

Bernard SÈVE

Article publié dans la revue *Esprit*, en octobre 1990. - Droits de reproduction réservés. - Nous remercions la revue *Esprit* de nous avoir accordé le droit de reproduire ce texte gracieusement sur notre site.

Si l'on attend d'un livre de philosophie des concepts neufs, des thèses nettes, des arguments forts, alors le *Principe Responsabilité* de Hans Jonas est un grand livre de philosophie. Il donne beaucoup à penser sur plusieurs objets théoriques aujourd'hui au centre du débat public (le fondement de l'éthique, le rapport entre technologie et éthique, la maîtrise par l'humanité de sa propre puissance, la fragilité des équilibres naturels, la bioéthique), et même sur certains objets inattendus comme la rationalité de la peur. Sa traduction, due à Jean Greisch, est bienvenue: le lecteur français va enfin pouvoir lire un ouvrage qui fait depuis dix ans l'objet de nombreuses discussions à l'étranger (1). Ce livre riche contient plusieurs types d'idées dont le lien est parfois problématique; je vais d'abord en exposer les thèses et arguments principaux (sans toujours respecter la démarche, assez sinueuse, de l'auteur), avant d'indiquer et de discuter certaines difficultés de la position de Jonas (2).

### ***Technologie et responsabilité indéfinie***

L'idée de départ est que la puissance technologique moderne crée un type de problèmes éthiques inconnus jusqu'à ce jour (ce que Jonas appelle "transformation de l'essence de l'agir humain »). Avant l'homme pouvait penser (à tort ou à raison) que ses interventions techniques sur la nature étaient superficielles et sans danger, que la nature rétablirait elle-même ses équilibres fondamentaux, et qu'au fond pour chaque génération nouvelle la nature était exactement telle que la génération précédente l'avait trouvée. Aujourd'hui, nous savons (ou devrions savoir) que notre technologie peut avoir des effets irréversibles sur la nature, de par son ordre de grandeur et sa logique cumulative. L'ordre de grandeur se mesure en quantité d'énergie dépensée par tête, mais aussi en traces physiques-géographiques et en rejets de « qualité » inédite (les déchets nucléaires, par exemple, qui resteront dangereux pendant des millénaires). La logique cumulative de la technique moderne est une chose connue; Jonas parle d'effet boule de neige, ou d'inertie dynamique; l'idée est que la puissance technologique nous impose les conditions non seulement de son maintien, mais surtout de son renforcement: logique de la fuite en avant; la technique exerce une véritable contrainte, « anonyme » (p. 176), sans sujet (personne ne **veut** cette logique), non maîtrisable. Un des ressorts de cet auto-accroissement sans fin de la puissance technique est la nécessité où sont les hommes de réparer les dégâts dus à la technologie, par de nouvelles innovations techniques qui créent elles-mêmes de nouveaux problèmes, et ainsi de suite (p. 245). Ainsi, la technique moderne se comporte comme une « nature », c'est-à-dire une nécessité, un cadre imposé; la technique est même, « d'une certaine manière, devenue sauvage » (p. 224) ; il faut donc la domestiquer. Cela conduit Jonas à distinguer trois pouvoirs: pouvoir du premier degré, celui que l'homme exerce sur la nature, grâce à la technique; pouvoir de second degré, qui est cet « automouvement », cette impulsion sans frein de la technique, véritable force naturelle sans intelligence et sans but: ce pouvoir est celui de la technique, il correspond à l'impuissance où se trouve l'homme de confronter le développement technique; le pouvoir de troisième degré serait le pouvoir (est-il possible?) que l'homme devrait s'assurer sur la technique. Le paradoxe est que l'homme contrôle la nature par le moyen d'une technique qu'il ne contrôle pas (3). Cette indispensable domestication de la technique ensauvagée exige une

autolimitation, volontariste et dure, de la croissance. Jonas ne se fait pas d'illusions sur la possibilité que les pays développés prennent de telles mesures restrictives; il dit simplement que si nous ne le faisons pas, tôt ou tard la nature nous ramènera violemment à la réalité (exemple type: le rapport défavorable entre croissance démographique et accroissement de la nourriture disponible, en tenant compte de *tous* les facteurs).

C'est sur ce fond de catastrophe possible que se construit le nouveau concept de responsabilité. L'ancien concept de la responsabilité: c'était avoir à répondre de ses faits et gestes, en subir les conséquences, réparer le tort causé à autrui; l'ancienne responsabilité est donc mesurée sur ce qui a été fait, sur l'action effective. « Or il y a encore un tout autre concept de responsabilité qui ne concerne pas le calcul *ex post facto* de ce qui a été fait, mais la détermination de ce qui est à faire; un concept en vertu duquel je me sens responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose* qui revendique mon agir» (p. 132). L'objet propre de cette nouvelle responsabilité, c'est la possibilité d'une perpétuation indéfinie de l'humanité dans l'avenir. A partir du moment où l'homme a la puissance matérielle de détruire l'humanité (ou les conditions de vie d'une humanité future), il a en même temps de nouvelles obligations (4). C'est là l'une des idées les plus fortes de Jonas: le devoir est pensé non à partir du faire effectif, mais à partir du pouvoir faire. *Pouvoir oblige* - au sens strict de l'obligation morale. « Le bien-être, l'intérêt, le sort d'autrui a été remis entre mes mains du fait des circonstances ou d'une convention, ce qui veut dire que mon contrôle *sur* cela inclut en même temps mon obligation *pour* cela» (p. 134 ; cf. aussi p. 177-179), Cette obligation n'est pas d'essence contractuelle (l'obligation contractuelle n'est obligation qu'en un sens affaibli). C'est parce que nous avons le pouvoir de provoquer (fût-ce par négligence et insouciance - qui sont plus à craindre que le déchaînement du feu nucléaire) la destruction des conditions nécessaires à la perpétuation de la vie humaine (et à une perpétuation dans des conditions réellement humaines) que nous avons l'obligation de tout faire pour préserver la possibilité d'une telle vie future. Nous sommes responsables du monde que nous laisserons après nous. La responsabilité porte sur l'avenir, elle porte sur l'existence même d'un avenir et elle est exigée par lui: cette responsabilité *procède de l'avenir*, si étrange que cela paraisse. Il y a une efficacité de ce qui n'existe pas encore: sur notre conscience et notre devoir. Une telle responsabilité est, par principe, *in-définie*; mais elle est impérieuse. Cela est entièrement nouveau: « Nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même » (p. 26). Deux propriétés en découlent: la responsabilité est une relation non réciproque, unilatérale je suis obligé par l'humanité à venir qui, n'existant pas présentement, ne saurait être dite obligée à quoi que ce soit à mon endroit) ; son objet est le précaire, le périssable en tant que périssable: il s'agit de maintenir réelle la possibilité d'une existence après nous (p. 126). « On peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin, bref pour le périssable dans son caractère périssable » (p. 174).

