Frogneux explique à la suite de son propos que, d'une part, H. Jonas réplique contre le dualisme de type kantien qui pose la liberté humaine au niveau nouménal, non objectivable puisqu'elle échappe totalement au monde des phénomènes. D'autre part, qu'il réplique contre le matérialisme dont la version épiphénoméniste ou position moniste réduit la subjectivité à une pure illusion automystificatrice.

Nous mentionnions précédemment qu'au niveau des organismes, l'émergence de la subjectivité dans le domaine de la vie est un fait empirique chez H. Jonas. Le surgissement du monde des organismes tout entier, à partir de certaines structures chimico-morphologiques de la matière, s'explique, dit-il, par les propriétés extérieures de la matière elle-même. De ce point de vue :

« La subjectivité ou intériorité est une donnée inhérente à l'Être, ontologiquement essentielle, non seulement à cause de sa spécificité irréductible, sans l'inscription de laquelle le catalogue de l'Être serait tout bonnement incomplet, mais plus encore parce que les manifestations qu'elle comporte, d'intérêt, de finalité, de but, d'aspiration, de désirs – bref, de « volonté » et de « valeur » –, posent à nouveau toute la question de la téléologie (...), et avec elle la question même de la causalité universelle »<sup>440</sup>.

Pour H. Jonas, les dimensions cosmologique et éthique se composent indissociablement dans la liberté humaine. Nathalie Frogneux, une fois de plus, témoigne que l'hypothèse par laquelle H. Jonas postule l'efficacité de l'expression subjective dans le monde, a bénéficié d'un soutien inattendu de la part de la physique quantique alors qu'elle était irrecevable dans le cadre de la physique classique. Cette hypothèse atteste que dans le domaine physique, contrairement

---

<sup>438</sup> H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, La nuit surveillée, Paris, Les éditions du CERF, 2000.

<sup>439</sup> N. Frogneux, dans H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité* ?, *op. cit.*, p. 9.

<sup>440</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, *op. cit.*, p. 204.

à la fermeté avec laquelle se produit l'enchaînement de la raison logico-mathématique, les concaténations factuelles laissent un espace de jeu suffisant pour qu'intervienne en leur sein la volonté humaine<sup>441</sup>. Avec les termes de H. Jonas, on peut mentionner en dernier lieu, par rapport à la subjectivité comme fondement d'une éthique à prétention universelle, que :

« La dimension intérieure en tant que telle, depuis la sensation la plus obscure jusqu'à la perception la plus lumineuse, jusqu'aux joies et aux peines les plus vives, doit être reconnue à la substance universelle en général comme sa propre prestation, même si celle-ci dépend de conditions extérieures particulières »<sup>442</sup>.

Dans la compréhension de ce qui précède, la physique avant la mécanique quantique, selon H. Jonas<sup>443</sup>, ne peut traiter le problème psychophysique que comme un problème déterministe. Cette physique classique reste fondamentalement incompatible avec l'idée d'une interaction entre les processus matériels et l'esprit, si l'esprit est autre chose qu'un processus matériel. En somme, un échange d'effets traverse la frontière psychophysique par rapport au caractère indivisible des pouvoirs interne et externe de la subjectivité. Face aux différentes alternatives d'action physique, toute personne devrait d'abord se résoudre en « soi » dans une première phase mentale, puis s'exécuter sur la base de cette résolution mentale dans une action physique. La prétention à l'objectivité des impressions subjectives se rapporte ici à l'idée de complémentarité attestée suivant la logique mécanique de la physique quantique. Celle-ci, selon H. Jonas, a rendu légitime la présupposition de la concomitance entre une spontanéité spirituelle et une causalité mécanique.

H. Jonas souligne en effet que dans la situation de la physique quantique, la nouveauté est que l'observation multidirectionnelle ne saurait plus être simultanée et ne peut non plus converger vers un objet unique. Mais elle se diffracte en deux schèmes d'objets inconciliables, mais qui sont néanmoins également « vrais » et possèdent une complémentarité dans la représentation physique. Sous cet angle, la connaissance – la mesure – des données de deux

---

<sup>441</sup> N. Frogneux, dans H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 13.

<sup>442</sup> H. Jonas, *Evolution et liberté*, op. cit., p. 212.

<sup>443</sup> H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., pp. 99-116.

composantes antipathiques s'établit dans le prolongement qu'opèrent l'une et l'autre en vue de la connaissance de tout ce qui est connaissable dans le phénomène à connaître. H. Jonas relate que « les physiciens quantiques, chez qui l'épistémologie se glisse dans l'ontologie, expriment parfois ce paradoxe de la manière suivante : « l'objet « est » une particule quand je mesure sa position et il « est » une onde quand je mesure son moment »<sup>444</sup>.

Appliquer cette logique, par déduction, au double aspect – interne et externe – de l'action humaine – et à l'action consciente en générale –, c'est rester dans la perspective des descriptions de la totalité du réel en une seule et même chaîne de comportement, c'est-à-dire dans la complémentarité entre la nécessité physique d'une part et la spontanéité mentale d'autre part. H. Jonas peut alors conclure que si la question du savoir causal de l'interaction mise ici en évidence demande à être davantage éclairée, ce n'est plus la dignité de l'homme qui est en jeu, mais seulement l'étendue de sa compréhension<sup>445</sup>.

Au demeurant, nous voulons bien considérer l'ensemble des critiques adressées à H. Jonas sous cet aspect de l'étendue de la compréhension humaine. Le propos de A. Guigot qui suit relève certainement de cet ordre d'analyse : « Au lien faussement évident entre la *peur* et la *prudence* devrait se substituer une meilleure compréhension de la vitalité à l'œuvre dans le mouvement d'évaluation de l'environnement immédiat »<sup>446</sup>. Dans le sens de notre approche, la meilleure compréhension de la vitalité à l'œuvre n'exclut pas que le lien entre la peur et la prudence soit tout aussi mieux compris en tant que procédure heuristique conduisant à l'établissement des valeurs éthiques. Mieux comprendre c'est aussi pour nous reconsidérer les écueils, comme Daniel Schulthess<sup>447</sup>, et s'investir à en tirer plus de signification positive.

---

<sup>444</sup> H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, op. cit., p. 108.

<sup>445</sup> *Idem.*, p. 125.

<sup>446</sup> A. Guigot, *Le sens de la responsabilité*, op. cit., p. 14.

<sup>447</sup> D. Schulthess, « Les obstacles à l'acceptation de normes nouvelles : l'apport du *Principe responsabilité* à une éthique de l'environnement », [www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch), Octobre 2004.

Pour Daniel Schulthess en effet, certaines difficultés, comme celles qui se rapportent au “savoir causal” ou à “l’incertitude des faits”, sont bien réelles dans la pensée de H. Jonas par rapport à la réception épistémologique de celle-ci dans le cadre de l’éthique environnementale. Mais, s’investir dans la réflexion même de ce qui est perçu comme écueil, c’est être porté à trouver dans la pensée d’un auteur, la meilleure signification par rapport au problème posé. C’est ainsi que Daniel Schultess renvoie d’une part au devoir de non-interférence que H. Jonas met en relief dans la formulation de son impératif catégorique : « Agis de telle sorte que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité d’une vie humaine authentique sur terre »<sup>448</sup>. Sans que la difficulté à établir un rapport direct de causes à conséquences soit ici niée, elle semble plutôt surmontée par le sens du devoir de non-interférence qui se dégage ici comme condition nécessaire pour l’intégrité future de l’homme. D’autre part, la difficulté portant sur le caractère incertain des faits reste absorbable par la pensée jonassienne qui postule que l’existence ou l’essence de l’homme ne pas doit être mise en jeu dans les paris de l’action humaine. La notion d’incertitude perd sa pertinence dès lors qu’on trouve inacceptable la perte de l’humanité ou celle de l’existence humaine. L’objectivité des valeurs éthiques se rapporte après tout à la valeur que l’humanité requiert en soi : « une valeur supérieure à tout ce qui existe par ailleurs du fait de la nature et aussi à tout ce qui pourrait exister du fait de l’inventivité propre à l’humanité »<sup>449</sup>.

## **2. b) La restauration du milieu naturel par la technoscience : paradoxe de bon augure ?**

Ce qui importe dans l’intérêt que nous accordons aux questions relatives à la préservation de notre environnement naturel, c’est l’action en tant qu’implication de tous et de chacun dans la résolution des différents problèmes. Pour pouvoir agir il faut que nous sachions, non simplement ce que nous voulons

---

<sup>448</sup> H. Jonas, *op. cit.*

<sup>449</sup> G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité, op cit.*, p.19.

à l'endroit de l'humanité et du milieu naturel, mais aussi ce que nous devons faire parce que nous pouvons le faire. En termes donc de pouvoir des hommes, la « technoscience »<sup>450</sup> constitue la source qui fait que l'époque contemporaine reste caractérisée par la maîtrise de la Nature par l'homme. En effet, il est indéniable que la science et la technique ont donné à l'homme les moyens et les outils qui lui permettent de se libérer des contraintes matérielles de son existence et de satisfaire des besoins chaque fois grandissants.

Se référer aux aspects positifs, libérateurs et créatifs de la technoscience dans le monde actuel ou plutôt prendre la mesure de son efficacité pratique, quant on doit agir parce qu'on peut agir, par exemple pour la restauration de la Nature et la préservation de l'humanité : voilà qui apparaît de bon augure. Jamais dans l'histoire, l'humanité n'avait été en possession d'un pouvoir si grand qui le laisse prétendre pouvoir restaurer la Nature endommagée. Mais, tout le paradoxe est là : le pouvoir de domination de la Nature est aussi le possible pouvoir destructeur de cette Nature et du même coup destructeur de l'humanité elle-même. Dans cette situation ambivalente, nous avons d'un côté l'homme et son progrès technique et de l'autre la fragilité de l'essence même de la vie humaine et non humaine. L'ingénierie génétique et la détérioration des équilibres écologiques font partie aujourd'hui des domaines les plus redoutables qui attestent de ce pouvoir ambivalent que la technoscience met entre les mains de l'homme. Sans pouvoir nous livrer à une vaste analyse de cet aperçu du problème, nous ciblons l'idée peu soutenable, à notre avis, de la restauration de Nature par la technoscience.

Il faut dire cependant que l'idée de restaurer l'environnement naturel par la technique humaine est en elle-même très louable. Elle ne relève pas d'un optimisme stupide dans la mesure où l'homme ne peut compter que sur son ingéniosité pour résoudre les problèmes qui se posent à lui. Bien que la crise environnementale, conséquence de l'activité humaine, ait remis en cause le

---

<sup>450</sup> Entendons simplement par là la corrélation de plus en plus moderne entre la production de connaissance considérée comme théorique ou fondamentale et les capacités techniques en ou savoir-faire applicable sur le monde.

postulat d'un monde toujours meilleur promis par la science, il est inacceptable que l'homme cède de nouveau à une quelconque sorte d'obscurantisme. L'appel d'Heidelberg lancé à l'occasion du Sommet de la Terre en 1992 à Rio de Janeiro est à ce propos significatif, puisqu'il exprime clairement la crainte pour l'humanité de sous-estimer la capacité du progrès technique :

« Nous exprimerons la volonté de contribuer pleinement à la préservation de notre héritage commun, la Terre. Toutefois, nous nous inquiétons d'assister, à l'aube du XXIe, à l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit gravement au développement économique et social »<sup>451</sup>.

