

Introduction

Catherine Larrère et Éric Pommier

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
CERSES (Paris V Descartes/CNRS)

La formule d'Emmanuel Kant déclarant, dans la *Critique de la raison pratique*, que « la majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouissance de la vie » résume bien la dimension pratique de l'humanisme, dans l'opposition qu'il établit entre l'ordre de la vie et celui du devoir. Non seulement en effet la nature doit pouvoir devenir un matériau brut, maîtrisable par la raison et la volonté humaines, mais surtout elle constitue par excellence le type d'étant duquel l'homme doit s'affranchir afin d'advenir à lui-même. En s'arrachant au cycle de la vie et à la répétition de la consommation, le sujet s'ouvre à la dimension morale de son existence, et reconnaît la valeur absolue de la dignité humaine. Au lieu de prétendre trouver des normes de vie commune dans la contemplation d'un ordre axiologique prétendument immanent à la nature, il reconnaît que seul l'accord rationnel des sujets entre eux, indépendamment de toute référence à une quelconque nature supposée porteuse de valeurs, a valeur de principe légitime de respect et d'association. C'est donc contre un certain naturalisme que l'humanisme moderne se constitue.

On peut pourtant se demander si cette césure entre l'ordre de la nature et l'ordre de la valeur ne conduit pas d'une part à une crise environnementale sans précédent et, d'autre part, à cela qu'elle prétendait précisément éviter, à savoir la dévalorisation de l'homme. En premier lieu en effet, en faisant de la nature un matériau éthiquement neutre, la pensée jette les bases de son exploitation sans limite. En outre, elle isole le sujet, seul désormais réceptacle de la valeur, de toute possibilité de se référer à un ordre normatif objectif. La hiérarchie des valeurs dépend alors des choix individuels ou des besoins sociaux, nécessairement relatifs¹. La porte est alors ouverte pour comprendre la subjectivité des valeurs à partir d'une conception mécaniste de la nature. Les valeurs de l'humanité ne sont plus que les produits des conséquences des conditions matérielles dans lesquels tel ou tel homme

.....
1 Cf. Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, p. 282

est placé. L'homme n'a plus de valeur en soi. Il devient un produit aussi manipulable en droit que n'importe quel autre être de la nature. Ouvert à la reconfiguration, le sujet devient l'objet de la manipulation technique, commandée soit par des objectifs sociaux soit par des souhaits individuels privés.

Hans Jonas attribue cette dérive à la forme anthropocentrique² que l'éthique a prise depuis l'avènement de la modernité. L'alliance du subjectivisme et du biologisme procède en droite ligne de cette dérive et aboutit aussi bien à un manque de respect à l'égard de la nature qu'à ce qui s'apparente à une forme nouvelle d'inhumanité. C'est donc seulement en surmontant le divorce du sujet et de l'objet, de l'éthique et de l'ontologie, qu'on pourra tenter d'offrir une réponse à pareil péril.

C'est cette dualité de l'objectif et du subjectif, ou de l'être et de la valeur, qu'il faut donc conjurer. Or le phénomène de la vie semble être l'échantillon ontologique propice à une nouvelle investigation, permettant de surmonter l'opposition factice du « c'est ainsi » et du « tu dois. » En effet, la vie manifeste en elle une valeur dont témoigne sa fragilité : elle ne doit ce qu'elle est qu'à sa capacité à se faire constamment, sous peine de disparition. La finalité qu'elle témoigne par le souci constant de se maintenir dans l'être manifeste la valeur qu'elle s'accorde à elle-même. Et c'est une donnée intuitive ouverte à l'expérience humaine que le fait d'avoir des fins est un bien en soi. La vie est donc bien l'objet par excellence susceptible de motiver l'agir moral. Mais c'est aussi un fait d'expérience que l'existence en tout homme de la responsabilité. C'est lui qui, par ses capacités techniques démesurées, peut nuire aux vivants dans leur ensemble, ainsi qu'à lui-même, et pour qui la fragilité de la vie en général fait donc d'abord sens. C'est donc aussi la vie d'un certain vivant, en l'occurrence celle de l'homme, qui est chargée de prendre soin de la vie en général. Que l'homme puisse reconnaître comme un devoir la responsabilité qu'il a à l'égard de la vie en général le constitue, lui seul, comme véritable sujet éthique, en charge de transmettre ce sens des responsabilités aux générations futures. Le maintien de la possibilité de la responsabilité ne fait qu'un avec la perpétuation de l'humanité comme humanité et du socle biologique qui la rend possible.

.....