Hans Jonas entend bâtir une éthique complète sur ce principe (5). Le *Principe Responsabilité* est un élément (le principal mais non le seul) d'un ensemble plus vaste. En amont, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1963), traduit en allemand sous le titre *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer Philosophischen Biologie* (1973), et *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ? Das Leib-SeeleProblem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981), exposent la métaphysique de la biologie sous-jacente à l'éthique de la responsabilité ; en aval, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985) et divers articles exposent la casuistique concrète selon le principe de la responsabilité. Si important qu'il soit, le *Principe Responsabilité* reste à certains égards incomplet, comme Jonas le souligne lui-même (p. 15).

Le concept de responsabilité s'exprime sous forme d'un impératif catégorique, dont Jonas donne quatre formulations (p. 30-31). En voici deux: « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie. » Un peu à la manière de Kant, Jonas commence par formuler et expliquer l'impératif catégorique avant de chercher à le fonder, à le « déduire » - c'est-à-dire avant de montrer pourquoi il est *catégorique*. Là est le point décisif. Car à première vue cet impératif est très raisonnable, et la plupart des hommes le reconnaîtraient sans doute comme un contenu jusque-là implicite de leur conscience morale; c'est en fait moins son contenu que son caractère catégorique, inconditionnel et intransigeant, qui va entraîner d'importantes, voire paradoxales conséquences. C'est cette catégoricité qui va obliger à prendre au sérieux, au pied de la lettre, un principe qui risquerait autrement d'être aussi vite négligé que reconnu.

### ***Le risque et la peur***

La troisième formulation de l'impératif catégorique parle de « survie indéfinie de l'humanité » dont la possibilité doit être préservée. L'avenir indéterminé (et non le temps contemporain de l'action, le présent étendu) est le véritable horizon de la responsabilité (p. 28). Concrètement, il s'agit de savoir si nos actions d'aujourd'hui (modes de vie, consommation d'énergie, interventions sur la nature) ne risquent pas de mettre en péril la vie, et de la rendre impossible (ou altérée) dans l'avenir. Il faudrait pouvoir calculer ces risques: le savoir devient une obligation morale (contrairement à ce que pensait Kant) ; il faudrait même que l'ampleur et la précision de ce savoir « futurologique » soient du même ordre de grandeur que l'ampleur causale (destructrice) de notre agir technologique. Or cela est impossible. Nous ne savons pas ce que fera (à la nature) ce que nous faisons (de la nature) - et nous savons que nous ne le savons pas. Notre technologie n'assure aucun service après-vente. À défaut d'un impossible savoir, reconnaître notre ignorance est un devoir moral.

Mais on ne peut en rester à ce constat du non-savoir. C'est ici qu'apparaît une des idées les plus originales du livre: l'heuristique de la peur. La peur joue un très grand rôle chez Jonas: elle est une faculté de connaissance, elle est l'objet d'un devoir moral, elle est un sentiment moral, elle est enfin un pis-aller politique (une utile contrainte) là où la responsabilité est trop faible (6). Faculté de connaissance, c'est ce qu'indique le mot « heuristique ». Nous ne pouvons pas prévoir les effets à long terme de notre action technique; et nous ne savons pas non plus très bien ce qui a vraiment besoin d'être protégé et sauvegardé dans la situation actuelle. Ces deux choses nous seront révélées par *l'anticipation de la menace* (p. 13). C'est que notre responsabilité non limitée doit permettre d'éviter un crime qui n'a jamais été commis, et pour l'exacte représentation duquel nous ne pouvons nous guider sur aucun précédent. Ce crime, c'est la destruction de toute possibilité d'une existence humaine. Savons-nous vraiment ce que cela veut dire? « Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit: contrairement à toute logique et à toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et nous apprend par la révolte du sentiment qui devance le savoir à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon. Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu » (p. 49). Il faut ici souligner avec Jonas une dissymétrie remarquable entre le mal et le bien: le mal est beaucoup plus lisible, beaucoup mieux connu que le bien (7). Notre peur du danger va donc nous *apprendre* quelque chose: quelle est exactement la valeur menacée par le danger, et que sans lui nous ne connaîtrions pas. Notre sentiment précède, suscite et donc accroît notre savoir. Ainsi, « c'est seulement la *prévision* d'une *déformation* de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de

prémunir et nous avons besoin de la *menace* contre l'image de l'homme - et de types tout à fait spécifiques de menace - pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace» (p. 49). Les maux réels dont notre technologie menace l'humanité future, nul ne les connaît; nous devons donc les imaginer, c'est la première obligation de l'éthique de la responsabilité (p. 50) ; et comme cette imagination à elle seule n'est rien (réduite à une pure représentation elle tomberait dans la science-fiction) il faut mobiliser des sentiments adéquats à ces maux imaginés: seconde obligation morale (p. 51). *Nous devons nous faire peur*, non comme les gosses avec des histoires de fantômes, mais avec d'inquiétants futurs possibles. La peur est le vrai sentiment moral (elle joue chez Jonas le rôle du respect chez Kant) - mais c'est une peur délibérée.

Cette peur est donc instructive et mobilisatrice. Mais une incertitude définitive affecte toujours les pronostics à long terme sur l'effet de la technologie: cela même doit être pris comme un fait. Dans sa vie d'aujourd'hui, l'homme *met en jeu* les intérêts de l'humanité à venir (qui ne trouvera plus de pétrole, mais des masses de déchets radioactifs) ; c'est bien sûr le propre de toute action que de mettre en jeu les intérêts d'autrui; mais cela n'est acceptable qu'en deçà de certains seuils. On peut admettre que l'enjeu (la mise en jeu) ne doit jamais être *l'intégralité* des intérêts des autres, et surtout pas leur vie - sauf en cas de suprême danger, car « on peut vivre sans le bien suprême, mais non pas vivre avec le mal suprême» (p. 60). Cela peut justifier certaines guerres, mais non ceux des grands risques technologiques qui ne visent que l'amélioration d'une existence déjà confortable.

