

Philippe TOUCHET,
Professeur de philosophie en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles
Séance TICE du 04 novembre 2011
<http://www.coin-philos.net/eee.programme.10-11.php>
<http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/direct/>

LE DROIT À LA VIE,

d'après les considérations de Hans Jonas in *Le principe Responsabilité*

« Mais l'ontologie est devenue une autre. La nôtre n'est pas celle de l'éternité, mais celle du temps. »¹

« La nature ne pouvait pas prendre de risque plus grand que de laisser naître l'homme »²

INTRODUCTION

a) La vie de l'enfant

Dans une note du *Principe Responsabilité*, Hans Jonas revient sur le dilemme classique que l'on cite parfois pour justifier de la difficulté de tout choix moral : si, dans une maison en feu, nous avons le choix entre sauver une oeuvre d'art immortelle, telle la madone de la Chapelle Sixtine de Raphaël, ou de sauver la vie d'un enfant, que choisir ? Ce dilemme, en réalité purement théorique, est, selon Jonas, « pervers », dans la mesure où il laisse croire que l'oeuvre d'art et la vie de l'enfant pourraient être placées sur le même plan de choix, et que, par conséquent, on pourrait délibérer, par comparaison, de la *valeur* respective de l'oeuvre d'art et de la vie de l'enfant.

Or, il est évident que la vie de l'enfant l'emporte absolument dans la responsabilité de mon choix, et que, précisément, elle échappe radicalement à tout système de valeur.

En effet, par système de *valeur*, il faudrait entendre l'acte de rapporter cette vie à autre chose qu'elle-même, à l'inscrire dans une relation où elle pourrait être mise sur le même plan que d'autres vies, et on l'on pourrait juger de cette vie en fonction des autres. Le système de la valeur amènerait alors à cette situation insoutenable – sur le plan moral- de devoir considérer certaines vies comme ayant plus ou moins de valeur que d'autres, et donc de placer la valeur d'une vie en dehors d'elle-même. Or nous voyons clairement que cette « construction comme jugement de valeur », qui peut valoir dans le cas des objets, est inapplicable dans le cas de la vie de l'enfant – comme dans celle de l'adulte.

C'est qu'on ne sauve pas la vie de l'enfant pour ce qu'elle représente, (et pas même pour le contenu de la vie de l'homme futur ainsi sauvé- qui pourrait tout aussi bien se révéler le pire des vauriens, ou même des criminels) mais pour

¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Trad. Jean Greisch, Paris, Editions Flammarion Champs-essais, 2009, p. 242.

² *Ibidem*, p. 264.

ce qu'elle est, c'est-à-dire précisément une vie. En ce sens, elle ne se donne pas relativement comme devant être sauvée si ..., mais comme devant être sauvée absolument et catégoriquement³.

La vie n'est pas une valeur et ne se détermine pas à exister en fonction de ce qu'elle a (des attributs qu'elle peut s'adjoindre empiriquement au cours de sa vie) mais de ce qu'elle est, ou même plutôt du simple fait qu'elle est, c'est-à-dire de sa pure existence en tant que vie. La vie en soi ne doit pas être sauvée en fonction de sa valeur, mais elle a un *droit* inconditionnel à être sauvée.

b) Le droit à la vie

Si on doit parler d'un *droit* de cette vie à être sauvée, droit qui est supérieur à toute autre considération et qui peut même justifier le sacrifice d'une autre vie, c'est parce qu'elle est sa propre fin, que ce droit est *son* droit unique à être elle-même :

«La vie de l'enfant n'est ni pour soi ni pour autrui une valeur comme l'est l'œuvre d'art dans la conception humaine, et comme elle peut éventuellement le devenir un jour pour l'enfant. (...) cela ne peut pas avoir d'autre sens que de viser le droit qu'a chaque vie d'être elle-même, son droit à être cette fin en soi qu'elle est -qui sans doute n'est pas infini- car son objet est fini - mais qui est inconditionnel au sens où a) il n'est dérivé de rien d'autre, b) indépendant de qualifications (y compris de la valeur ») et c) que personne- d'autre n'a droit à la même chose.»⁴

Nous remarquons que Hans Jonas insiste sur un double aspect du « droit à la vie » : il est fondé comme droit d'une existence qui est sa propre fin, et, en ce sens, ce n'est pas comme moyen de quelque chose qu'elle a ce droit – à la différence de l'œuvre d'art qui reste le « moyen » d'une émotion absolue de l'homme. Une vie qui est inemployable en terme de moyen – impossible à exploiter, par exemple en terme de travail- a autant droit à la vie qu'une vie qui a beaucoup apportée par ses œuvres.