Le seul fait pour l'homme de penser qu'il peut remédier à la dégradation du milieu naturel est à notre avis un bon signe. C'est un projet rassurant de la sérénité spirituelle qui a toujours permis à l'être humain de faire face aux problèmes existentiels. Ce projet rassure aussi que « l'heuristique de la peur » n'est pas perçue comme un conseil sussurant le désespoir. La restauration de la Nature est surtout, du point de vue de l'éthique environnementale, une démarche qui réhabilite l'humanité. Car, restaurer, réparer ou redresser voudrait dire autrement pour l'homme estomper les effets d'un dommage. Si l'homme consent au dédommagement de la Nature, c'est qu'il a pris conscience de certaines de ses erreurs à l'endroit de cette dernière. Et comme il faut rougir de faire une faute, non pas de la réparer, selon Jean-Jacques Rousseau<sup>452</sup>, le fait de reconnaître que nous avons infligé des blessures à notre milieu naturel est déjà une manière de comprendre que nous possédons les moyens et la volonté d'y remédier. La preuve de ce sentiment de culpabilité se traduit par un ensemble de décisions de politique environnementale incitant par exemple à replanter des arbres pour contrebalancer l'effet de serre.

Sachant que l'homme est le créateur de la technique et qu'il demeure le promoteur de la technoscience, on est tenté de croire que les dégradations que nous avons fait subir au monde naturel ne sont pas irréversibles ; que la Nature peut être restaurée ou « que nos ressources naturelles et autres conditions de

---

<sup>451</sup> <http://www.americanpolicy.org/un/theheidelberg.htm>, mars 2009.

<sup>452</sup> *Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

notre survie peuvent être mises à l'abri au moyen de mesures politiques adéquates de restauration, de régénération et de replanification »<sup>453</sup>. Cependant, la réalité des faits est plutôt telle que si « l'humanité ne s'était pas toujours dit qu'elle était capable de maîtriser un avenir qu'elle construirait elle-même en fonction d'un type d'homme qu'elle aimerait faire advenir, nous ne serions pas là »<sup>454</sup>. Être là c'est être dans la réalité du moment qui nous montre que depuis l'appel de Heidelberg quelque chose a changé. L'alarme sur le climat n'est plus le seul fait des adeptes de la Nature, mais des scientifiques venus du même horizon que ceux qui ont lancé cet appel en 1992. Ce sont les tenants du rationalisme scientifique eux-mêmes qui alertent désormais sur la crise environnementale : « La peur de la catastrophe écologique (...) est fondée (...) mais nous devrions chercher à surmonter notre peur (...). Nous avons besoin pour cela de nouvelles bases de pensée. Il n'est pas si simple de les trouver »<sup>455</sup>.

Voilà que la science qui nous garantissait contre la peur est accusée aujourd'hui d'en être la cause. Dans le projet de restauration de la Nature par la technoscience, le doute et la réticence ne reposent pas sur sa démarche ou son application à expliquer le monde mais uniquement sur les bienfaits de ses acquis. Sachant que tout phénomène de croissance continue, quelle que soit sa forme mathématique, conduit tôt ou tard à la confrontation des limites physiques, nous recevons difficilement la thèse de François Dagognet<sup>456</sup> qui stipule que si un peu de technique engendre des inconvénients, beaucoup de techniques permettent de les combattre. Dans la perspective jonassienne de lutte contre un anthropocentrisme démesuré, l'idée de la restauration de la Nature par la technoscience se fonde sur une surestimation de la place de l'homme dans le milieu naturel. Pour Eric Katz,

« A un niveau élémentaire d'analyse, il est clair que cette conception ne se distingue en rien de celle de la « rationalité

---

<sup>453</sup> Eric Katz, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes », dans *Ethique de l'environnement, Nature, valeur, respect, op. cit.*, p. 351.

<sup>454</sup> D. Lecourt, « Les orphelins du progrès », dans *Au-delà de la crise environnementale. Enquête chez les écolo-sceptiques. Le Monde Magazine n°28*, Supplément au Monde n°20271 du samedi 27 mars 2010, pp. 19-20.

<sup>455</sup> Hans-Peter Dürr, *De la science à l'éthique. Physique moderne et responsabilité scientifique*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 285.

<sup>456</sup> Dans *L'essor technologique et l'idée de progrès* paru chez Armand Colin.

technique » qui a engendré la crise environnementale : les technosciences, dit-on, ne manqueront pas d'identifier, de réparer et d'améliorer les processus naturels. A un niveau plus profond d'analyse, cette conception est l'expression d'une vision du monde anthropocentrique, dans laquelle les intérêts de l'homme ont vocation à modeler et à replanifier une réalité naturelle confortable »<sup>457</sup>.

Toute entreprise humaine en porte la marque, c'est ainsi qu'une Nature restaurée ne peut être qu'un artefact qui laisse entrevoir encore et toujours l'homme à l'œuvre pour satisfaire ses intérêts. Une Nature restaurée ne sera jamais d'égale valeur à l'originale, qu'il s'agisse du point de vue esthétique ou de celui de la biodiversité. L'auteur de la citation qui précède souligne que la compréhension de l'anthropocentrisme est un élément essentiel dans la compréhension du sens des artefacts. Dans la plus part des cas, les phénomènes artificiels, en tant qu'ils relèvent de la création humaine, sont conçus pour être valorisés dans des contextes sociaux et culturels typiquement humains. En revanche, la restauration de la Nature par la technoscience voudrait dire que l'artificiel se substitue aux systèmes et processus naturels. En conséquence, nous soumettons là nos intentions anthropocentriques aux zones qui existent en dehors de la société humaine. Cela n'est autre chose qu'une forme de domination, sachant que la domination sur notre environnement naturel va au-delà de la seule subversion anthropocentrique, elle subvertit à la fois la Nature et l'existence humaine.

Nous disons en dernier ressort qu'il est de bon augure que les humains manifestent la volonté de restaurer la Nature et qu'ils pensent surtout en être capables avec le recours de la technoscience. Car, si celle-ci est remise en cause aujourd'hui ce n'est pas sur ses bases mais sur ses issues. Or, en imprégnant les issues de la technoscience d'une éthique réhabilitée aux contextes des enjeux de la problématique environnementale, on peut croire qu'une solution technologique, mécanique ou scientifique ne manquera pas d'être trouvée. On peut davantage croire que l'ingénierie humaine modifiera les secrets des processus naturels et produira des effets satisfaisants, que les fertilisants augmenteront la production

---

<sup>457</sup> Eric Katz, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes », dans *Ethique de l'environnement, Nature, valeur, respect, op. cit.*, p. 352.

alimentaire, que les pesticides tiendront en respect les insectes porteurs de maladies ou encore que les barrages hydroélectriques aménageront les cours d'eau en source de force motrice, etc. Ce qui importe toutefois, c'est de veiller sur la finalité des bienfaits de la technoscience afin de crédibiliser cette tendance à l'optimisme. François Dagognet dit en ce sens qu'il ne souhaite pas l'entrée ou le retour dans un jardin d'Arcadie ni « une croissance dite zéro », mais qu'il en appelle à l'obligation d'analyser et de corriger les effets, souvent nocifs, des décisions « usinières »<sup>458</sup>.

Pour modeste qu'il soit, le fait de replanter des arbres reste bien une action concrète qui vaut mieux que la simple recommandation de prudence dont on sait qu'on peut toujours et encore user de certaines pratiques tout en se contentant de savoir qu'on ne doit pas abuser. Il est un fait que les racines des arbres replantés vont retenir le sol et protéger les pentes ou éviter les éboulements par exemple. Cela peut paraître insignifiant parce qu'il est plus facile de détruire que de construire, mais toujours est-il que la peine vaut pour l'homme de mettre ses efforts à contribution dans le rétablissement des processus naturels. La restauration de la Nature est considérée comme une option pratique dans le cadre de la politique environnementale. Eric Katz dira ainsi pour conclure que « la restauration de la nature est un compromis ; elle ne devrait pas être une mesure fondamentale de politique environnementale. C'est une politique qui essaie de tirer le meilleur des pires situations »<sup>459</sup>.

La pire des situations actuelles est celle dans laquelle prend paradoxalement racine l'idée de recourir à la technoscience afin de résoudre les problèmes causés par les possibilités offertes par celle-ci. On ne peut plus avoir recours à la technoscience pour restaurer la Nature en considérant uniquement la manière dont elle a pu travailler à remodeler le monde pour libérer l'être humain de la servitude de son espace de vie. La technoscience a favorisé une universalité culturelle grâce à la substitution du savoir-faire empirique par la

---

<sup>458</sup> F. Dagognet, *Nature*, Paris, Vrin, 1990, p. 130.

<sup>459</sup> Eric Katz, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes », dans *Ethique de l'environnement, Nature, valeur, respect, op. cit.*, p. 371.

science des machines et des matériaux. Mais il est capital, par rapport au progrès de l'humanité vers l'organisation rationnelle de son existence, de reconnaître que la planète est en danger, qu'elle comporte des limites infranchissables de la toute puissance humaine.

### **III 3. 3. Interprétations et perspectives critiques : aspects politiques**

#### **3. a) Ecocitoyenneté et gouvernance : controverses entre développement durable et responsabilité écocitoyenne**

Le développement durable, rappelons-le, invite à ne pas compromettre la capacité de développement des générations futures. Mais par-delà ce sens fondamental véhiculé par le rapport Brundtland en 1987, l'idée de durabilité qui y demeure centrale suppose en pratique, la prise en compte des composantes à la fois économiques, politiques, sociales et culturelles dans leur articulation avec les problèmes environnementaux. Le développement durable implique de ce fait un ensemble de principes renouvelés et plus vertueux de gestion environnementale et de changement de paramètres.

Dans la perspective de la gestion économe des ressources naturelles – non renouvelables notamment – et de la répartition équitable des biens du développement, les enjeux du développement durable sont tels qu'une culture de la responsabilité éthique s'avère importante. Le fait est que toutes les composantes qui rentrent dans la dynamique du développement durable peuvent être incompatibles et inconciliables au point d'exiger des choix et des arbitrages équivoques. Cette réalité fait du développement durable une notion apparemment bien plus problématique qu'un véritable modèle de théorie ou d'action. Mais il est incontestable qu'au regard des enjeux qu'il comporte, le développement durable reste une notion qui associe fondamentalement des

valeurs positives. C'est une notion dont le déploiement n'est véritablement pas un processus sans heurt, son histoire retrace une voie très controversée.