Nous en arriverons ainsi au principe suprême: il y a une obligation inconditionnelle d'exister pour l'humanité; «jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir» (p. 62). En conséquence, certains risques ne doivent absolument pas être courus. La simple *possibilité* que telle technique mette en danger l'existence ou l'essence de l'humanité future doit suffire à la prohiber inconditionnellement. Qu'on n'objecte pas que la possibilité favorable contraire est possible aussi, et peut-être plus probable (optimisme de l'ignorance): le caractère *irréversible* des conséquences redoutées (on ne parle que de ces cas-là) interdit de jouer aux dés. Jonas refuse ainsi la croyance apparemment raisonnable selon laquelle la technique saura bien toujours résoudre les problèmes qu'elle pose (p. 169). Ce n'est qu'une croyance irresponsabilisante, qui se heurte à trois objections: il n'est pas sûr que, même dans le cas favorable, un progrès technique résolve l'intégralité du problème posé par l'état antérieur de la technique; il est vraisemblable que ce progrès technique posera lui-même de nouveaux problèmes à résoudre (d'où démultiplication et effet boule de neige) ; il n'est pas vraisemblable que le cas favorable du progrès salvateur se produise dans toutes les situations futures. Passé un certain seuil de gravité et d'irréversibilité, s'en remettre à une telle croyance serait irresponsable. Nous disposons donc d'un critère sûr: l'heuristique de la peur indique les possibilités trop dangereuses, le principe radical hyperbolique interdit de prendre le risque correspondant (8).

L'éthique ainsi définie est une éthique de la préservation: préserver les possibilités humaines en danger. Ce danger est multiforme: nous l'avons dit, ce n'est pas d'abord une destruction atomique de la planète que craint Jonas; ce ne sont pas non plus seulement les déchets et ratés de la technologie (pollution, désertification, etc.) qui sont à craindre; ce sont, tout autant, ses *réussites*. La technique est au moins aussi redoutable par ses réussites que par ses échecs. Il me faut ici trop brièvement parler d'un thème très puissant du livre, la critique de l'utopie. Le titre du *Principe Responsabilité* est déjà une réplique au célèbre *Principe Espérance* d'Ernst Bloch, le manifeste utopique le plus flamboyant de l'époque moderne. On pourrait s'étonner que Jonas consacre une si longue réfutation (et donc tant d'importance) à des thèses

si manifestement insoutenables (9). C'est que si les idées de l'utopie sont fausses, et même « infantiles » (p. 216), elles sont puissantes sur l'esprit (parce qu'elles sont infantiles ?). De plus, l'utopie est au fond la « tendance-latence » (pour parler comme Bloch!) de la technique. Idée capitale: la technique est par elle-même utopique, elle porte en elle-même le fantasme de l'utopie et les risques d'une dérive utopique. Attaquer l'utopie, c'est donc aussi attaquer la technologie là où elle est dangereuse et irresponsable: dans sa croyance que l'homme aurait besoin d'être amélioré, que les ressources et les possibilités de consommation sont indéfiniment extensibles, etc. Le verdict (très argumenté) de Jonas est sans appel: *rien* n'est à sauver du mauvais idéal de l'utopie. Le discours utopique est un discours de part en part irresponsable.

### **Éthique et métaphysique**

La démarche de Jonas ne s'arrête pas là. Après la formulation du devoir, sa fondation, l'idée fondamentale est que l'éthique a besoin de la métaphysique. L'impératif qui commande « qu'il y ait des hommes » est catégorique. « Or comme *son* principe [de cet impératif catégorique] n'est pas, comme dans le cas de l'impératif kantien, raccord avec soi-même de la raison qui se donne des lois de l'agir, c'est-à-dire une idée du *faire* [...] mais l'idée d'acteurs possibles en tant que telle, exigeant l'existence de son contenu, une idée qui est en ce sens une idée ontologique, une idée de l'*être*, il s'ensuit que le premier principe d'une « éthique du futur » ne se trouve pas lui-même *dans* l'éthique en tant que doctrine du faire (dont font par ailleurs partie toutes les obligations à l'égard des générations futures), mais dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie » (p.70). Cette fondation métaphysique de l'impératif passe par une réhabilitation de l'idée de fin naturelle (chap. III du *Principe Responsabilité*). Jonas dénonce le « préjugé moderne » de la séparation de l'être et de la valeur, du *sein* et du *sollen*; il insiste sur le fait que cette séparation, qui est une exigence méthodologique de la science expérimentale, n'a pas le droit de se transformer en postulat dogmatique (p. 103-104). « Les sciences de la nature ne nous disent pas tout sur la nature (10) » Je ne puis suivre ici le détail des analyses et arguments de Jonas (il faudrait ici compléter ce livre par *Organismu und Freiheit et Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*). Pour Jonas, la finalité humaine consciente (l'anticipation représentative) n'est que le sommet d'une finalité inconsciente qui travaille tous les êtres vivants et ne s'épanouit qu'en l'homme. Il y a une continuité de l'amibe à l'homme. La puissance (l'efficacité) de la subjectivité nous amène, suivant le principe de continuité, à poser l'existence d'un véritable agir (irréductible au mécanisme) dans l'animal; en deçà même du vivant, la matière doit recéler de la finalité: « 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. » (p. 104). La nature n'est plus *wertfrei*, elle porte des jugements de valeur. Faut-il les ratifier? L'immanence des fins dans la nature ne crée pas forcément une obligation: la philosophie de la biologie conduit à la pure métaphysique.