2 La critique de l'anthropocentrisme éthique est particulièrement développée dans le premier chapitre du *Principe responsabilité*. Par exemple, la formulation kantienne de la morale, selon Jonas, ne permet pas d'interdire une éventuelle auto-destruction de l'humanité comme humanité ni d'évaluer les effets de l'agir technique, qui appellent pourtant une intervention politique. Comme nous l'avons dit, l'humanisme abstrait ne permet pas d'interdire la reconfiguration de l'humanité ni de prendre en compte les effets à long terme sur la nature de l'agir technologique.

Nous entrevoyons donc en quel sens il est approprié de parler d'« éthique de la vie selon Hans Jonas ». Sa pensée pratique prend pour objet le vivant – au sens du génitif objectif – et n'a de sens qu'en relation à un sujet éthique, lui-même vivant mais en un sens éminent puisqu'il s'agit de l'homme, et c'est dès lors le génitif subjectif auquel il faut faire droit. Le philosophe allemand s'efforce donc de définir une responsabilité de l'homme, en tant que vivant, pour la vie. Et voici pourquoi Hans Jonas entend réconcilier la morale et la vie dans l'impératif éthique qu'il énonce, entre autres, de la manière suivante: « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. »

On peut pourtant se demander si le passage de la formulation à la déduction de l'impératif tient ses promesses. L'exigence que l'humanité soit en tant qu'humanité trouve-t-elle vraiment un principe suffisant dans la vie ? Que la vie soit la condition nécessaire de l'humanité chacun l'accordera volontiers, mais peut-on dire que la vie en soit aussi la condition suffisante ? Le souci de penser un humanisme non anthropocentré – et donc biocentrée – peut-il faire l'économie d'un retour clandestin de l'idée purement rationnelle d'humanité ? Et n'y aurait-il pas alors chez Jonas comme un kantisme de contrebande ? De manière symétrique, Hans Jonas parvient-il vraiment à définir la vie comme objet de valeur, ouvrant en droit la possibilité de parler, comme il l'évoque dans *Technik, Medizin und Ethik*, de « crime³ » contre les espèces ?

De fait, on peut mettre en question certaines étapes de la démonstration éthique réalisée par le philosophe. En premier lieu par exemple, l'affirmation du fait de la finalité qui caractérise la vie est présentée comme un fait de valeur et même comme un bien en soi que rien d'autre que l'intuition ne garantit. On peut se demander si ce fondement intuitif ne vient pas fragiliser plutôt que renforcer la formulation de l'impératif. En second lieu, c'est en s'appuyant sur le paradigme privilégié du nourrisson que Jonas entend décrire le phénomène du devoir, dans son origine biologique. Mais parvient-il effectivement à tirer du modèle de la responsabilité parentale un principe de respect pour l'humanité ?

Hans Jonas reconnaît lui-même les limites de sa démonstration, puisqu'il affirme, dans *Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur*,

.....
 3 Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 47 : « Dass jede willkürliche und unnötige Auslöschung von Arten an sich schon zum Verbrechen wird. » Voir la traduction partielle de ce recueil : *L'art médical et la responsabilité humaine*, trad. É. Pommier, Paris, Le Cerf, 2012, p. 28.

que « la réponse à ces questions, dont l'enjeu est finalement de savoir s'il existe logiquement un pont menant de l'Être au devoir, et par là une objectivité de la morale, restera sans doute à jamais l'objet de controverses. » La prétention de fonder ontologiquement l'éthique est donc désormais une « croyance métaphysique⁴ », auquel on peut opposer d'autres croyances, même si l'éthique de la vie semble l'option la mieux fondée et celle qui fait le mieux droit à la description du phénomène de l'être et de l'homme.

Faut-il donc affirmer, contre Jonas lui-même, le caractère définitif de sa démonstration ou bien celle-ci peut-elle trouver à se ressourcer dans la fréquentation de la pensée de Apel par exemple ? Faut-il envisager que la réflexion éthique de Jonas, dont le préalable est pourtant la mise entre parenthèse d'une solution religieuse à ce problème, trouve son fondement ultime dans une approche théologique⁵ ? C'est dans une conception renouvelée de Dieu, que le philosophe allemand n'a cessé de méditer dans le *Phénomène de la vie*, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, et dans *Evolution et Liberté*, qu'il faudrait alors trouver la clé ultime de l'unité de l'être et de la valeur. Doit-on reconnaître l'autonomie définitive de l'éthique jonassienne à l'égard de toute conception théologique ou bien celle-ci est-elle le ressort secret de celle-là ?