Dans le monde de l'entreprise par exemple, la notion de développement durable peut paraître comme le terrain voire le terreau des conflits d'intérêts, car d'un côté il peut rassembler et d'un autre il peut opposer. La gouvernance au sommet, celle du politique et du citoyen, y est envisagée comme la pratique qui consacre une intégration constructive et coopérative pour une gestion viable et équitable de la planète. Dans cette optique, nous examinons le développement durable dans son aspect de politique publique globale – la nouvelle gouvernance – en rapport avec la place de chaque individu, sujet de responsabilité éthique et citoyen agissant pour l'ensemble des transformations des espaces de vie. Il s'agit en d'autres termes des transformations nécessaires aux modalités de l'action publique d'une part, et d'autre part, des mécanismes d'échanges et de coalition entre les individus qui déterminent leurs comportements sur des choix stratégiques par rapport à leur épanouissement personnel. L'hypothèse de la controverse éthique et politique se construit ici dans le sens où l'on se demande si les objectifs du développement durable sont antinomiques ou plutôt complémentaires dans la transformation des méthodes de gestion et des modes de comportement individuel. Mais tentons avant tout de donner un contenu sémantique aux termes écocitoyenneté et gouvernance.

Il faut dire d'emblée qu'au même titre que le « développement durable » ou l'« éthique », les termes « écocitoyenneté » et « gouvernance » semblent être aussi à la mode. Leurs différents contextes d'émergence ne peuvent que nous intéresser. Le mot « écocitoyenneté » est composé de l'assemblage de l'abréviation de « éco » pour écologie et du mot citoyenneté. Le mot « écologie fut prononcé pour la première fois en 1866 par E. Haeckel, pour désigner la science qui étudie les rapports entre les organismes et le milieu où ils vivent »<sup>460</sup>. En s'inspirant du sens étymologique des termes grecs « *oikos* » et « *logos* », comme nous le disions déjà, Haeckel a pensé l'écologie dans une approche épistémologique, comme la

---

<sup>460</sup> *Les 100 mots de l'environnement*, Paris, PUF, 2007, p. 51.

science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large, toutes les conditions d'existence. Depuis cette période, l'usage du mot s'est répandu. Mais ce qui nous importe le plus dans le cadre de cette étude, c'est de pouvoir réaliser à quel point chacun de nous peut prendre conscience du rôle de l'écologie dans notre société.

L'approche sociopolitique parlera d'écologie ou d'écologisme pour désigner les mouvements d'opinion, les associations ou les partis politiques qui s'appuient sur les résultats scientifiques, diversement interprétés, afin de préconiser une protection des milieux naturels ainsi que la diversité des espèces animales et végétales. La plupart de ces mouvements entendent garantir l'avenir de l'humanité, tandis que d'autres visent à placer les fins de la Nature au-dessus des fins de l'activité humaine. Mais l'approche qui cadre avec le point que nous développons se décline en quelque sorte comme une tendance de l'écologie humaine, c'est-à-dire l'étude de l'interdépendance des institutions et du groupement des hommes dans les espaces géographiques où ils vivent.

Nous reconsidérons ce rapport d'interdépendance entre les hommes, l'espace géographique et les institutions pour tenter de comprendre le terme « citoyenneté ». En tant qu'elle indique la qualité de citoyen, la citoyenneté est perçue comme une composante essentielle de l'identité des personnes dans une double dimension : politique et sociologique. Etre citoyen, peut-on dire sommairement, c'est d'abord posséder et exercer un ensemble de droits qui protègent l'existence sur la base d'un épanouissement personnel et qui permettent de participer au processus de décision politique ou d'influencer les choix collectifs. Ces droits sont d'abord civiques, ceux de la personne, à savoir : l'égalité devant la loi, la sûreté, la liberté physique de mouvement, les libertés de pensée, de conscience, d'expression, de choix d'un emploi, le droit à la propriété privée, de signer des contrats... Ce sont également des droits politiques : le droit de vote par exemple ou celui de postuler à des emplois publics et à des fonctions électives sans discrimination aucune. Mais ce sont aussi des droits sociaux : droits à la protection de l'enfance, à l'éducation, aux loisirs, droits du travailleur et droits des syndicaux, etc.

Dans *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*<sup>461</sup>, Dominique Schnapper dira ainsi que la citoyenneté a d'abord un sens juridique, en ce sens que le citoyen dispose de droits civils et politiques, jouit des libertés individuelles. Mais en revanche, celui-ci a l'obligation de respecter les lois, de participer aux dépenses collectives en fonction de ses ressources et de défendre la société dont il est membre, si elle se trouve menacée. La citoyenneté constitue de ce point de vue, la source du lien social, dans le sens où, vivre ensemble c'est être citoyen de la même organisation politique. La Cité grecque, semble-t-il, avait employé le terme citoyen pour désigner les membres libres et égaux, composant la société quelque soit leur différence d'origine, de rang ou de fonction. Leur objectif était de créer des conditions de similitude pour fonder l'unité de la Cité, car, seuls des semblables peuvent se trouver mutuellement unis dans une même communauté. Le lien d'homme avec l'homme, dans le cadre de la Cité grecque, va prendre la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. La conception moderne de la citoyenneté, qui instruit l'écocitoyenneté, se démarque sans doute de celle de la Grèce Antique.

Dans la Grèce Antique en effet, les citoyens athéniens étaient définis par leur naissance et leur appartenance ethnique. Déterminé par un rassemblement de clans ou de divisions politiques, le citoyen athénien était un fils, un petits fils ou un arrière-petit-fils de citoyens athéniens : les étrangers ou métèques, les esclaves et les femmes en étaient exclus. La société politique avait du mal à se défaire de cette conception ethnique parce que la politique était à la fois concrète et directe. L'activité politique fut ainsi limitée à une catégorie de membres de la Cité.

Le citoyen moderne, lui, n'est plus défini comme membre de la *polis* grecque, ni comme le citoyen romain<sup>462</sup>. La modernité a introduit une rupture

---

<sup>461</sup> Dominique Schnapper, *Qu'est-ce-que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard, 2000.

<sup>462</sup> Les citoyens appartenaient soit à la classe riche des *Honestiores* (ordre sénatorial et ordre équestre), soit à la classe pauvre des *Humiliores*. Sous la pression des circonstances, Rome a su, à l'inverse de la Grèce, distribuer

dans la conception et la pratique antiques de la politique. La légitimité politique n'est plus tant l'unité de la Cité que la protection de l'individu et de sa sphère privée à l'égard des interférences d'autrui, de la société, du politique et même des incertitudes de l'existence. Les pratiques de la citoyenneté peuvent prendre aujourd'hui des formes concrètes différentes dans les différents pays démocratiques. La citoyenneté n'est plus pensée comme une essence donnée une fois pour toute, mais plutôt comme une disposition qui s'inscrit dans le processus de l'histoire. Elle est intimement liée à la démocratie et à la République. Etre citoyen, c'est être reconnu comme un membre actif d'une communauté. Et la communauté s'est à la fois globalisée tout en restant localisée. On est citoyen du monde et aussi de son groupe et de sa communauté.

En fin de compte, le citoyen peut couramment se définir aujourd'hui comme une personne relevant de l'autorité et de la protection d'un Etat, ou au niveau supranational notamment en rapport avec les organisations internationales comme l'ONU, qui jouit de droits civiques et doit accomplir des devoirs. C'est dans cette approche qu'on parviendra à décliner le contenu sémantique du terme écocitoyenneté, issu de l'assemblage de « éco » pour écologie et du mot citoyen comme nous le disions précédemment. L'écocitoyenneté relie le concept de « milieu », souvent considéré du point de vue biologique, à celui plus politique de citoyenneté. Elle qualifie ainsi le fait de jouir de nos droits de « terrien », et aussi et surtout de prendre acte de nos devoirs à accomplir envers notre milieu naturel dans toute sa biodiversité.

L'écocitoyen ou le citoyen écologique a donc conscience d'appartenir à un territoire – terre, région, pays ou continent, selon l'échelle –, qui garantit son existence tout en impliquant pour lui des droits et des devoirs par rapport à l'environnement. Autrement dit, l'écocitoyenneté consiste en un engagement des citoyens par rapport au rôle qu'ils doivent jouer dans la gestion durable des ressources et dans l'amélioration de leur cadre de vie. Chaque citoyen doit

---

d'abord chichement, puis libéralement le droit de cité, c'est-à-dire la reconnaissance de la citoyenneté, pour son extension. Ce fut un puissant vecteur d'attraction qui a permis à Rome de devenir la capitale de tout un monde.

assurer un développement d'un avenir durable par ses actions quotidiennes et chercher à communiquer cette manière de vivre, ou en défendre l'idée auprès des autorités compétentes. Chaque citoyen est investi d'une nouvelle responsabilité au quotidien dans ses comportements pour contribuer de cette façon à l'action commune. Les citoyens mobilisés dans les groupes d'organisation de la société civile, ont le pouvoir de mettre en œuvre des éco-gestes ou de rappeler à l'ordre les gouvernements quand ceux-ci ne se saisissent pas assez vite d'un problème important dans la mise en œuvre d'une option vitale.

A l'échelle de la planète, la prise de conscience des problèmes environnementaux stimule et contribue à la mise en œuvre des politiques de protection. Mais les limites techniques de celles-ci ont montré le nécessaire développement de l'éducation à l'écocitoyenneté. Ce développement vise essentiellement l'adoption, dans toute démarche de vie, des pratiques respectant la Nature et reflétant des responsabilités tant individuelles que collectives pour divers acteurs. L'éducation relative au respect de l'environnement n'est pas une forme d'éducation parmi une pluralité d'autres qui se juxtaposent ; elle n'est pas un outil de résolution ou de gestion de problèmes tels qu'ils se posent diversement au sujet de l'environnement aujourd'hui. C'est plutôt une éducation qui vise à induire les dynamiques sociales, d'abord à l'échelle des communautés puis à celle de réseaux de solidarité élargis.

Cette éducation reste une dimension essentielle dans l'observation des valeurs pour ce qui concerne la relation au milieu de vie, et elle se fonde sur l'idée que la Terre est un bien commun dont nous devons prendre soin. Car, comme l'observe François Mauriac : « Il ne sert à rien à l'homme de gagner la Lune s'il vient à perdre la Terre »<sup>463</sup>. Il importe que tous les humains restent solidaires entre eux et soucieux de préserver la Terre et tout ce qu'elle contient. Il faut faire comprendre à tout le monde que chaque individu influe sur le milieu naturel et que des informations à transmettre et à recevoir dans des localités déterminées,

---

<sup>463</sup> F. Mauriac, dans *10 minutes pour la planète. Plus de 300 écogestes au quotidien*, Paris, Flammarion, 2008, p. 214.

constituent autant des bases de dialogues que de ressources pour la définition de ce qui doit être fait en priorité. Cependant, compte tenu du fait qu'il faut du temps pour que les mentalités des gens s'adaptent aux nouvelles pratiques, l'efficacité de l'éducation à l'écocitoyenneté et à la formation aux éco-gestes se rattache en général à l'instruction au concept de citoyen du monde qui peut se rapporter à son tour à la notion de gouvernance.