Thèse essentielle: il y a un *bien objectif* ainsi défini: « ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité » (p. 115). L'accent -leibnizien de cette définition est frappant, et revendiqué par Jonas; son projet est de réinterpréter éthiquement les catégories métaphysiques de Leibniz, y compris l'illustre question « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ? » (p.74-75). Brièvement: l'*exigence* d'être est chez Leibniz purement métaphysique (*conatus ad existentiam* : chaque possible tend à l'existence à proportion de la richesse de son essence), elle est chez Jonas de nature éthique (il y a un *droit moral* du possible à exister, simplement parce qu'il est possible) (11). La valeur fondamentale est donc la supériorité de l'être sur le non-être; l'éthique se fonde sur le **oui** dit à l'être, ou plutôt (toujours la dissymétrie) sur le *non* dit au non-être. Il y a une objectivité du Bien; Jonas prend parti pour Platon contre Kant: le Bien

est réel, le Bien est cause (p. 123). La responsabilité est réponse à l'appel du Bien. Si le Bien n'était qu'une émanation de la volonté, il serait dépourvu d'autorité, il ne pourrait *obliger*. L'homme est donc responsable des autres hommes et de l'humanité future, mais aussi de l'ensemble de la biosphère et de la nature. La nature est périssable, elle est donc l'objet de notre responsabilité (p. 26-27). « L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement. [...] »

Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non*, mais même indépendamment de cela c'est une responsabilité métaphysique en et pour soi, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même mais pour la biosphère entière» (p. 187). Cette idée d'un devoir envers la nature se manifeste souvent dans la rhétorique de Jonas: « péchés contre la terre» (p. 248), « fidélité à la nature» (p. 188), etc.

Un cas décisif va expliciter et en même temps valider cet ancrage du devoir dans l'être: le nouveau-né, l'enfant. Son dénuement et sa faiblesse nous créent une *obligation irréfutable* (mais pas forcément irrésistible) de lui venir en aide (p. 64-65, et surtout p. 179-182). « J'estime vraiment strictement qu'ici l'être d'un simple existant ontique inclut de manière immanente et visible un devoir pour autrui, et qu'il le ferait même si la nature ne venait pas au secours du devoir avec de puissants instincts » (p. 181). Cette situation (la responsabilité devant le nouveau-né) est l'origine et le modèle de toute responsabilité. Jonas propose un autre modèle, celui de l'homme d'État; à l'opposé de la figure parentale (l'homme politique choisit la responsabilité comme telle), il lui ressemble pourtant par l'intensité de la responsabilité. Je ne puis résumer l'intéressante confrontation menée par Jonas entre la responsabilité parentale et la responsabilité politique (chap., IV, points II et III).

J'en viens à la discussion. Les ambiguïtés de ce livre sont à la mesure de sa richesse et de ses ambitions. Je regrouperai mes critiques sous quatre rubriques: le fondement de l'éthique, le statut éthique de la nature, le statut prescriptif ou seulement interdictif de l'éthique de la responsabilité, son articulation à la politique.

### ***Le problème du fondement et le débat avec Kant***

L'intention est claire: Jonas veut fonder « dans l'être» son impératif catégorique - et par là construire une éthique à la fois substantielle (contre le formalisme kantien) et inconditionnée. La polémique que Jonas mène contre Kant obscurcit un peu les choses. La lecture que Jonas fait de Kant demanderait une étude spécifique; mon sentiment est que cette lecture est extrêmement contestable, Il ne s'agit pas de donner des leçons de kantisme à Jonas, mais de suggérer que sa lecture de Kant est commandée par ses propres options. Jonas fait essentiellement deux critiques au kantisme: il ne permettrait pas de penser la responsabilité illimitée pour l'avenir; il ne pourrait pas fonder son impératif catégorique formel. Je laisse de côté ce second point; sur le premier: il est clair que le concept que Jonas propose de la responsabilité ne se trouve pas chez Kant; c'est un concept fort, original, indispensable même, et je n'entends en contester ni la nouveauté, ni la puissance. Mais on ne peut pour autant admettre le raisonnement anti-kantien suivant: «L'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne contient aucune *autocontradiction*, et de même l'idée que le bonheur de la génération présente [...] puisse être acheté au prix du malheur, voire de l'inexistence des générations suivantes ne contient pas non plus d'autocontradiction [...]. *Logiquement* le sacrifice de l'avenir au profit du présent n'est pas plus contestable que le sacrifice du présent en faveur de l'avenir» (p. 30), Jonas feint de commettre l'erreur selon laquelle l'immoralité chez Kant se ramènerait à la contradiction *logique*; s'il en était ainsi, la volonté ne pourrait jamais être immorale! En termes kantien: l'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne contient

certes aucune contradiction logique; mais la *volonté* pleine et entière que se produise (ou qu'on laisse se produire) une situation telle que l'humanité n'y puisse exister est impossible, **on** ne peut pas vouloir cela (12). Ce rejet du kantisme est indispensable au projet de Jonas, qui veut établir la nécessité d'un fondement ontologique de l'éthique (fondement ontologique dont le kantisme exclut la possibilité).

Jonas réussit-il cette *Grundlegung* ? À mon sens, non. Il reconnaît lui-même que sa métaphysique de la vie («la fin comme telle est domiciliée dans la nature », p. 107) est seulement raisonnable et probable, mais non certaine (p. 109). Est-ce suffisant pour fonder un impératif *catégorique* qui se veut substantiel? Jonas est d'ailleurs bien ambigu sur ce qu'il s'agit de fonder, et je ne suis pas sûr de toujours le comprendre. Est-ce l'obligation inconditionnelle d'exister pour l'humanité qu'il faut fonder? Mais cette inconditionnalité est en rupture avec l'existence *de fait* de l'homme: « le commandement ontologique [...] institue la "chose au monde" fondamentale [...] qui oblige désormais l'humanité, une fois qu'elle s'est mise à exister effectivement, même si c'est un hasard aveugle qui l'a fait apparaître» (p. 142) ; la même page dit un peu plus haut que le commandement ontologique n'a pas de fondement; et comment fonder l'impératif dans la nature si l'existence est un hasard? (Sur nature et hasard, cf. *infra* et note 15.) Est-ce la finalité en général (qui est le bien en soi) qu'il faut fonder? Mais cette « loi de l'autojustification de la fin en tant que telle» n'est qu'un *axiome ontologique* offert à l'intuition (p. 117). Est-ce ma responsabilité illimitée envers l'avenir? À propos de la responsabilité que le nouveau-né m'impose, Jonas parle d'« évidence immédiate» pour ceux qui veulent voir (p. 179-181). Finalement, le fondement ultime se ramène au caractère intuitivement vrai du principe de responsabilité. Ce que je crains, c'est que l'effort peu convaincant pour fonder *métaphysiquement* le *Principe Responsabilité* ne l'affaiblisse, en fait, au lieu de le renforcer.