Mais il ne faut pas oublier que le *Principe Responsabilité* est aussi présenté par Jonas comme une métaphysique formelle qui appelle une partie matérielle, en quoi consiste l'examen de cas éthiques concrets. Compte-tenu des lacunes de la science de l'environnement⁶, c'est plutôt du côté de la médecine que Hans Jonas choisit de mettre à l'épreuve les résultats du Principe responsabilité. C'est donc sur l'examen direct de la vie humaine, telle qu'elle peut être mise en danger par les nouvelles possibilités techniques que la réflexion peut se poursuivre, sous la forme d'une « bioéthique ». Tel est d'ailleurs l'objet central de *Technik, Medizin und Ethik*. Mais sur quelle unité la bioéthique repose-t-elle ? Quelle en est l'origine et quel en est le statut ? Où finit la préservation de la santé et où commence l'atteinte à la dignité de la vie humaine ? Y a-t-il des limites aux possibilités offertes par la médecine et si c'est le cas quel est le fondement de ces limitations ?

.....
 4 Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1998, p. 75.

5 Cf. par exemple la lecture de M. Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, 2008.

6 Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, op. cit., p. 11 : « Die dafür vorausgesetzte integrale Umweltwissenschaft gibt es noch nicht. »

Ce sont bien à de telles questions que les intervenants du colloque international consacré à « l'éthique de la vie chez Hans Jonas », qui s'est tenu en Sorbonne les vendredi 25 et samedi 26 février 2011, se sont confrontées. Mais c'était en même temps combler une lacune. Hans Jonas est en effet l'un des premiers, et même peut-être le premier philosophe de cette envergure, à avoir mis au cœur de sa pensée le souci de la nature et de la vie, souci qui occupe désormais une place de premier choix au sein des enjeux sociaux, économiques et politiques du moment. Sans lui nous ne parlerions probablement pas de la même façon du respect que nous devons aux générations futures, de la responsabilité que nous avons à l'égard de l'environnement ou des espèces, des précautions qu'il nous faut prendre en vue d'éviter des catastrophes qui affecteraient aussi bien l'homme que la possibilité de la vie en général. Malgré cet état de fait Hans Jonas est aussi paradoxalement un des philosophes qui reste assez peu étudié et assez peu travaillé en France. Il n'est d'ailleurs pas inscrit au programme de philosophie des classes de Terminale, lors même qu'il nous propose une analyse de premier plan du phénomène gnostique, une ontologie, une éthique générale et appliquée, des perspectives cosmogoniques et théologiques.

Il nous semble que cet écart ressenti entre l'envergure de la philosophie spéculative et morale de Hans Jonas, dont témoigne sa notoriété, et le constat que cet auteur reste à certains égards encore sous-travaillé, du moins en France peut s'expliquer, d'une part, par le fait que l'œuvre de cet auteur est récente et que nous n'avons sans doute pas encore le recul nécessaire pour en mesurer la portée, d'autre part, par le caractère partiel des traductions. Une version traduite des *Philosophical Essays* devrait paraître prochainement, mais *Technik, Medizin und Ethik* n'est pas encore traduit en intégralité. Et le manuscrit qui est à l'origine du *Phénomène de la vie* dort encore – ou quasiment – dans les Archives de l'université de Constance.

Pourtant les recherches jonassiennes affichent leur dynamisme au plan international, notamment en Belgique et en Allemagne. Ainsi par exemple les *Gesamtausgabe* de Jonas sont en cours de publication outre-Rhin. Pour ce qui est de la France, la publication du *Principe Responsabilité* a connu un large écho, et Paul Ricœur, qui a contribué à cette réception française, confiait quelque part que Jonas, du temps qu'il était vivant, était probablement le plus grand philosophe du moment. Pourtant tout se passe aussi comme si un certain nombre de clichés hâtivement énoncés empêchaient une lecture idéalement authentique, ce qui ne veut pas dire

non critique de Jonas. Sa philosophie serait technophobe alors pourtant qu'il vante l'idée d'un progrès technique avec précaution. Sa philosophie encouragerait le despotisme alors que celui-ci est plutôt un repoussoir qu'une recommandation et que son éthique comme son ontologie mettent au premier plan la liberté de l'homme. Ce sont donc la force de ces clichés qu'il nous a semblé important de désinvestir afin de pouvoir lire Hans Jonas comme *un classique*. Il nous semble aujourd'hui que l'étude de sa pensée, notamment morale, devient d'autant plus urgente, qu'elle coïncide avec une certaine urgence pratique. Nous doutons moins que jamais de la possibilité d'une catastrophe écologique globale. Nous doutons moins que jamais que les biotechnologies nous posent des questions inédites. La vie et la nature deviennent des objets majeurs de préoccupation, et tout se passe aussi comme si en s'intéressant à elles l'homme ne faisait que s'intéresser, peut-être comme jamais mais d'une autre façon, à lui-même.