Conçue sur le principe d'organisation du pouvoir au sein des entreprises, consistant à viser un juste équilibre entre les instances de direction, les instances de contrôle et les actionnaires, la gouvernance peut être considérée d'une manière générale comme un processus continu de coopération et d'accommodement pour des intérêts divers et conflictuels. Elle caractérise un modèle politique capable de répondre aux limites des formes habituelles de régulation, notamment par le partage des pouvoirs entre Etat, société civile et force économique. De ce point de vue, la gouvernance défend l'idée selon laquelle la gestion des problèmes de plus en plus complexes doit reposer sur des processus d'interaction, de participation et de négociation entre des acteurs multiples. Etymologiquement, le mot gouvernance renvoie à l'idée de « pilotage », explique Bernard L. Balthazard. Il estime que le concept de gouvernance peut parfaitement se rattacher à la sociologie des organisations. La gouvernance, ajoute-t-il, pose la question essentielle du pilotage de l'action collective dans un environnement incertain, associant de multiples acteurs dont les intérêts et les logiques divergent :

« La gouvernance est apparue pour rendre compte des transformations des formes de l'action publique. – Elle désigne - « les nouvelles formes interactives de groupement dans lesquels les acteurs privés, les différentes organisations publiques, les groupes ou communautés de citoyens, ou d'autres types d'acteurs, prennent part à la formulation de la politique » »<sup>464</sup>.

En tant que processus de décision collectif, la gouvernance n'impose donc pas systématiquement une situation d'autorité. La principale explication en est que la complexité et l'incertitude caractérisent les systèmes de gestion, puisque ceux-ci comportent différents enjeux souvent liés entre eux. Aucun des acteurs ne dispose de toutes les informations et de toute l'autorité pour mener à bien une

---

<sup>464</sup> B L. Balthazard, *Le développement durable face à la puissance publique*, op. cit., pp. 249-250.

stratégie d'ensemble inscrite sur le long terme. Cette stratégie ne peut donc émerger d'une façon efficace que d'une coopération entre les institutions et les différentes parties intéressées, chaque partie ayant la latitude d'exercer pleinement ses responsabilités et ses compétences. La définition proposée par Banasco Arnaldo et Le Gales Patrick sur la notion de gouvernance semble à cet effet éloquente : « -C'est- un processus de coordination d'acteurs, de groupes sociaux, d'institutions, pour atteindre des buts propres discutés et définis collectivement dans des environnements fragmentés et incertains »<sup>465</sup>.

La gestion des questions environnementales, sous l'angle du développement durable, est fortement porteuse des problèmes d'ordre éthique à cause de l'inégalité de force entre pouvoir politique et volonté civile en rapport avec les différences de situations locales, régionales et continentales. La gouvernance vise à remédier au manque de droits des individus d'une structure donnée en statuant sur les devoirs des dirigeants. C'est une démarche soucieuse d'inclure la dimension éthique dans une action d'intérêt commun. Elle offre une nouvelle grille d'interprétation des relations entre les Etats et entre les Institutions et les citoyens. Dans le contexte de la crise environnementale, les notions d'écocitoyenneté et de gouvernance aident à concevoir l'idée d'un monde commun au nom d'une problématique commune. Mais repenser une souveraineté élargie pour donner une nouvelle envergure aux politiques environnementales, c'est encore rentrer dans les controverses éthiques et politiques qui se rapportent aux modalités pratiques de toute extension des théories contractualistes au-delà des frontières locales, régionales et nationales.

On relève en outre que la recherche des modalités pratiques adaptées aux différents contextes de l'environnement naturel, n'est pas assez dynamique ou que l'intégration des connaissances au processus de décision, concerne plus les connaissances climatologiques ou biologiques par exemple, et non pas les rapports entre différents milieux socioculturels. L'universalisation des

---

<sup>465</sup> *Les villes européennes comme société et comme acteurs*, Villes en Europe, La Découverte, 1997, p. 38, cité par Bernard L. Balthazard, *Le développement durable face à la puissance publique*, op. cit. pp. 250-251.

procédures est difficilement applicable dans la mesure où les modes d'organisation politique, les capacités de mobilisation des ressources et même la façon de se représenter le monde diffèrent d'un pays à un autre, voire d'une région à une autre. De ce point de vue, les recommandations du développement durable trahissent leur plus grande fragilité et sensibilité politiques avant même toute tentative de mise en œuvre. Nous postulons bien évidemment qu'un développement qui se veut durable ne peut se construire qu'avec une politique d'ensemble, reflétant la volonté de mettre en commun diverses stratégies.

La culture, considérée pour un peuple à la fois comme un besoin et un droit fondamental, apparaît dans cette optique comme un quatrième pilier du développement durable. Or, les politiques de démocratisation culturelle font l'objet de vives controverses. Certains sceptiques pensent qu'elles relèvent de l'utopie. Mais au regard de ce que la culture suscite comme adhésion et ce qu'elle implique comme transformation de l'homme, en rapport avec son milieu environnant :

« Une politique culturelle ne peut pas comporter une part de rêve. Car les politiques culturelles ne peuvent pas être tout à fait similaires aux autres politiques, elles touchent à quelque chose qui a une dimension qui dépasse les seules prestations matérielles, la culture parle au cœur et à l'esprit de l'homme. Mais elle doit tenir compte des réalités »<sup>466</sup>.

La controverse n'est pas des moindres à ce niveau, lorsqu'on sait que le projet du développement durable se décline aussi bien à l'échelle d'un village qu'à celle de la planète. Et que le déploiement de celui-ci n'a d'effets positifs que si le citoyen se sent responsable des progrès à accomplir et œuvre activement dans ce sens, en préservant ses racines culturelles sans manquer d'y intégrer des évolutions qui lui sont favorables. Entre l'environnement, l'économie, la société, le culturel et l'éthique, on est en droit de dire que le développement durable compose son mouvement d'intégration dans un univers hétérodoxe. Les enjeux qui orientent les choix méthodologiques dans ce domaine sont assez divergents et ne peuvent prendre en compte la manière dont chaque pays a décliné

---

<sup>466</sup> Jean- Marie Pontier, « La politique culturelle et l'utopie », dans *L'homme, ses territoires, ses cultures*, Paris, L. G. D.J., 2006. p. 291.

antérieurement ses politiques nationales et régionales. Aussi peut-on craindre que le passage à l'action ne se solde que par une légèreté des effets. L'inefficacité peut être due au fait même de l'élargissement du cercle de décisions, car, la perception de la décision ne renvoie pas à un mode déterminé de fonctionnement du pouvoir.

Par conséquent, on ne peut pas faire comme si l'appui sur des savoirs et leur intégration dans la prise de décision avait le même impact dans toutes les circonstances et dans toutes les sociétés, quel que soit leur niveau de développement. Nous relevons ainsi le fait que le caractère planétaire des enjeux fait ressortir l'éclatement des instances de décisions politiques. Les gouvernements sont divers, et parfois opposés dans leurs approches. A l'intérieur même de chaque pays, les groupes d'intérêts ou de pression font valoir leurs propres interprétations et propositions, et se soupçonnent les uns les autres d'arrière-pensée nuisible au bien commun. Il est certes évident que toute œuvre humaine comporte un risque. Mais il faut que tout risque soit accompagné d'une volonté politique d'action. L'acte de la décision à prendre n'est pas sans comporter un coût. Il peut mettre au jour les limites de l'Etat en tant que garant de la gestion des risques, mais aussi les limites de la science en tant que garante de la légitimité des mesures prises. Il y a intérêt à ne pas perdre de vue le fait que la science se déploie par une suite de procédures visant un accord entre un ensemble d'observateurs. Et lorsque le consensus apparaît, les hypothèses les plus plausibles sont mises en avant. Nous soulignons ainsi l'intérêt du principe de précaution du point de vue de la responsabilité éthique du milieu naturel. Car lorsque la possibilité s'ouvre sur d'éventuelles conséquences irréparables, l'impact des hypothèses les moins plausibles devient tel qu'on ne devrait même pas entreprendre de les émettre.

### **3. b) Démocratie participative ou interactivité entre l'homme et son territoire**

Les solutions politiques concernant la gestion des problèmes environnementaux par les comportements humains, ne peuvent être davantage envisagées que dans un système où les premiers concernés se sentent très impliqués dans la prise des décisions qu'ils sont tenus d'appliquer. L'homme fait partie intégrante de la biosphère et interagit avec elle. Il ne peut trouver de solutions viables aux problèmes déterminant son existence en mettant à mal les écosystèmes dont il fait partie. Dans la constance de l'éthique environnementale inspirée par H. Jonas, soulignons-le avec insistance, il ne s'agit pas d'accorder plus d'importance à la Nature qu'à l'homme, ni même l'inverse, mais de ne pas concevoir une gestion dissociée entre les deux. L'environnement naturel est plutôt perçu comme un concept bio-culturel. De ce point de vue, l'association des citoyens au processus de prise de décision reste une mesure dont les principes et les dispositifs éthiques sont à promouvoir sur la base d'une interprétation réflexive en constante adaptation avec la réalité à déchiffrer et à re-crée.

Une telle approche donne un contenu beaucoup plus pratique à la responsabilité éthique dans le cadre du développement durable. Restons un tant soit peu sur l'exemple de la perception éthique au niveau des cadres de vie constitués par les centres urbains. Le rapport à la Nature s'y recompose à travers des interactions multiples, et les impacts de la moindre dégradation environnementale peuvent facilement se traduire en un malaise ressenti dans la proximité quotidienne de notre existence. Les centres urbains constituent de ce fait les lieux importants pour la fondation des valeurs communautaires. On y relève en permanence un souci manifeste des conditions environnementales de vie pour le bien-être des citoyens – protection contre les bruits sonores, assainissement des espaces, indication sur la qualité de l'air, etc. –. Ce bien-être

fait reposer la qualité du milieu naturel sur la qualité des personnes par leurs comportements culturels, leur sens des devoirs et leur dévouement au travail.

Avec la pratique professionnelle de l'écocitoyenneté, l'analyse des interrelations entre les différents composants urbains et humains indique la nécessité de constituer l'éthique comme valeur fondamentale à partager pour la promotion de l'art urbain. L'art urbain est ici envisagé au-delà de la seule finalité bienfaisante du mobilier urbain ou du seul aspect esthétique de la rue. Pour Henry Laborit<sup>467</sup>, l'urbanisme rappelle que la ville est une production humaine et représente le produit d'un groupe social, que la finalité d'un groupe humain n'est pas de construire une ville, mais de vivre et de maintenir sa structure. La ville est donc un moyen de réaliser cette finalité, elle ne peut constituer cette finalité elle-même. Pour cet auteur, la ville est une production de la vie, un outil, un moyen utilisé par un organisme social pour contrôler et maintenir sa structure.

Cela implique que certains professionnels des cadres de vie – architectes, ingénieurs, paysagistes, urbanistes, géographes... –, au-delà du seul respect des lois en pays démocratique, se montrent soucieux des conséquences de leurs actes par rapport au respect de la personne humaine dans son environnement. L'intérêt d'une telle attitude est de mettre en relief les interconnexions qui permettent de pouvoir gouverner la dynamique de l'écosystème urbain. L'urbanisme comme science et technique de la construction et de l'aménagement des agglomérations, villes et villages participe aux dispositifs de gouvernance. Car, on ne peut gouverner que ce que l'on connaît. L'urbanisme fournit un cadre général dans lequel s'inscrivent tous les projets, en termes de connaissance, de stratégie et de règles de constructions communes. Pour ce faire, il s'appuie sur un corpus de règles et sur des principes structurants comme celui de la cohérence et de la progressivité.