Jonas pense que la nature est objet de responsabilité, voire de respect; il veut ainsi échapper à l'anthropocentrisme de toutes les morales antérieures, qui, d'après lui, déshumanisait l'homme en le coupant de sa racine biologique et naturelle. Mais je crains qu'on ne soit ici en pleine métaphore. La nature est-elle respectable? Répondre oui a de grands mérites pour la propagande morale, que je ne néglige pas; anthropomorphiser la nature peut relever d'une bonne rhétorique, pour la bonne cause; et si cela peut créer un peu de mauvaise conscience chez les pollueurs et réduire les taux de pollution, pourquoi pas? Mais comme thèse philosophique c'est très fragile. L'homme est directement responsable de l'humanité présente et à venir; et donc, indirectement, de la nature qui est *de fait* la condition de son *vivre* et même, *par chance*, la possibilité de son *bien-vivre*. Les devoirs stricts que cette considération impose n'ont nul besoin d'une interprétation métaphysique ou théologique de la nature. Jonas admet d'ailleurs au moins une fois l'extériorité de la nature par rapport à l'éthique: "Relativement à elle-même la nature ne connaît pas de catastrophe" (p. 250). C'est reconnaître que toute catastrophe écologique ne l'est que « du point de vue des fins humaines» (*ibid.*) ; mais cela est contradictoire avec l'idée d'une nature qui serait en elle-même et pour elle-même vouée à notre sollicitude. Quant au reproche fait aux morales du passé d'être anthropocentriques, il n'a pas grand sens: ce n'est pas l'anthropocentrisme qui menace la nature, mais que cet anthropocentrisme soit à si courte vue (13).

Cela dit, je vois bien pourquoi Jonas tient tant à envisager la nature (la biosphère) comme objet de respect: ce serait un barrage contre la tentation technologico-utopique de toucher à la nature humaine, de la bricoler. C'est tout le débat bioéthique, auquel Jonas a contribué par d'importantes publications. Pour justifier que la nature de l'homme doit être respectée, Jonas propose deux types d'arguments: l'argument religieux-métaphysique (l'homme à l'image de Dieu, il faut préserver *l'Imago Dei*), l'argument prudentiel (la sagesse de la nature ou du hasard a permis

l'apparition d'un système équilibré extrêmement complexe, l'homme, qu'il serait arrogant et imprudent de vouloir bricoler). Sans oublier la voie négative, si précieuse ici: montrer que toute volonté de bricoler la nature humaine repose sur le fantasme d'une prétendue amélioration de l'humanité. À cet égard, les biotechnologies confirment lourdement la démonstration de Jonas sur l'inévitable dérive utopique de la technique (14). Je reconnais que ce problème affaiblit un peu ma critique générale (selon laquelle il n'y a pas lieu de tenir philosophiquement la nature pour objet du devoir) ; mais cette critique est certainement compatible avec la dernière voie que nous offre Jonas, l'idée selon laquelle il ne faut pas éliminer le hasard: « Le hasard: c'est la source productive de l'évolution des espèces. Le hasard: c'est, pour chaque engendrement sexué, la garantie que chaque individu, à sa naissance, soit unique et qu'aucun ne ressemble à un autre. Le hasard assure la surprise du toujours neuf (15).»

### ***L'éthique de la responsabilité permet-elle des prescriptions positives?***

Les prescriptions de l'éthique de la responsabilité sont, semble-t-il, essentiellement négatives: «Si c'est pour l'humanité un impératif catégorique que d'exister, alors tout jeu suicidaire avec cette existence est catégoriquement *interdit*, et il faut *exclure* par avance les risques techniques dans lesquels, même de très loin, c'est elle qui constitue la mise (16).» L'humanité doit être préservée; c'est une éthique de l'autolimitation, de la *Selbstbeschränkung*. Deux questions disparaates ici : quel peut être le crédit populaire (dans l'opinion) d'une telle éthique? Et comment définir la limite à laquelle il faut s'arrêter? La première question n'est pas triviale: l'éthique de la responsabilité veut être influente, marquer les comportements, Or il est bien difficile de soulever « l'enthousiasme pour la modération» (cf. p. 202-203), ce que pourtant il faudrait faire ; à défaut, il faudra se contenter d'un enthousiasme négatif, c'est-à-dire de la peur (p. 258). La deuxième question est plus difficile: l'éloge du hasard est une belle chose, mais le hasard qui assure le neuf est aussi à l'origine de souffrances insupportables ; on admet comme légitimes les interventions (possibles aujourd'hui ou demain) permettant d'empêcher la transmission héréditaire d'une grave maladie, par exemple ; on a raison de ne pas laisser le hasard jouer son jeu ici. Où donc est la frontière? Cette question fondamentale ne se pose d'ailleurs pas *spécifiquement* à Hans Jonas, c'est celle que se posent tous ceux qui réfléchissent sur ces problèmes ; simplement l'éthique de la responsabilité ne me paraît pas offrir sur ce point de lumières particulières. Reconnaissons toutefois la fécondité de la méthode d'anticipation de la menace.

Cette éthique édicte donc des interdits, des *non plus ultra*. Peut-elle proposer des prescriptions positives? Reprenons le cas du nouveau-né. Dans une phrase presque contradictoire, Jonas dit qu'il est à la fois l'archétype de notre responsabilité et un contre-exemple (p. 184). Archétype parce que irréfutablement c'est l'avenir qui nous appelle en lui, contre-exemple parce que cet avenir est quand même déjà esquissé: le nouveau-né est notre contemporain (alors que la responsabilité telle que l'entend Jonas porte essentiellement sur l'avenir lointain, ce qui n'est pas encore là). Je tire de cette ambiguïté une autre leçon: le nouveau-né offre un contre-exemple parce qu'il impose des prescriptions positives; il ne m'impose pas une *Selbstbeschränkung*, mais il m'impose de le nettoyer, de le nourrir, de le calmer. Alors que l'exigence que le futur lointain impose à ma responsabilité est, par définition, indéterminée. Ce devoir ne risque-t-il pas de se révéler vide et abstrait? En fait, la *praxis* du Principe Responsabilité implique une casuistique (au bon sens du mot, naturellement): « Il n'est pas de recette unique, mais seulement de multiples voies de compromis qui, cas par cas, devront aujourd'hui et demain être cherchées en une vigilance de chaque instant (17). »