Ce sont ces raisons qui ont conduit des chercheurs venus de Belgique, du Canada, d'Italie et du Brésil à se réunir à Paris. Un premier temps de cette rencontre a été consacré à l'examen du fondement de l'éthique jonassienne. Reginaldo da Costa restitue d'abord les raisons qui conduisent Karl-Otto Apel, en dépit de son accord sur la nécessité d'une éthique de la responsabilité, à trouver un autre fondement qu'ontologique à cette éthique. Il revient alors à Roberto Franzini Tibaldeo de restituer l'argumentaire en vertu duquel Hans Jonas prétend bel et bien assurer un fondement ontologique de l'éthique, à partir d'une description du phénomène de la vie. Frédéric Bruneault avance, quant à lui, que la critique formulée par Apel est en un sens sous-entendue par Hans Jonas et qu'il n'y a donc pas nécessairement lieu, de ce point de vue, d'opposer une philosophie à l'autre. Etienne Bimbenet propose alors une voie originale permettant de jeter un jour nouveau sur de telles questions, puisqu'en mettant en place un rapprochement avec la pensée de Descartes, il indique en quel sens la fragilité de l'approche fondationnelle jonassienne provient de l'essence même de la vie, qui s'impose d'elle-même selon une nécessité qui lui est propre. Après cet examen des principes fondamentaux de l'éthique de Jonas, qui a donné lieu, lors du colloque, à des échanges nourris sur la possibilité de rapprocher ou non la réflexion pragmatique-transcendantale de Apel et l'ontologie de la vie de Jonas, il est possible d'aborder dans un second temps un dispositif plus spécifique de la pensée du philosophe de la vie, celle de la relation entre la responsabilité pour le nourrisson et celle pour les générations futures. S'agit-il de davantage qu'une analogie ? Peut-on vraiment penser la

responsabilité pour la vie humaine à venir sur le modèle de la responsabilité individuelle dont le parent a la charge ? Quelle place doit-on accorder à ce respect pour les nouvelles générations ? Hicham-Stéphane Afeissa inscrit le souci des générations futures mis en avant par Jonas dans le cadre général d'une généalogie du questionnement écologique contemporain. Jonas hérite des thèmes de la négligence coupable et de la repentance préventive mais en leur donnant un sens inédit puisqu'il les relie à celui de la responsabilité pour les générations à venir. Il serait possible ici de déterminer un rapprochement avec le premier Jonas, spécialiste de la pensée gnostique. Sylvie Courtine-Denamy, quant à elle, insiste tout particulièrement sur la proximité, qui n'exclut pas des divergences, entre la natalité, thématifiée par Hannah Arendt, et l'appel à ce que l'humanité soit, dévoilé par son ami Hans Jonas. Enfin, dans une dernière approche de ce second volet, on montre que pour surmonter l'ontologie de la science, qui s'accomplit en technicisme, Hans Jonas ne déduit pas son impératif de responsabilité de la responsabilité parentale puisqu'il s'appuie sur cette dernière, conjointement à la responsabilité politique, seulement pour *préparer* le dévoilement du principe éthique, suivant une procédure que l'on peut qualifier de réduction de type ontologique. Il est alors permis, dans un troisième et ultime volet, de présenter les différentes directions dans lesquelles la pensée de Jonas va s'engager au-delà de la formulation d'un principe de responsabilité. Il appartient au professeur Jean-Claude Gens de présenter les arrière-plans cosmogoniques de l'ontologie de Hans Jonas ainsi que d'interroger les raisons pour lesquelles, contre toute attente, ce dernier ne prolonge pas son éthique dans le sens d'une éthique environnementale *appliquée*. Catherine Larrère montre également, mais en s'appuyant sur d'autres raisons, pourquoi la pensée du philosophe ne peut ultimement déboucher sur des recommandations concrètes en matière environnementale, non sans avoir pourtant indiqué au préalable en quel sens sa réflexion pouvait s'inscrire dans la tradition de l'éthique environnementale américaine, et même la renouveler. A défaut de prolongement écologique, cela n'interdit pas pour autant de mettre à l'épreuve la fécondité de son éthique sur un questionnement bioéthique des plus contemporains, celui des poissons génétiquement modifiés. C'est précisément ce qu'entreprend Marie-Geneviève Pinsart avec une grande précision. Pourtant, c'est surtout dans le champ de la médecine que Jonas va chercher à donner un contenu matériel à son éthique. Laura Bossi peut alors à bon droit restituer un exemple éminent de cette éthique médicale jonassienne. Il s'agit de l'examen critique des

critères de la mort proposés par l'école de médecine de Harvard dans lesquels le philosophe voit un risque réel de déshumanisation. Ces dernières analyses donnent la mesure de la fécondité de l'argumentation jonassienne dans le champ des problèmes d'éthique appliqué, sans pourtant l'épuiser. On le comprend, la pensée de Jonas n'est pas seulement remarquable en ce qu'elle reprend à nouveaux frais l'examen des fondements de l'éthique en l'inscrivant dans une approche ontologique de la vie mais aussi par ses prolongements pratiques qui rejoignent une actualité scientifique et technique qui réclame, plus que jamais, une clarification normative.