---

<sup>467</sup> Henry Laborit, *L'homme et la ville*, Nouvelle bibliothèque scientifique dirigée par Fernand Braudel, Paris, Flammarion, 1971.

La cohérence pour les urbanistes consiste à préserver autant que possible la marge de manœuvre et les responsabilités locales, afin de définir un cadre de référence commun pour lequel les évolutions s'inscrivent de façon harmonieuse et efficace. L'urbanisation reste en cela une démarche de transformation du système des cadres de vie qui se doit d'être faite étape par étape. Il faut dire en somme que pour une interactivité dynamique entre l'homme et son territoire, en milieu urbain notamment, les professionnels du cadre de vie devraient en priorité prendre en compte la valeur humaine. Il serait intéressant que les règles interprofessionnelles soient établies entre les différents professionnels eux-mêmes et entre ces derniers et les habitants ainsi que d'autres usagers de la ville, afin d'asseoir les orientations éthiques que nécessite de plus en plus l'art public en tant qu'expression sociale. Car, si la conscience professionnelle caractérise chaque professionnel dans l'exercice de son métier, le souci de la personne et du bien commun caractérise l'éthique professionnelle.

Après cet aspect quelque peu technique de l'analyse de l'interactivité entre l'homme et son territoire, nous poursuivons en mettant en avant cette fois-ci un aspect plus politique : la démocratie participative. Nous disions plus haut que l'émergence et la présence marquée aujourd'hui du terme gouvernance dans les sphères politiques correspondent à une nouvelle préoccupation de l'exercice du pouvoir dans la société. Dans l'intérêt fondamental d'introduire et de promouvoir la participation de la société civile dans les affaires collectives, la gouvernance se fonde sur un ensemble de règles morales communes. Elle ne se limite pas à dire ce que doit faire l'Etat d'un pays démocratique, mais elle traite aussi de l'éthique du gouvernement. Le rôle assigné aux gouvernements n'est pas toujours accommodant dans un univers non stabilisé. La prise de décisions par ceux qui incarnent le pouvoir politique devient de plus en plus difficile. Car, à la complexité des sociétés s'ajoutent naturellement le problème de la crise environnementale et l'incertitude qu'elle fait de plus en plus peser sur l'avenir. Il est très inconfortable de prévoir les conséquences d'une action et de pouvoir anticiper sur les évolutions futures.

Face à cela, nous devons pourtant parvenir à garder un certain cap en dépit du fait que le contexte soit mouvant. Cela nécessite de fortes capacités d'adaptation à des modes de régulation plus significatives en actes. C'est pourquoi nous nous intéressons aux conditions de mise en œuvre effective d'une démocratie participative à l'échelle locale. En effet, dans certaines localités, les populations ont pris conscience des limites possibles des institutions politiques ou de l'indifférence de certaines personnalités politiques. B. L. Balthazard<sup>468</sup> souligne à ce sujet que les discours politiques apparaissaient peu convaincants et les politiques publiques étaient qualifiées d'inopérantes face aux grands problèmes contemporains. Les citoyens se sentant peu écoutés et guère associés aux décisions qui les concernent, ont accusé le pouvoir politique d'être déconnecté de la société civile. Il était temps de se réinterroger sur le lien de la politique et de la citoyenneté au sein de la société civile.

Autrement dit, pour les citoyens, les repères paraissaient bouleversés. L'inquiétude était manifeste par rapport à un passé perdu et à un avenir inconnu, lorsque l'intérêt de réinstaurer une démocratie participative de proximité s'est avéré capital. Dans certains pays comme la France, les autorités locales ont réalisé depuis fort longtemps qu'il était difficile de gouverner sans prendre en compte les demandes sociales qui se font régulièrement jour dans les espaces de vie. Les mouvements sociaux et d'autres formes d'associations apolitiques ont été ainsi valorisés comme des alternatives aux dérives probables du pouvoir de l'Etat. Dans la perspective des solutions envisageables pour gérer, par le comportement des hommes, les problèmes de l'environnement naturel, la démocratie participative demande à aller bien au-delà de la simple information et consultation des populations. Elle consiste à parvenir à l'établissement d'une véritable relation de partenariat, qui rapproche sans détour le citoyen de la décision qui concerne sa propre vie. Cette adhésion des citoyens aux décisions qui les concernent est capitale. Même s'il reste que, dans la pratique, le citoyen va toujours finir par se faire représenter puisqu'il s'exprime en général par regroupement d'individus au sein de structures associatives par exemple. La

---

<sup>468</sup> *Le développement durable face à la puissance publique, op. cit.* pp. 130-131.

défense des intérêts peut certes être organisée, toujours est-il que ce type de représentation légale peut être galvaudé et ne reste pas à l'abri des mêmes reproches qu'on adresse à la méthode traditionnelle de représentation.

En effet, tous ceux qui participent par leur présence à la défense d'une cause commune, ne sont souvent pas tous habilités à se faire entendre par leur propre voix. Du coup, ce sont les mêmes personnes qui prennent l'habitude de se faire entendre. Avec l'habitude ils sont tentés à mieux le faire au point d'avoir du mal à ne plus faire valoir leurs propres intérêts. Cela fait partie des écueils qui alimentent les controverses des principes d'un développement qui se veut durable tout en étant en phase avec les principes de la bonne gouvernance. De ce fait, la participation directe des citoyens à l'élaboration des politiques publiques ou à l'établissement des procédures de prises de position unanime, par le biais des échanges et des discussions, doit être imprégnée du sens de la responsabilité éthique.

En somme, si les problèmes environnementaux sont d'ordre général – comme le réchauffement climatique, la gestion des ressources en eau, etc. –, l'efficacité des solutions envisageables se mesure mieux par localité, par région, par pays ou par continent. La somme des actions localement menées ne peut que modifier la donne planétaire. A travers les notions de gouvernance et de démocratie participative, nous estimons que la mise en place de nouveaux modes de gestion des problèmes relatifs à l'environnement naturel, suppose l'intégration de nouvelles procédures. Le développement de nouveaux savoir-faire est induit par l'implication des premiers concernés, c'est-à-dire les personnes qui sont déjà au fait même de la crise environnementale. La responsabilité éthique emprunte ici son sens à la logique de la bonne gouvernance dans la mesure où celle-ci permet d'aller au-delà des problèmes de coordination et d'efficacité. Elle intègre les dimensions politique, sociale et culturelle, en expérimentant diverses formes de médiation pour l'élaboration de projets communs. Les enjeux de la préservation du milieu naturel étant indissociables entre l'individuel et le

collectif, la confrontation des différents intérêts peut tout aussi s'inspirer des principes et règles de l'éthique de la discussion et de la délibération.

## Conclusion de la troisième partie

Pour conclure cette troisième partie, répétons que la protection de l'environnement naturel s'est imposée en début de siècle comme une préoccupation majeure à l'échelle de la planète. La Terre surexploitée, ou plutôt mal exploitée, constitue en effet le principal enjeu de la recherche des conditions d'un nouvel équilibre entre les individus et leur milieu naturel. Nous avons tenté de cerner le sens de la pratique écocitoyenne, en relevant que la responsabilité éthique participe à une citoyenneté écologique devenue indispensable pour un développement humain durable. Ce dernier impose que chacun adopte les bonnes pratiques dans son cadre de vie. Chacun de nous est appelé à s'assumer désormais comme citoyen écologique du monde pour faire face à l'urgence des problèmes à l'échelle de notre planète. C'est tout un monde nouveau qui se détermine, il convient d'y réorganiser la vie, d'où l'adhésion à la notion de gouvernance.

Par ailleurs, le développement durable a été examiné comme une question de société. L'enjeu étant de veiller à ne pas naturaliser le social et l'économique, ni figer la Nature en cherchant à trop la défendre. Le sens de la responsabilité éthique chez les chercheurs, les concepteurs de lois et les décideurs politiques est ainsi constamment mis en jeu. Nous concevons que l'humanité civilisée et morale, l'humanité ouverte et accueillante, l'humanité en laquelle nous voulons nous reconnaître est d'une extrême fragilité. Par conséquent, il faut qu'une vue lucide sur la « nature humaine » soit aussi aperçue dans les risques et les dangers qu'elle côtoie. Il faut surtout que soit perçue la difficulté quant à rétablir une vision humaine positive, dès lors qu'une folie aliéante s'est imposée. Si la liberté consiste à opposer nos finalités humaines au monde des causes et au mouvement des choses, ou à leur évolution spontanée, il ne s'agit en aucun cas de projets arbitraires. Une liberté absolue et purement individuelle n'a pas de sens, mais il

faut au contraire une construction collective qui implique qu'on sache tirer les leçons de l'histoire tout en continuant le projet de civilisation et d'autonomie des générations qui nous ont précédés.



## Conclusion générale

Parvenu au terme de notre recherche, il convient de rappeler qu'il s'agissait, dans le cadre de la crise environnementale, de réfléchir essentiellement au rapport entre « l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique », à partir des thèses fondamentales soutenues par H. Jonas. A l'origine de ce travail, nous espérions que cet exercice philosophique nous imprègnerait de ses vertus propres, dont la première fut l'étonnement grâce à un regard neuf qui découvre dans le champ du quotidien, souvent le plus banal, la pertinence d'un questionnement mettant au fait de l'expérimentation, l'acte, non pas de savoir, mais de penser. La considération accordée à un sentiment vulgaire – comme celui de la peur – ou à une notion courante – comme celle de la responsabilité – ou plutôt la transfiguration d'une réalité banale en un sujet de réflexion méthodologique, est l'effectivité d'un tel acte de penser en tant qu'expression caractéristique de la philosophie, consistant à découvrir d'un regard renouvelé, une réalité dont l'habitude nous voile bien souvent la richesse.

Autrement dit, en articulant notre thème de recherche sur la recomposition des notions : « *heuristique de la peur* », « *responsabilité éthique* », « *Nature ou milieu naturel* », nous entreprenions d'explorer, du point de vue de l'éthique environnementale, les implications du phénomène technoscientifique suivant les analyses fondamentales de H. Jonas, 27 ans après la mort de ce philosophe. Au fondement de toute la problématique, apparaît l'idée selon laquelle la technoscience confère à l'homme un énorme pouvoir pour lequel une nouvelle forme de responsabilité, éthique notamment, est désormais tenue d'être exercée. Tout exercice philosophique nous commande de penser par nous-mêmes selon l'exhortation de Kant. Mais il reste tout aussi fondamental d'admettre qu'une réflexion philosophique bien menée suppose par-dessus tout une modestie déjà philosophique de style socratique : je sais une chose, c'est que je ne sais rien.

De ce point de vue, la réflexion philosophique commande aussi d'admettre qu'une tradition de plusieurs siècles de débats et de questionnements ne peut que nous aider à formuler nos propres questions et s'ouvrir, le cas échéant, à d'autres perspectives. Car, comme disait Saint Bernard de Chartres :

« Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque »<sup>469</sup>.

« Penser par soi-même » ne signifie donc en rien « penser seul ». Nous nous sommes consacré à la lecture des textes de H. Jonas dans le but de reformuler quelques-unes de ses interrogations et de se réapproprier certains de ses points de vue. Dans la perspective d'une éthique de la responsabilité, nous nous sommes demandé, à la suite du philosophe, dans quelle mesure l'être humain peut parvenir à une réelle prise de conscience des risques qu'il encourt par son agir délibérément imprudent à l'égard de la Nature.