## **Éthique et politique**

La politique est au coeur de l'éthique de la responsabilité: « Il est manifeste que le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée, cette dernière n'étant pas la dimension causale à laquelle il peut s'appliquer» (p. 31). Toute morale désigne un ennemi privilégié de la vertu (l'appétit, l'impureté du coeur, etc.). La morale de la responsabilité est la première dont l'ennemi soit collectif et anonyme: la puissance de la technologie n'a pas de sujet, son accroissement est un processus sans sujet (les chercheurs et techniciens ne sont évidemment pas les sujets du *processus global* d'auto-expansion de la technique). Cet ennemi n'est ni en moi ni en autrui: il est partout et nulle part. Par conséquent le sujet d'une responsabilité à la mesure de ce danger ne peut lui-même être que collectif: la société, c'est-à-dire en fait les responsables politiques. Bien entendu la responsabilité au sens ancien continue à s'exercer dans son ordre (tel industriel est responsable si son usine pollue le lac voisin et y asphyxie tanches et brochets, il doit se et nous prémunir là-contre) ; mais la responsabilité pour l'avenir in-défini exige beaucoup plus. Concrètement, s'il est vrai que des renoncements technologiques (et donc des diminutions du niveau de vie) seront tôt ou tard inéluctables (c'est la thèse de Jonas), alors seul le pouvoir politique, et un pouvoir non contesté, pourra l'imposer - et pourra d'abord prendre conscience de l'ampleur du danger. Je ne discuterai pas les analyses de Jonas sur ce point (18), il reconnaît que c'est « la partie la plus faible du système », aussi bien du point de vue théorique que du point de vue opératoire (p. 53). Je n'insisterai pas sur le décalage entre l'aspect inévitablement personnel des sentiments et affects qui, d'après l'auteur, font partie de la responsabilité, et l'aspect «collectif» du sujet de la décision politique. Multiplier les difficultés est inutile: elles ne sont pas propres à cette éthique. C'est d'ailleurs moins un problème pour l'éthique de la responsabilité que pour la politique elle-même: comment intégrer la responsabilité envers le futur éloigné dans les paramètres de la décision? N'exagérons pas non plus la relative impuissance de cette éthique: si les décisions éventuelles de réduction de la croissance incombent bien à l'autorité publique, d'autres décisions dépendent largement d'individus ou de collectifs infra-étatiques: celles concernant les manipulations génétiques par exemple, (décisions auxquelles l'État a éventuellement aussi le devoir de se mêler).

Je voudrais conclure par trois remarques d'ensemble.

La futurologie de Jonas peut sembler un peu catastrophiste ; mais, dans son cas, la signification du pessimisme affiché est spécifique: le pire n'est pas toujours sûr, mais tant qu'il semble possible il doit être évité à tout prix. Ce qui autorise, et même exige, de proposer les pronostics les plus sombres: selon les principes de l'heuristique de la peur il faut faire prendre conscience du danger aux insouciantes (19). Le *Principe Responsabilité* est un livre sur l'éthique, mais c'est aussi un *acte éthique*: « Le travail théorique fait déjà partie de la *praxis* prescrite en lui et qui, sitôt que l'on s'en avise, veut qu'il se mette au service de son propre impératif (20).»

Il me semble que ce livre contient en réalité deux lignes de pensée assez différentes: celle qui met au jour et explicite les impératifs de la responsabilité (qui me paraît très convaincante) ; et celle qui veut fonder ces impératifs dans une métaphysique de la nature (qui me paraît fragile). Jonas n'accepterait pas cette dislocation de sa pensée; mais on peut se demander s'il ne serait pas possible de sauver les impératifs de la responsabilité tout en renonçant au projet de fondation ultime, où il y a peut-être plus à perdre qu'à gagner (21).

Comme le souligne Jean Greisch dans sa *Présentation* du *Principe Responsabilité* (p. 12), la pensée de Jonas sollicite une double confrontation: avec celle de Lévinas (sur

la notion de responsabilité), avec celles de Habermas et de Apel (sur la nécessité ou non d'une fondation des normes). Cette confrontation a déjà lieu en Allemagne, qu'elle se prolonge en France serait une bonne chose.

Notes :

(1) La première édition de *Das Prinzip Verantwortung* date de 1979. En français, trad. J. Greisch, éd. du Cerf, coll. «Passages », 1990. Cette édition contient une remarquable bibliographie de Hans Jonas (p. 303-316) ainsi qu'une bibliographie sur Jonas (p. 317-322) ; on trouvera également la pagination de l'édition allemande indiquée entre crochets dans la traduction française; les éditeurs français gagneraient à se rallier systématiquement à cette pratique très utile. Un seul défaut dans ce volume; il manque la page 337 (qui contient la fin de la table des matières). De Jonas, *Esprit* a publié «Technologie et responsabilité », 1974, n° 438-9, trad. A. Favre; « Heidegger et la théologie ", juillet-août 1988, n° 140-141, trad. L. Evrard, avec une introduction de Dominique Janicaud ; on lira aussi, en français, « Technique, morale et génie génétique », trad. R. Brague, *Communio* n° IX, novembre-décembre 1984. Signalons aussi le n° 8 (1988) des *Études phénoménologiques*, presque entièrement consacré à Hans Jonas; on y trouvera notamment la traduction, par R. Brisart, de la conférence autobiographique donnée par Jonas en 1986; « La science comme vécu personnel».

(2) Les références données sans autre indication dans mon texte renvoient toujours à la pagination de la traduction française du *Principe Responsabilité*.

(3) Il contrôle évidemment chacun des dispositifs techniques pris un à un. 11 ne contrôle pas « la technique », la logique impersonnelle et irrésistible de la croissance technologique. Cette analyse est-elle fondée ? On est ici dans un domaine où les convictions (catastrophistes ou optimistes) sont aussi résistantes au doute qu'incapables de fournir des arguments décisifs. On verra plus loin pourquoi, en cas de doute, c'est l'hypothèse la plus sombre qui doit l'emporter.

(4) Jonas ne pense pas tant à l'holocauste atomique qu'à « l'effet cumulatif apparemment inéluctable de la technique telle qu'elle s'exerce quotidiennement dans ses formes les plus pacifiques. (...) Si les arsenaux nucléaires sont tout compte fait éliminables par simple convention, la menace que constitue l'ensemble de notre technologie l'est d'autant moins que la technique est devenue indispensable à notre survie », « La science comme vécu personnel». *op. cit.*, p. 30.

(5) Remarquons toutefois que la catégorie, à la fois juridique et populaire, de non-assistance à personne en danger montre que le concept de responsabilité tel que l'entend Jonas n'est pas entièrement ignoré des « anciennes éthiques ». Ne pourrait-on décrire notre nouvelle responsabilité en disant qu'il s'agit de nous prémunir contre toute non-assistance à humanité possible en danger par notre faute?