Mais Hans Jonas insiste aussi sur le fait que « aucun n'a droit à la même chose », ce qui signifie qu'à la différence « des droits civils » qui sont fondés sur la relation des citoyens à la meilleure unité des hommes dans la cité, et qui conditionnent les droits de chacun à certains devoirs- raison pour laquelle on peut être privé de ces droits dans certaines circonstances- le droit à la vie est inconditionnel et appartient en soi à chaque individu. Il appartient à cette sphère de légitimité propre au droit qu'on appelle le droit naturel, droit absolument attaché à l'individu indépendamment de son inscription dans tel ou tel système juridique. Rien ne peut autoriser *en droit* un état à contraindre un individu à se passer *en droit* de sa vie, ou à une vie indigne, même si un Etat peut contraindre en fait un individu à le faire. D'ailleurs, l'une des premières apparitions de la notion de « droit à la vie » remonte à la Déclaration d'Indépendance américaine, où il fut érigé au rang de principe explicite de la

³ Cf. *Ibidem*, p. 199 : « En réalité, la fiction théorique montre que le concept de valeur ne peut pas servir de base à une doctrine des obligations. »

⁴ Hans Jonas, *Ibidem* p. 199, note 1.

formation d'un Etat, c'est-à-dire comme un droit fondamental.⁵ Le droit à la vie est le droit naturel en soi.

Mais comment se traduit se droit naturel dans l'existence civile de l'homme, c'est-à-dire comment trouve-t-il à se réaliser dans le droit positif ?

C'est avant tout par l'obligation de subvenir à la vie des enfants. En effet, dans le cas de l'enfant – et singulièrement du nourrisson, la nature a fait en sorte que la vie ne se maintienne pas d'elle-même, et qu'elle soit en permanence menacée de disparaître si on ne prend pas soin d'elle. Il en résulte que le « droit à la vie » est avant tout le droit à la survie, c'est-à-dire à ne rien faire qui puisse empêcher la vie de perdurer dans la personne de l'enfant, qu'il ne risque pas de mourir. Nous reviendrons sur le fait que pour Hans Jonas, le droit à la vie de l'enfant est l'archétype de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de lui-même et de la nature.

Retenons pour l'instant que le « droit à la vie » est un droit absolu, inconditionnel, naturel, qui incombe aussi bien aux parents qu'à L'Etat, et qu'il est, en quelque sorte, la marque que la nature participe aussi de l'ordre politique, que l'état est redevable à la nature d'un certain droit, à travers le droit à la vie des enfants.⁶

c) Cette question modifiée à l'âge du « Prométhée définitivement déchaîné ».

Jusqu'à présent donc, et y compris à l'âge de la construction des droits de l'homme, les rapports entre le droit positif et le droit naturel étaient assez clairement hiérarchisés : le droit naturel était un principe supérieur au droit positif, et devait lui donner légitimité, à l'instar de l'égalité entre les hommes, que l'on considérait comme naturelle et fondamentale pour constituer un système de droit légitime.

Mais comme nous le discernons dans le concept même de « droit naturel », ce principe était fondé sur l'idée que la nature de l'homme était immuable, à l'image de l'ensemble de la nature ; dire du droit naturel à la vie qu'il était « naturel » signifiait qu'il renvoyait à une instance transcendante à la puissance d'agir de l'homme. C'est en particulier la raison pour laquelle le droit naturel était souvent assimilé au « droit divin », cette formulation laissant entendre que l'on accédait là à des déterminations de l'homme qui dépassaient toute action possible, que c'était là le droit de la créature » en tant que créature.

Si la cité politique devait établir des droits, c'était dans la sphère très limitée d'une enclave artificielle au milieu d'un cosmos naturel et immuable. La praxis politique – par exemple chez Aristote – était bien le lieu de la contingence, -

⁵ Cf. Hans Jonas, *Evolution et Liberté*, article *Le droit, les droits et l'éthique, quelle réponse apportent-ils aux propositions des nouvelles technologies de procréation ?*, trad. S. Cornille, Paris, Editions Rivages Poche, 2005, p. 164 : « Dans la Déclaration d'indépendance américaine, il a été élevé pour la première fois au rang de principe explicite de la fondation d'un Etat, voire de la formation d'une nation. Le célèbre préambule parle avant tout des *inalienable rights* de tout homme - le droit inné à la vie, à la liberté et à l'aspiration au bonheur - et se réfère à l'ordre de la Création en ce qui concerne la « vérité en elle-même évidente » que tous les hommes ont été « créés » égaux - « égaux » bien sûr non pas en dons, en tempérament, en caractère, etc., mais relativement aux mêmes droits fondamentaux. »