Dans la constance de notre interrogation, nous nous sommes livré à une analyse interprétative et critique afin de comprendre que l'homme, être de raison, bénéficiait dans le monde d'une position spécifique et sans partage, ce qui présuppose qu'il avait l'autorisation de soumettre et de domestiquer par tous les moyens la Nature. Nous avons surtout compris que cette position spécifique était le péché originel de la modernité. D'un regard renouvelé, le pouvoir de l'homme oriente son destin et tend à le faire coïncider, avec la progression technologique, avec le destin de la Terre en général. Ce pouvoir se répand à travers tout le domaine de la vie en tant que force finale causale. Notre action n'a de sens aujourd'hui que s'il change le cours des choses.

A la lumière des textes de H. Jonas, l'homme reste cet être vivant chez qui le devoir se dégage du vouloir en tant qu'auto-contrôle de son pouvoir, ce pouvoir qui agit consciemment et d'abord par référence à son propre être. A. Guigot dit à

---

<sup>469</sup> Célèbre texte de Bernard de Chartres (humaniste et philosophe du XIII<sup>e</sup> siècle), repris dans *Des Nains sur des épaules de géants* de Pierre Riché et Jacques Verger, Paris, Tallandier, 2006.

ce propos que la responsabilité se vit originellement pour soi comme une exigence de sens<sup>470</sup>. Et pour qu'une responsabilité ait un sens, il faut que l'exigence qui la suscite soit coextensive à la vie dans son dynamisme le plus naïf : c'est là que se manifeste le devoir-être-au-monde. Aussi faut-il dire en dernier ressort que la vérité ne nous précède pas, elle dépend fondamentalement de nous. La vérité sur le devenir de l'humanité et de son milieu naturel dépend de notre responsabilité parce que la seule existence des capacités de l'homme le rend responsable de fait.

Cet aspect ontologique de la responsabilité s'inscrit dans un principe qui fait de l'homme le gérant de toutes les fins en soi qui tombent d'une manière ou d'une autre sous son pouvoir. L'heuristique de la peur se rapporte à cette responsabilité ontologiquement fondée, c'est-à-dire cette responsabilité comme principe, en tant qu'elle se constitue elle-même comme savoir des principes à perspectives éthiques. Etant donné qu'en l'homme, le principe de la finalité, du dessein, tend à rejoindre son point culminant et que ce point est aussi celui qui, au sein du milieu naturel, inscrit la menace de sa propre existence, l'homme est pour lui-même le premier objet du devoir. A cet effet, avec la liberté dont il jouit pour se donner des fins et avec son savoir pour les exécuter, l'homme retrouve avec l'heuristique de la peur la pertinence de l'indication du principe de l'existence humaine qui établit que le niveau à atteindre dans la réalisation des fins ne doit pas être compromis par son mode d'application. Autrement dit, les différentes entreprises de l'homme n'ont pas à lui coûter au final sa propre condition d'existence.

Pour cela, l'heuristique de la peur incite à développer un discernement réaliste et un souci collectif de la part des personnes qui veulent comprendre que la propre puissance de l'homme l'a rendu plus libre et que cette liberté comporte plus que jamais des obligations. L'heuristique de la peur peut constituer cette lueur qui, tel un avertissement, éclaire l'homme dans sa liberté à travers son caractère raisonnable. Toutefois, H. Jonas avait déclaré en concluant son propos

---

<sup>470</sup> *Le sens de la responsabilité, op. cit.* p. 193.

dans *Une éthique pour la nature*, qu'il n'existe aucune panacée à la maladie dont nous souffrons. Car le syndrome technologique est beaucoup trop complexe. L'aventure de la technoscience est appelée à se poursuivre dans la mesure où tout correctif relevant du domaine suppose encore plus de technoscience et de nouveaux risques qui lui sont propres : « En combattant l'effet, nous renforçons la cause »<sup>471</sup>. Toutefois, demeurer conscient du fait que nous devons vivre dans l'ombre d'une calamité menaçante, voilà en quoi consiste paradoxalement la lueur d'espoir qui permet à la voix de la responsabilité de se faire entendre.

On aura donc compris au terme de nos investigations que cette voix de la responsabilité impose la vigilance. Car, entre préjugés et humeurs, entre humanistes et technicistes, ce qui importe au cœur de la recherche des solutions contre les méfaits de la technoscience sur l'environnement naturel, c'est de pouvoir obtenir plus de clarté dans la pensée et l'action. Il reste à cet effet indispensable de veiller à la distinction entre description et prescription, entre le domaine des réalités à assumer et celui des exigences éthiques à observer. S'il est par exemple du ressort du scientifique d'affirmer que l'existence du thon rouge est menacée dans l'océan parce qu'il n'en reste plus que tant de tonnes, il n'est pas de sa compétence de traiter cette donnée au sens politique. Cette donnée est l'affaire des décideurs politiques, et l'action de résistance incombe à l'écologiste. L'éthicien, pour ce qui le concerne, interfère pour qu'entre déchirures, menaces et appels, l'homme ne perde pas le cap d'un humanisme préventif, mais s'ouvre aux possibilités non régressives. Il ne faut pas que les prescriptions éthiques, bien que légitimes et nécessaires, compriment les horizons de la pensée libre et questionnante.

A travers « l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel », nous préconisons un humanisme de précaution qui non seulement préserve l'humain de « l'inhumain »<sup>472</sup>, mais transcende la dimension d'humanité

---

<sup>471</sup> H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, op. cit., p. 105.

<sup>472</sup> « L'inhumain ne se concerne que l'espèce humaine. Seuls des êtres humains peuvent être inhumains ou confrontés à l'inhumain. Les existences minérales, végétale, animale, elles, se seront jamais que dans le « non-humain ». Et c'est (...) parce que la science est l'une des

en une audacieuse ouverture au possible, possible non régressif redisons-nous. Il s'agit pour l'être humain de se conformer au moyen d'une « heuristique du risque » à un comportement lucide préconisant un *management* cohérent entre la réalisation de ses objectifs et ce qui le constitue ontologiquement et physiquement. Les humains se doivent de combattre le technicisme tout en évitant de se limiter à un moralisme régressif. C'est une gageure telle que le rapport entre l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique consiste à porter au cœur de la grandeur humaine, c'est-à-dire sa raison et ses affects, la signification de toute la fragilité même de son existence.

La Terre n'a pas raisonnablement besoin de nous, mais c'est nous qui avons besoin d'elle. Nous avons intérêt à ne pas perdre de vue que sa préservation reste la condition de notre survie. Aussi devons-nous combattre sa dégradation, non pas seulement à l'analyse de ses symptômes, mais dans une cause profonde issue de la vision que l'homme s'est fait du monde jusque là. Une vision construite sur l'idéologie du productivisme et du développement technologique sans fin. L'avidité de l'homme s'est constituée selon cette optique en traits différenciés selon les peuples et les nations, qui ont feint d'ignorer que les objets éphémères et les gadgets ne répondent que très partiellement aux besoins de l'homme. L'analyse éthique des besoins et potentialités fondamentales de l'homme laisse tout de même apercevoir que le plus précieux n'est pas de l'ordre des biens économiques. La santé, l'amour ou la beauté ne s'achètent pas, de même que le coucher de soleil : la Nature ne s'achète pas.

L'approche éthique postule un changement de mode de vie comme une nécessité impliquant un changement de mentalité et déterminant des choix de consommation, d'épargne et d'investissement qui respectent la dignité et la pérennité de l'existence humaine sur Terre. Il apparaît en réalité que nous ne pouvons nous investir dans une interprétation réflexive comme celle-ci, sans nous

---

caractéristiques de l'espèce humaine que la question se pose aujourd'hui du caractère humain ou inhumain de ses productions» H. Atlan, *La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité*, Paris, Bayard, 2002, p. 7.

exposer au triple risque de la conviction, de l'incertitude et de l'erreur qu'un tel exercice exige.

Pour notre part, notre conviction s'est traduite par une adhésion singulière à l'ensemble des thèses qui ont été soutenues par H. Jonas. L'incertitude en revanche est restée liée au brouillard jamais complètement dissipé qui nimbe les questions relatives au devenir de l'existence, à propos desquelles H. Jonas disait déjà que « ce que j'ai à dire à ce sujet est non seulement très insuffisant mais également incertain, et il ne peut qu'en être ainsi, compte tenu de la nature imprévisible de la liberté »<sup>473</sup>. Toute erreur possible dans nos analyses et interprétations devrait être alors considérée comme le motif même qui appelle à poursuivre un tel travail. Il se trouve d'ailleurs que ce triple risque est celui-là même par lequel la philosophie se hisse à son juste niveau, celui d'un exercice critique qui, en se servant des forces de la raison, offre la possibilité de réinterroger ses visions propres du monde en devenir.

---

<sup>473</sup> H. Jonas, *Une éthique pour le futur*, op. cit., p. 150.

# Bibliographie

## A. Œuvres et travaux de Hans Jonas consultés (Ordre chronologique)

1. *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (Traduction de Jean Greisch), Paris, Cerf, 1990.
2. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot & Rivages, 1994.
3. *Entre le néant et l'éternité* (Traduction Sylvie Courtine-Denamy), Paris, Berlin, 1996.
4. *Le Droit de mourir* (Traduction Philippe Ivernei), Paris, Payot et Rivages, 1996.
5. *Pour une éthique du futur* (Traduction Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Paris, Payot, 1998.
6. *Evolution et liberté* (Traduction Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Paris, Payot et Rivages, 2000.
7. *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* (Traduction de Christian Arnsperger), Paris, Cerf, 2000.
8. *Une éthique pour la nature* (Traduction Sylvie Courtine-Denamy), Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
9. « Edmund Husserl and the Ontological question », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.
10. *Le Phénomène de la vie. Vers une philosophie biologique* (Traduit par Danielle Lories), Bruxelles, De Boeck & Larcier s. a., 2001.
11. *Souvenirs* (Traduction Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Paris, Payot & Rivages, 2005.

## B. Ouvrages et travaux sur Hans Jonas

(Ordre alphabétique)

12. ACHTERIUS Hans, « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », dans *Hans Jonas Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
13. APEL Karl-Otto, « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », dans *Hans Jonas Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
14. BAERTSCHI Bernard, « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », dans *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
15. BAZIN Damien, *Sauvegarder la nature. Une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007.
16. BOURG Dominique, « Hans Jonas et la critique des sciences techniques », dans *Les scénarios de l'écologie*, France, Hachette, 1996.
17. CHALIER Catherine, « Dieu sans puissance », dans *Le concept de Dieu après auschwitz*, Paris, Payot & Rivages (pour la traduction française), 1994.
18. CIARAMELLI Fabio, « Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.
19. CUNNINGHAM Henri-Paul, « La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricoeur », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
20. DEPRE Olivier, « Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité. De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.
21. DEPRE Olivier, *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003.
22. FROGNEUX Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
23. FOPPA Carlo, « L'être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas : quelques aspects », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.