(6) On pense évidemment à Hobbes, auquel Jonas rend hommage pour avoir reconnu dans la peur le *primum movens* en matière de bien commun (p. 301, note 30). La différence entre les deux conceptions est claire: la peur chez Hobbes est égoïste, elle porte sur *ma* vie; chez Jonas elle est désintéressée et porte sur la possibilité d'**autres** vies que la mienne, à l'avenir. On notera que le *Principe Responsabilité* s'ouvre (p. 13-14) et se clôt (p. 301-302) par une évocation de la peur.

(7) On trouvera diverses formes, toutes intéressantes, de celle dissymétrie, aux pages 54-56, 60, 62, 190. t 9 t, 229 et 295.296. On peut rapprocher cette dissymétrie de

celle qui existe entre vérification et réfutation: la lisibilité du mal a la puissance du *modus tollens*.

(8) Jonas fait lui-même la comparaison avec le Descartes de la *Méditation première*: tout le douteux est considéré comme faux, et rejeté; ici c'est le possiblement déshumanisant à terme qui doit être considéré comme certainement déshumanisant, et interdit.

(9) Jonas a en fait parfaitement conscience de l'extraordinaire puissance de séduction que présentent l'utopie, le culte du progrès ou l'idéologie du sens de l'histoire. Je voudrais, sans intention polémique, évoquer, comme illustration de ce fait, l'article « L'eugénisme, objet de phobie idéologique » de Pierre-André Taguieff, publié dans le dossier bioéthique réuni par *Esprit* (novembre 1989). Sans entrer dans la problématique même de l'auteur (qui me paraît assez biaisée), je voudrais simplement relever la déclaration suivante: « Pour un esprit moderne ne récusant pas expressément l'ensemble des croyances formant l'idéologie du progrès, l'idée d'un autoperfectionnement indéfini de l'espèce humaine, par action sur l'environnement ou intervention dans le patrimoine génétique, ne saurait apparaître comme mauvaise en elle-même » (p. 113). Sauf erreur de ma part, cette déclaration exprime la position personnelle de P.-A. Taguieff. C'est du méliorisme naïf, de l'« optimisme impitoyable. (*Principe Responsabilité*, p. 296), précisément ce dont Jonas détermine exactement les tenants et les trop prévisibles aboutissants; cf. *Principe Responsabilité*, p. 38-43, et les chap. V et VI. J'aimerais ajouter un argument à ceux, déjà impressionnants, avancés par Jonas pour refroidir un peu l'enthousiasme mélioriste ; il ne porte même pas sur l'idée que l'*amélioration de l'homme* est une idée fautive et dangereuse, mais sur l'exemple le plus banal, le plus dénué de pathos: l'éventuel choix du sexe de 1 enfant par les parents. Le seul fait de se savoir *choisi tel* (et non pas fruit du hasard) peut altérer profondément le repérage de l'enfant quant au « désir d'enfant » de ses parents et par conséquent la construction de son identité; cela, de plus, créerait presque à coup sûr une discrimination entre les enfants du hasard et les autres (cette dernière remarque est faite par Catherine Labrusse-Riou, « L'homme à vif », *Esprit*, novembre 1989, p. 69 ; remarque similaire de Dorothy C. Wertz et John C. Flechter, « Le choix du sexe: une connaissance fatale? *ibid.*, p.74).

(10) Page 106 ; Jonas s'inscrit dans le vaste courant contemporain qui dénonce les « préjugés modernes » ; lui-même en distingue deux: « Il n'y a pas de vérité métaphysique » et « Il n'y a pas de chemin du « il est » vers le « on doit ». » Ce courant est multiforme, sans unité, chaque auteur a son adversaire: Max Weber pour Léo Strauss (*Droit naturel et histoire*, chap., 2). Kelsen pour Michel Villey, Hume pour J.-L. Gardies (*L'erreur de Hume*, PUF, 1987 ; ce livre a l'intérêt de proposer une critique qui ne soit ni néoclassique, ni heideggerienne). Les arguments de Jonas sont, quant à eux, d'inspiration à la fois néoclassique, (il y a une finalité objective dans la nature, il y a un bien objectif) et heideggerienne (la science moderne est agression de la nature. l'être est à garder).

(11) La catégorie du *possible* est essentielle chez Jonas, et gagnerait à être mieux thématisée. Disons qu'elle présente, paradoxalement, à la fois des traits leibniziens et des traits bergsoniens. Du côté de Leibniz, l'idée du possible comme exigence d'être. comme appel (p. 182-184), le « droit de ce qui n'est pas encore » (p. 152) ; du côté de Bergson, l'idée (anti-leibnizienne) que le possible est indéterminé, ouvert, que le temps est création d'imprévisible nouveauté, Le possible selon Jonas n'est pas *individué*: il faut qu'à l'avenir il y ait *des hommes*, mais non de *tels hommes* (si l'on prévoyait que de *tels hommes* devraient exister, leur liberté serait déjà entamée; voir aussi la fin de la note n° 9). Ici Jonas abandonne Leibniz (dont il se réclame, alors que Bergson n'est jamais nommé) et semble même se contredire: « De soi, rien de ce qui

n'existe pas (encore) n'a de droit à l'existence» (p. 183 ; cf. aussi p. 64). C'est qu'en fait il faut simplement préserver la « possibilité formelle » (p. 184), c'est-à-dire la forme de la possibilité, ou mieux, la possibilité de la possibilité. La solution de cette ambiguïté est que finalement le seul être dont la possibilité contienne l'exigence de sa réalité est l'être de la possibilité elle-même. Il faut qu'il soit toujours possible qu'il y ait du possible (de la liberté, de l'invention de la création, de la *natalité* au sens de Hannah Arendt). Cette discussion éclaircit la propriété qu'a la responsabilité d'être non réciproque: ma responsabilité envers l'avenir ne répond à aucun *droit, stricto sensu*, des êtres-à-venir. Mais les formulations de Jonas ne sont pas dépourvues d'hésitations sur ce point.