⁶ Cf. Hans Jonas, *Evolution et liberté*, opus cité, p.167 : « J'appelle «forts» les droits justifiant une exigence à l'égard d'autrui, par exemple son aide pour obtenir ce bien juridique. Faibles » ou « intransitifs » seront les droits qui ne demandent rien à autrui, hormis de tolérer et de ne pas faire obstacle - un devoir purement négatif. D'après cela, le droit à la vie fait partie de droits forts, comme par exemple le devoir qu'ont les parents (et, le cas échéant, d'autres personnes) de subvenir aux besoins des enfants par des prestations positives durant la période où ils doivent être assistés. »

c'est-à-dire l'espace de ce qui peut être ou n'être pas, mais la contingence et l'artificialisme était un lieu parfaitement circonscrit dans la nature, qui, elle, la dépassait de toute part. Les hommes ne pouvaient agir artificiellement que sur leurs relations civiles et éthiques présentes, mais dans le respect de leur nature, qui ne changeait pas. La science elle-même était et ne pouvait être que la connaissance de ce qui est immuable et permanent, connaissance de la nécessité, comme le rappelle Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* :

« Nous concevons tous que les choses dont nous avons la science ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. (...) L'objet de la science existe donc nécessairement ; il est par suite éternel, car les êtres qui existent d'une nécessité absolue sont tous éternels. »⁷

L'art lui-même avait bien à faire à la sphère de la contingence, mais uniquement pour compléter et achever ce que la nature avait échoué à produire. L'art, en ce sens, n'était pas « artificiel », n'était pas opposé à la nature, mais, au contraire trouvait sa place en son sein, comme un complément, un achèvement.⁸ L'art, comme le dit Aristote dans la *Physique* livre II, « ou bien exécute ce que la nature est impuissante à effectuer ou bien il l'imite »⁹.

Toute l'analyse de Hans Jonas va consister à expliquer que cette représentation d'une partition claire et immuable entre la contingence et la nécessité, entre la nature et l'art, entre la science et l'art, va voler en éclat dans notre modernité, avec le règne de la technologie sur l'ensemble de l'agir humain.

Cet évènement, qui tient à plusieurs facteurs sur le plan théorique, se donne à voir empiriquement dans notre expérience contemporaine : la technique a cessé d'être la perpétuation de la nécessité naturelle, pour devenir le lieu de la modification et de la transformation sans fin de la nature. La science a cessé d'être la connaissance et la contemplation de la nécessité¹⁰, pour devenir une action déterminante et agissante sur les phénomènes, au point qu'on ne peut plus discerner notre action sur les choses de ces choses elles-mêmes. L'agir humain, comme le dit Jonas, s'est profondément transformé, dans le sens où l'homme dispose désormais d'un pouvoir sur la nature dans son ensemble, et, sommet de cette logique prométhéenne, d'un pouvoir sur notre propre nature, sur la nature même de l'homme.

⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Editions Vrin, 1983, Livre VI, chapitre 4.

⁸ Cf. Romeyer-Dherbey, *Aristote, les choses mêmes*, Paris, Gallica, 1981, p. ? : « Ainsi l'activité déployée selon la technè apparaît comme le prolongement de la production naturelle et comme destinée à combler les lacunes de celle-ci. La différence essentielle qui distingue production naturelle et fabrication artisanale, à savoir le caractère intérieur ou extérieur de la causalité motrice, loin de créer un divorce entre la nature et l'artisan, est au contraire l'instrument d'un rapprochement : elle permet à l'artisan de partager les secrets naturels parce qu'elle crée une connivence profonde entre elle et lui. En effet l'artisan, tout en poursuivant son travail de fabrication, est amené, s'il réussit cette fabrication, à faire de son côté, en délibérant, ce que la nature fait du sien, sans délibérer. Encore que l'artisan entièrement rompu à son art, pris par son art, n'a même plus besoin de délibérer ; il agit directement comme la nature. »

⁹ Aristote, *Physique*, Livre II, Chapitre VIII.

¹⁰ Cf. Hans Jonas, *Le principe Responsabilité*, opus cité, p. 19 : « La domination prend la place de la contemplation de la nature. »