24. FOPPA Carlo, « L'ontologie de Jonas à la lumière de sa lecture de la théorie de l'évolution », dans *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
25. HOTTOIS Gilbert, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
26. LORRIES Danielle, « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens ? », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.
27. LORRIES Danielle et DEPRE Olivier, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2003.
28. MAURON Alex, « Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », dans *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
29. MÜLLER Denis « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas », dans *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
30. MÜLLER Wolfgang Erich, « La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif ? », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
31. PINSART Marie-Geneviève, « Nature humaine ou expérimentation humaine », dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
32. PINSART Marie-Geneviève, *Jonas et la liberté, Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, France, Vrin, 2002.
33. RATH Matthias, « La triple signification du mot « valeur » » dans *Das Prinzip Verantwortung de Hans Jonas et la psychologisation en éthique »*, dans *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.
34. ROVIELLO Anne-Marie, « L'impératif kantien face aux technologies nouvelles », dans *Hans Jonas Nature et responsabilité*, Paris, J. Vrin, 1993.
35. SIMON René, « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur », dans *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
36. TAMINIAUX Jacques, « Les enjeux de la lecture de gnostique de Sein und Zeit », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.

37. THEVOZ Jean-Marie, « Générations présentes, générations futures, quelles priorités ? », dans *Nature et descendance Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993.
38. THEIS Robert, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, 2008.
39. UHLEMANN Brigitte, « Le Nachlass de Hans Jonas aux archives philosophiques de l'Université de Constance », dans *Etudes phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2001.

## **C Ouvrages et travaux sur l'éthique environnementale, la responsabilité et la philosophie de la Nature**

(Ordre alphabétique)

40. ACOT Pascal, *L'écologie*, France, PUF, 1997.
41. AFEISSA Hicham-Stéphane, « Préface », dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.
42. AFEISSA Hicham-Stéphane, « La deep ecology de Arne Næss, entre empirisme sémantique et métaéthique », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. Dehors, Edition MF, 2009.
43. BERQUE Augustin, « Les fondements terrestres de l'existence humaine, la perspective écouménale », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. « Dehors », Edition MF, 2009.
44. BLANC Nathalie, « Environnements naturels et construits : une liaison durable ? », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. Dehors, Edition MF, 2009.
45. CALLICOTT J. Baird, « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », dans *Ethique de l'environnement*, Paris, Vrin, 2007.
46. DAGOGNET François, *Nature*, Paris, Vrin, 1990.
47. HACHE Emilie, « Re-expérimenter un souci pour l'avenir, répondre aux générations futures ? Une recreation de « faitiche » », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. « Dehors », Edition MF, 2009.

48. JAMIESON Dale, « Changement climatique, responsabilité et justice », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, France, Collection « Dehors », Edition MF, 2009.
49. KATZ Eric, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes » dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.
50. LARRERE Catherine, *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.
51. LARRERE Catherine, LARRERE Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Alto Aubier, 1997.
52. LARRERE Catherine, LARRERE Raphaël, *La crise environnementale*, Paris, INRA Editions, 1997.
53. LARRERE Catherine, « Actualité de l'éthique environnementale : du local au global, la question de la justice environnementale », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. Dehors, Edition MF, 2009.
54. LARRERE Raphaël, « Y a-t-il une bonne et une mauvaise biodiversité ? », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. Dehors, Edition MF, 2009.
55. LENOIR Frédéric, *Le Temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*, Paris, Fayard, 1990.
56. LIGTH Andrew, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Coll. Dehors, Edition MF, 2009.
57. MARIS Virginie, « Protection de la biodiversité et pragmatisme : pour une philosophie de terrain », dans *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, France, Collection « Dehors », Edition MF, 2009.
58. MVOME-NDONG Simon-Pierre E., *La Nature, entre rationalité et spiritualité*, Paris, L'Harmattan, 2008.
59. NAESS Arne, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue durée. Une présentation », dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.

60. NEUBERG Marc, *La responsabilité, Question philosophiques*, Paris, PUF, 1997.
61. NORTON Bryan G., « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.
62. ROLSTON III Holmes, « La valeur de la nature et la nature de la valeur », dans *Ethique de l'environnement*, Paris, Vrin, 2007.
63. STONE Christopher D., « Le pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale » dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.
64. SYLVAN (ROUTLEY) Richard, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.
65. TAYLOR Paul W., « L'éthique du respect de la nature », dans *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.

## **D. Autres ouvrages et travaux** (Ordre alphabétique)

66. ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008.
67. ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000.
68. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie philosophique, Vrin, 1997.
69. ATLAN Henri, *La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité*, Paris, Bayard Editions, 2002.
70. AUREGAN P., DOSSE F., ESPINOZA M., *La Nature*, Paris, Vrin, 1991.
71. BALTHAZARD Bernard L., *Le développement durable face à la puissance publique*, Paris, L'Harmattan, 2006.
72. BAUDARD Anne, Chenet François,..., *Histoire de la philosophie. I. Les pensées fondatrices*, Paris, Armand Colin, 1998.
73. BAUMAN Zygmunt, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Le Rouergue/Chambon, 2000.

74. BILLOUET Pierre, *Critique de la raison pratique, Les principes, Kant*, Paris, Ellipses, 1999.
75. BIMBENET Etienne, BOURDIN Jean-Claude, CATTIN Christiane Chauviré, et. al., *La Nature. Approches philosophiques*, Paris, Vrin, 2002.
76. BIYOGO Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine, Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Paris, L'Harmattan, 2006.
77. BLOCH Ernst, *Le Principe Espérance*, tome II, traduction Françoise wuilmart, Paris, Gallimard 1982.
- 78 BOUTOT Alain, *Heidegger*, Paris, PUF, 1989.
79. BOURG Dominique, SCHLEGEL Jean-Louis, *Parer aux risques de demain. Le principe de précaution*, Paris, Seuil, 2001.
80. CANTO-SPERBER Monique, « L'éthique et les défis de la philosophie morale », dans *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2002.
81. CHARRIER Jean-Paul, *Scientisme et Occident. Essais d'épistémologie critique*, Paris, Connaissance et Savoirs, 2005.
82. COGNY Pierre, *Le Naturalisme*, Paris, PUF, 1953.
83. DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
84. DOMENACH Jean-Marie, *La responsabilité, Essai sur le fondement du civisme*, Paris, Hatier, 1994.
85. DUMAS Brigitte, RAYMOND Camille et Vaillancourt, Jean-Guy, *Les sciences sociales de l'environnement*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.
86. ELLUL Jacques, *Le bluff technologique*, Paris, Hachettes Littératures, 2005.
87. EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Le Livre de Poche Classique de la philosophie, 1994.
88. FERY Luc, FRAPPAT Hélène, HOTTOIS Gilbert et JANICAUD Dominique, *Penser la technique*, Sous la direction de Ferenczi Thomas, Bruxelles, Editions Complexe, 2001.

89. GERARD Valenduc, *La technologie, un jeu de société. Au-delà du déterminisme technologique et du constructivisme*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Académia, 2005.
90. GESCHE Adolphe, *Dieu pour penser le cosmos. IV*, Paris, Les Editions du Cerf, 1974.
91. GOFFI Jean-Yves, *Regards sur les technosciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
92. GRONDIN Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
93. GUERY François, *Heidegger rediscuté. Nature, technique et Philosophie*, Paris, Descartes & Cie, 1995.
94. HEGEL G. W. F., « Concept préliminaire », dans *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature* (Traduction et annotation Bernard Bourgeois), Paris, Vrin, 2004.
95. HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 2008.
96. HOTTOIS Gilbert, *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Paris, Vrin, 2005.
97. HOTTOIS Gilbert, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004.
98. IVAINER Théodore et LENGLET Roger, *Les ignorances des savants*, France, Maisonneuve et Larose, 1996.
99. JANIAUD Joël, *Au-delà du devoir, L'acte surrogatoire*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
100. JANICAUD Dominique, *L'homme va-t-il dépasser l'humain ?*, Paris, Bayard, 2002.
101. JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie* (Traduction Jeanne Hersch), Paris, Plon, Coll. 1018, 1965.
102. KANT Emmanuel, « Passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique », dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Traduction Victor Delbos), Poitiers/Ligugé, Delagrave, 1979.
103. KANT Emmanuel, « De l'usage régulateur des idées de la raison pure », dans *Critique de la raison pure* (Traduction et présentation Alain Renaut), Paris, Flammarion, 2001.

104. KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, Quadrige, 2003.
105. LABARRIERE Pierre-Jean, *Au Fondement de l'éthique, Autostance et relation*, Paris, Kimé, 2004.
106. LECOURT Dominique, *Contre la peur*, Paris, PUF, 1999.
107. LEROY Alain, SIGNORET Jean-Pierre, *Le risque technologique*, Paris, PUF, 1992.
108. *Les Présocratiques*, Quetigny-Dijon, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1988.
109. MAGNAN Christian, *La Science pervertie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
110. METAYER Michel, *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Bibliothèque nationale, Québec, 2002.
111. MISRAHI Robert, « L'éthique concrète comme vie substantielle. Les contenus et les valeurs eudémonistes », dans *Qu'est-ce que l'éthique ?*, Paris, Armand Colin, 1997.
112. MORIN Edgar, *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 2008.
113. NGUEMAH-ONDO Adrien, *Le village, structure et tradition*, Paris, La Pensée Universelle, 1983.
114. NIETZSCHE F., *Gai Savoir* (2<sup>e</sup> Edition corrigée), Paris, Flammarion, 2000.
115. NIETZSCHE F., *La volonté de puissance, tome I*, France, Gallimard, 1995.
116. PELT Jean-Marie, *La Terre en héritage*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000.
117. PRIGOGINE Ilya, *La fin des certitudes*, Paris, Odile Jacob, 1996.
118. SERIS Jean-Pierre, *La technique*, Paris, PUF, 1994.
119. SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999.
120. SPINOZA Baruch, *Traité des autorités théologique et politique*, Saint-Amand/France, Gallimard, 2002.
121. STAMM Anne, *Les religions africaines*, Paris, PUF, 1995.
122. STANGUENNEC André, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997.
123. STANGUENNEC André, *Réflexion sur trois sagesse*, Nantes, Editions Pleins Feux, 2001.

124. STANGUENNEC André, *La Dialectique réflexive. Les lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, France, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.
125. STANGUENNEC André, « Le second chemin aristotélien du logos à la phusis et sa dialectisation », dans *Être, soi, sens. Les antécédences herméneutiques de La dialectique réflexive*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
126. STENGERS Isabelle, *Science et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, Paris, La Découverte/Poche, 2002.

## **E. Revues et autres articles**

(Ordre chronologique)

127. « Ethique et environnement », Actes du colloque du 13 décembre 1996 à la Sorbonne, Paris, La Documentation Française, 1997.
128. « De l'écologie urbaine au développement durable », Par l'Agence régionale l'environnement de la Haute-Normandie, Edition de la Lettre du Cadre – S.E.P.T., Juin 2001.
129. ALIHANGA Martin, « Patrimoine foncier et communautaire », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.
130. BOUROBOU Henri-Paul, « Forêt et utilisation de quelques végétaux utiles aux populations rurales du Gabon », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.
131. ELLOUE-ENGOUNE, « L'homme et son impact dans la réserve de l'Ipassa (Makokou) », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.
132. MBA EDZENG Ludovic, « Les formes de gestion de l'écosystème du village de Mbenga (Woleu-Ntem) », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*,

*Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.