(12) Le « que tu puisses vouloir» ne me paraît pas avoir le sens que Jonas lui donne; voir le passage si net des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos (Delagrave), p. 142.143. Je ne puis m'étendre ici sur Jonas et Kant Deux remarques seulement. Premièrement: il me paraît tout à fait possible d'inférer de l'impératif catégorique kantien ma responsabilité envers l'humanité future: il faudrait pour cela combiner les exemples n° 1 (condamnation du suicide) et n° 4 (devoir d'assistance) donnés dans les *Fondements* (p. 138-139 et 141); on pourrait également s'appuyer sur la troisième formulation kantienne de l'impératif (traiter l'humanité dans la personne de tout autre toujours aussi comme une fin), à condition de donner une extension temporelle indéfinie à la notion de « tout autre homme » - extension à laquelle on n'aurait sans doute pas songé sans Jonas, mais parfaitement compatible avec l'esprit et la lettre de la pensée kantienne. Chez Kant aussi la volonté morale doit vouloir le maintien de sa propre présupposition (le sujet moral): les pages 164-165 du *Principe Responsabilité* ont beau dénier leur parenté avec le kantisme, elles en reproduisent le mouvement spécifique. Deuxièmement: Jonas insiste beaucoup sur le thème « pourquoi faut-il que l'humanité existe? » Il est pour le moins curieux qu'il ne fasse aucune allusion aux textes si riches de Kant sur cette question, notamment aux paragraphes 82 et suivants de la *Critique de la faculté de juger*. Les passages principaux du *Principe Responsabilité* consacrés à Kant se situent aux p. 23, 30-31, 72, 120, 128,136, 172.

(13) La « cause de la vie en général» que défend Jonas (« Technique. morale et génie génétique », *op. cit.*, p. 50) me paraît beaucoup trop générale, justement. Les espèces sont en combat permanent, et quand l'homme intervient c'est pour ses fins. Je vois cependant un argument possible en faveur de « la vie en général» : celui de la diversité. La variété des espèces est un bien en soi (c'est d'ailleurs aussi un bien pour l'homme: accroissement de la connaissance, utilité indirecte ou esthétique, etc.), elle doit donc être préservée comme telle. L'homme a raison de protéger les ours des Pyrénées, et d'exterminer par millions les lucillies bouchères; dans le premier cas il préserve la diversité des espèces (la cause de la vie en général), dans le second il défend sa cause.

(14) Sur la force presque irrépessible de cette dérive, voir certaines remarques de J. Testart dans le numéro d'*Esprit* déjà évoqué (novembre 1989), L'effet boule de neige de la technique se renforce de l'impulsion à l'accroissement, interne à la science (la croissance de la connaissance appartient à l'essence de la connaissance objective: Popper, *Conjectures et réfutations*, chap., 10).

(15) *Technik, Medizin und Ethik*, p, 212 : j'emprunte la traduction à J. Dewitte, dans son article « Préservation de l'humanité et image de l'homme », *Études phénoménologiques*, 1988, n° 8. p, S4 ; Jonas en déduit une intéressante formulation de son impératif catégorique: « Respecte le droit de chaque vie humaine de trouver sa propre voie et d'être une surprise pour elle-même» (*Technik...*, p. 194, cf. Dewitte, p. 56) : un texte proche: «Le hasard de la génération sexuée est la bénédiction

irremplaçable comme le fardeau inévitable de notre condition, et son imprévisibilité est tout compte fait plus digne de confiance que nos options les plus réfléchies, toujours éphémères » (« Technique, morale et génie génétique », *op. cit.*, p. 62). Le problème ici posé par Jonas est capital: pourquoi faut-il respecter en nous le produit du hasard (et se défier corrélativement de toute idée d'« amélioration ») ? Jonas ne s'explique guère sur le rapport qu'il établit entre son concept de hasard (darwinien) et son concept de nature (finalisée). Un texte très intéressant cependant, p. 54-55 du *Principe Responsabilité*: l'évolution travaille à petits pas, et ne joue jamais son va-tout; de ce fait elle « peut se permettre d'innombrables « erreurs » de détail parmi lesquelles sa procédure lente et patiente sélectionne les rares « impacts », petits eux aussi ». À l'opposé, « l'entreprise à grande échelle de la technologie moderne qui n'est ni patiente ni lente, comprime (...) les nombreux pas infimes de l'évolution naturelle en quelques pas colossaux et sacrifie ainsi l'avantage, garantissant la vie, du talonnement de la nature ». Ce qui est décisif, c'est d'une part l'ordre de grandeur (petits pas/pas colossaux), et d'autre part le temps. L'humanité ne vit pas à la même échelle temporelle que l'évolution. C'est la lenteur et l'immensité du temps de l'évolution qui transforment le hasard en nature: cette idée me paraît être au fond des arguments prudents de Jonas.

(16) « Technique, morale et génie génétique », *op. cit.*, p.51. C'est moi qui souligne. Un texte parmi bien d'autres!

(17) « La science comme vécu personnel ». *op. cit.*, p.31 ; cf. aussi *Principe Responsabilité*, p.298.

(18) Les pages sur les chances théoriques du communisme comme « tyrannie bienveillante » sont un peu désuètes (Jonas prend un peu trop au sérieux des thèmes inconsistants comme « l'ascétisme socialiste » des masses! mais ses critiques sont justes et ses réponses sans équivoque) ; des pages assez classiques sur les faiblesses, devant ces problèmes, des gouvernements représentatifs-pluralistes, qui ne prennent en considération que les *intérêts actuels*; or l'avenir n'a pas de *lobby* (p. 44).

(19) Les limites de ce procédé sont doubles: la tendance psychologique à ne pas vouloir croire l'insupportable, même si on sait qu'il est vrai; la conscience qu'il s'agit d'un procédé ne peut qu'en atténuer les effets mobilisateurs.

(20) « La science comme expérience vécue », *op. cit.*, p. 28.

(21) Jonas fait, p. 72, comme s'il n'y avait choix qu'entre deux types de rationalité : celle des sciences de la nature et celle de la métaphysique (les deux étant valides à ses yeux). C'est oublier la *raison argumentative*, ni métaphysique ni scientifique, qu'on l'entende au sens de Perelman de Habermas, ou même d'Aristote.

Bernard SÈVE - Paris

Contact : europe.education.ecole@gmail.com

Nos cours classés par thèmes :

[http://www.coin-philo.net/eee.13-14.cours\\_philo\\_en\\_ligne.php](http://www.coin-philo.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php)

Canal *Dailymotion* de l'association *Europe, Éducation, École* :

<https://www.dailymotion.com/projeteee>