133. MBA BITOME, « Santé, médecine traditionnelle et perceptions sociales des écosystèmes », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.

134. MBOT Emile, « Campement comme mode de gestion de l'environnement », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.

135. MBOUMBA-MOULANDO, « Les représentations mentales de la forêt par les citadins au Gabon : les cas des populations de Libreville », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.

136. CLAIN Olivier, [http://www.canal-u.tv/producteurs/les\\_amphis\\_de\\_france\\_5/dossier\\_programmes/sociologie/science\\_ethique\\_et\\_societe/k\\_la\\_recherche\\_d\\_une\\_fondation\\_philosophique\\_de\\_l\\_ethique](http://www.canal-u.tv/producteurs/les_amphis_de_france_5/dossier_programmes/sociologie/science_ethique_et_societe/k_la_recherche_d_une_fondation_philosophique_de_l_ethique) (septembre 2009).

137. POSSO Paul-Darius, MOUNZEO Hortense, « L'interface peuple-forêt au cours des temps », dans *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme, Actes du séminaire sur « Les formes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon »*, Presses Universitaires du Gabon, n°5, juin, 2004.

138. *Développer l'éco-citoyenneté dans la mise en œuvre des politiques publiques, Plan d'éducation au développement durable*, Grand Lyon, Communauté urbaine, Septembre 2006.

139. *Urbanisme des SI et gouvernance. Retours d'expérience et de bonnes pratiques*, Paris, Club Urba-EA, 2006.

140. « Point de vue théologique sur les OGM » dans *Esprit et vie*, revue catholique de formation permanente, n°122, Les Editions du Cerf, février 2005

141. « Une appréciation théologique de la crise écologique contemporaine » dans *Esprit et Vie*, revue catholique de formation permanente, n°117, Les Editions du Cerf, septembre 2007.
142. « Les Chrétiens au service de la Création » dans *La Documentation catholique*, n° 2388, Bayard, 21 octobre 2007.
143. *Responsabilité et environnement, Changement climatique : de la science à l'action*, Annales des mines, Edition ESKA, N°47, juillet 2007.
144. *Responsabilité et environnement, L'environnement au regard des sciences sociales, les sciences sociales à l'épreuve de l'environnement*, Annales des mines, Edition ESKA, N°48, octobre 2007.
145. *Espaces et Sociétés. Villes et « best practices »*, France, Editions Erès, février 2008.
146. « Epicure. L'art d'être heureux » dans *Le nouvel Observateur*, n°2283 du 7 au 13 août 2008.
147. SCHULTHESS Daniel, « Les obstacles à l'acceptation de normes nouvelles : l'apport du Principe responsabilité à l'éthique de l'environnement » <http://www.Contrepointphilosophique.ch>, Rubrique éthique (octobre 2004).
148. STANGUENNEC André, « Inquiétude, désir et volonté de la loi » (*La phénoménologie de l'esprit de Hegel*) in *Trieb, tendance, instinct, pulsion*, Revue germanique internationale, 18/2002.
149. « Les orphelins du progrès », dans « *Au-delà de la crise environnementale. Enquête chez les écolo-sceptiques* », Le Monde Magazine n°28. Supplément au Monde n°20271 du samedi 27 mars 2010.

## **F. Mémoires, Séminaires et Conférences**

(Ordre chronologique)

150. NDONG ESSONO Germain, « Responsabilité éthique et développement durable : enjeux et controverses autour des notions d'écocitoyenneté et de gouvernance », Mémoire d'étude pour le Diplôme d'Université de 2<sup>nd</sup> Cycle en Ethique et Action Publique, Formation continue/Université de Nantes, Laboratoire de Droit et Changement Social, Octobre 2008.

151. ROUYER Muriel, Colloque international et interdisciplinaire : *Regards sur le cosmopolitisme européen : Frontières et identités*, UFR Langues/UFN Droit et Sciences Politiques de l'Université de Nantes, mai-juin 2008.

## Table des Matières

• <b>Résumé de la thèse en français, en anglais et les mots clés</b> .....	p. 3
• <b>Sommaire</b> .....	p. 5
• Dédicace.....	p. 10
• Gracitudes.....	p. 11
• Avant-propos.....	p. 13
• <b>Introduction générale</b> .....	p. 17
• <b>Première partie</b> : L'éthique du milieu naturel chez H. Jonas :	
des origines philosophiques aux problématiques	
modernes et contemporaine.....	
	p. 29
• Introduction de la première partie.....	p. 30
• <b>Chapitre premier</b> : 'homme et la Nature : approche philosophique	
de l'éthique jonassienne depuis la période antique.....	
	p. 32
• I. 1. 1. Approche conceptuelle et délimitation du thème.....	p. 33
• I. 1. 2. H. Jonas et Aristote : esquisse d'une théorie finaliste pour	
un fondement ontologique à l'éthique du milieu naturel.....	p. 45
• I. 1. 3. H. Jonas et Epicure : pour une inspiration éthique	
de la juste mesure.....	p. 58
• I. 1. 4. La crise environnementale à la lumière d'une appréhension	
théologique de la création : entre la tradition judéo-chrétienne	
et la pensée de H. Jonas.....	p. 64
• <b>Chapitre deuxième</b> : L'homme et le milieu naturel : l'éthique	
de H. Jonas dans la controverse avec les modernes.....	
	p. 75
• I. 2. 1. H. Jonas et Descartes sur la question du dualisme.....	p. 77
• I. 2. 2. H. Jonas et Kant : l'impératif catégorique restructuré.....	p. 84
• I. 2. 3. H. Jonas et Hegel : l'appréhension dialectique	
du devenir Historique.....	p. 92

•I. 2. 4. Le vide éthique d'inspiration nietzschéenne ou l'insuffisance des éthiques traditionnelles chez H. Jonas.....	p. 97
• <b>Chapitre troisième</b> : Les fondements contemporains de la problématique éthique du milieu naturel chez H. Jonas.....	p. 103
•I. 3. 1. De l'héritage des maîtres – Husserl, Heidegger, Bultmann –, à la pensée éclectique de H. Jonas.....	p. 105
•I. 3. 2. La philosophie de la vie ou biologie philosophique et la question de la liberté chez H. Jonas.....	p. 119
•I. 3. 3. Le renoncement de Dieu à la puissance et la dimension de la responsabilité humaine chez H. Jonas.....	p. 131
•I. 3. 4. La critique jonassienne du <i>Principe espérance</i> de Ernst Bloch.....	p. 138
• Conclusion de la première partie.....	p. 147
• <b>Deuxième partie</b> : Peur et responsabilité pour une éthique nouvelle chez Hans Jonas.....	p. 151
• Introduction de la deuxième partie.....	p. 152
• <b>Chapitre premier</b> : L'heuristique de la peur.....	p. 156
•II. 1. 1. La peur comme fondement ontologique de toute attitude de précaution et de prévention.....	p. 157
•II. 1. 2. La peur comme sentiment et objet du devoir moral.....	p. 169
•II. 1. 3. La peur comme procédé heuristique pour une éthique de la sagacité.....	p. 176
•II. 1. 4. La controverse éthique et politique de « l'heuristique de la peur ».....	p. 181
•I. 1. 4. a) Peur : utile contrainte politique.....	p. 181
•I. 1. 4. b) Les aspects controversés de l'heuristique de la peur.....	p. 190
• <b>Chapitre deuxième</b> :	
La responsabilité chez H. Jonas : originalité et pertinence.....	p. 195
•II. 2. 1. La responsabilité : approche définitionnelle.....	p. 196
•II. 2. 2. Existence et responsabilité.....	p. 202
•II. 2. 3. La responsabilité comme principe.....	p. 210
•II. 2. 4. La responsabilité rétrospective ou attribution	

causale des œuvres opérées.....	p. 214
•II. 2. 5. La responsabilité prospective ou responsabilité ontologique pour la pérennité de l'homme en tant que tel.....	p. 221
• <b>Chapitre troisième</b> : Enjeux et controverses éthiques du progrès technique.....	p. 225
•II. 3. 1. Mutation technologique et précarité de la Nature : état des lieux.....	p. 227
•II. 3. 2. Le problème de la technique chez Heidegger et son exploitation par H. Jonas.....	p. 234
•II. 3. 3. Enjeux et controverses éthiques de la technologie moderne.....	p. 244
•II. 3. 3. a) La critique jonassienne de l'utopisme marxiste.....	p. 244
•II. 3. 3. b) Les enjeux et controverses politico-économiques de la technologie moderne.....	p. 253
•II. 3. 4. De la peur à la responsabilité éthique pour une civilisation Technologique.....	p. 260
• Conclusion de la deuxième partie.....	p. 265
• <b>Troisième partie</b> :	
Ethique et politique : approche critique de la pensée de H. Jonas dans la perspectives d'une pratique écocitoyenne responsable.....	p. 269
• Introduction de la troisième partie.....	p. 270
• <b>Chapitre premier</b> : L'éthique du futur comme structure ontologique de l'idée de durabilité dans le développement.....	p. 272
•III. 1. 1. Responsabilité éthique et développement durable.....	p. 273
•III. 1. 1. a) De l'éthique du futur au développement durable.....	p. 273
•III. 1. 1. b) La responsabilité éthique en phase avec le développement durable : enjeux économiques, sociaux et environnementaux.....	p. 276
•III. 1. 2. Rationalité et spiritualité : esquisse d'un regard croisé sur différents peuples et leur culture des milieux naturels.....	p. 285
•III. 1. 2. a) Scientisme et ethnocentrisme en question dans le monde occidental.....	p. 286

•III. 1. 2. b) Naturalité et spiritualité chez les peuples de culture africaine.....	p. 289
• <b>Chapitre Deuxième</b> : Interprétations et perspectives critiques de « l'heuristique de la peur et la responsabilité éthique du milieu naturel ».....	p. 296
• III. 2. 1. Interprétations et perspectives critiques autour des aspects éthiques et ontologiques.....	p. 296
• III. 2. 1. a) De l'ontologie fondamentale de soi à la dialectique réflexive.....	p. 296
• III. 2. 1. b) Par delà le devoir : l'autostance, la surrogation.....	p. 305
• III 2. 2. Interprétations et perspectives critiques : aspects épistémologiques.....	p. 311
• III. 2. 2. a) L'objectivité des valeurs éthiques.....	p. 311
• III. 2. 2. b) La restauration de la Nature par la technoscience : paradoxe de bonne augure ?.....	p. 316
• III 2. 3. Interprétations et perspectives critiques : aspects politiques.....	p. 322
• III. 2. 3. a) Ecocitoyenneté et gouvernance : controverses entre développement durable et responsabilité écocitoyenne....	p. 322
• III. 2. 3. b) Démocratie participative ou interactivité entre l'homme et son territoire.....	p. 332
• Conclusion de la troisième partie.....	p. 338
• <b>Conclusion générale</b> .....	p. 341
• Bibliographie.....	p. 347
• <b>Table des matières</b> .....	p. 360