

Yvon PESQUEUX

Hesam Université

Professeur du CNAM

E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com

Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion : Hans Jonas et le « principe responsabilité » comme nouvel impératif catégorique

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Considérations générales ; Un double constat : la transformation des rapports « Homme – Nature » à travers l'action de la science et la nécessité d'une nouvelle éthique ; Critiques et intérêts actuels.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont

Yvon PESQUEUX

redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.
Yvon PESQUEUX

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.
Yvon PESQUEUX

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

Hans Jonas et le « principe responsabilité » comme nouvel impératif catégorique

H. Jonas est surtout connu en France à travers le succès de son livre *Le principe responsabilité* et les nombreuses controverses qu'il a suscitées. Mais un tel ouvrage et les positions qu'il défend ne prennent leur signification que par rapport à l'ensemble de son œuvre, très éloignées de contingences ou de considérations éditoriales passagères.

Mort en février 1991, H. Jonas est né à Mönchen-Gladbach en 1901. Il a étudié la philosophie et la théologie en Allemagne où il eut pour maître deux philosophes Husserl et Heidegger et un théologien - R. Bultmann. Son premier grand centre d'intérêt fut l'étude de la gnose antique. Derrière l'érudition de la recherche, apparemment éloignée de préoccupations contemporaines, se manifeste pourtant déjà le thème fondamental qui parcourt l'ensemble de son oeuvre : celui du dépassement du dualisme dont la gnose n'est qu'une forme historique. H. Jonas s'y intéresse, non pas simplement en fonction d'une préoccupation d'historien de la philosophie, mais afin d'y trouver un éclairage sur certaines problématiques contemporaines comme celle de l'existentialisme. La crise qu'illustre la gnose de l'Antiquité s'apparente, en effet, par certains de ses aspects, à celle de notre époque et, en particulier selon lui, aux conséquences du nihilisme contemporain et de l'enseignement de Nietzsche. Le divorce entre le monde et Dieu qu'exprime la tentation gnostique se vérifie aussi dans la séparation du monde et de l'Homme opérée déjà par Descartes et que l'existentialisme confirme à travers son manque d'intérêt pour la nature (même si l'existentialisme ou la phénoménologie ont pris en compte certains de ces aspects comme le corps).

L'approfondissement de sa démarche le conduisit vers ce qu'il considère comme une deuxième grande étape de son œuvre : l'étude de la Nature à travers celle de la biologie qui préfigure celle de la nature de l'Homme lui-même. La référence à la biologie lui permet de dépasser le dualisme « Homme – Nature » dans la mesure où son observation de l'Homme à travers celle de l'organisme permet d'en dégager les liens qui l'unissent à l'ensemble des êtres vivants. Jonas affirme ainsi la nécessité et l'importance d'une véritable philosophie de la Nature, démarche qui puisse à la fois s'appuyer sur les connaissances scientifiques mais qui soit aussi autonome et spécifiquement philosophique.

Cette étude de la nature de l'organisme conduit H. Jonas à souligner l'émergence de valeurs dans la nature elle-même et instaure une réflexion éthique originale. La nature est définie comme « *une science du devoir qui dépasse la science de l'être tout en prenant appui sur elle* »⁴ et apparaît comme « *la conclusion naturelle d'une philosophie de l'organisme dans la mesure où elle va déboucher sur le phénomène de la liberté humaine* » (p. 29). Cette réflexion éthique est essentiellement et fondamentalement

⁴ H. Jonas : « La science comme vécu personnel », in *Etudes Phénoménologiques*, OUSIA, Bruxelles 1988, p. 27

pratique. Elle se développe à partir du constat des menaces que fait peser sur l'humanité le monde de la technologie et de la science et se traduit d'abord dans sa capacité à définir les limites imposées à cette entreprise technologique et scientifique. Elle est en fait plus une découverte du mal possible que du bien lui-même.

Un double constat : la transformation des rapports « Homme – Nature » à travers l'action de la science et la nécessité d'une nouvelle éthique

Selon H. Jonas, l'éthique traditionnelle s'appuie sur trois grandes présuppositions : « 1. *La condition humaine donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses est établie une fois pour toutes dans ses traits fondamentaux.* 2. *Sur cette base, ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté et de manière évidente.* 3. *La portée de l'Agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine est étroitement définie »* (*Le principe responsabilité*, p. 17). Or la technique moderne a complètement modifié cette vision séculaire, voire millénaire, et imposé une nouvelle conception de l'éthique. Hier encore, même si l'Homme était capable d'acquérir une certaine maîtrise sur la nature, il ne pouvait exercer sur elle une domination véritable et totale. Celle-ci, en fait, ne s'appliquait qu'aux relations intersubjectives, entre les Hommes, à l'intérieur de la cité « *citadelle de sa propre création* » où « *l'intelligence était mariée à la moralité* » (p. 21). L'éthique à laquelle l'Homme faisait appel était anthropocentrique et aussi, en quelque sorte, de proximité. Elle était réduite à l'environnement immédiat de l'agent et limitée au présent et à l'espace proche. La connaissance de cet ici et de ce maintenant n'était pas essentiellement théorique, elle n'était pas « *un savoir de scientifique et d'expert* » (p. 23), mais elle faisait appel à la « *bonne volonté* » comme chez Kant. L'être humain réfléchissant sur la moralité était capable de discerner son devoir indépendamment d'un savoir scientifique.

La nature dans son ensemble a changé de visage. Elle est désormais vulnérable à cause du développement du pouvoir de l'Homme. De ce fait, réalisant en quelque sorte le projet de Descartes, celui d'être « *comme maître et possesseur de la nature* », il en devient également responsable. Il ne l'est plus seulement à l'égard de l'Autre, réalité apparemment plus proche de lui. S'impose donc la prise en compte des conséquences les plus lointaines de ses actions, dans l'espace et dans le temps du fait des processus d'accumulation des conséquences de la technoscience. Cette responsabilité nouvelle dont la science ne peut avoir conscience est la conséquence de la place occupée par la technoscience conçue comme la vocation fondamentale de l'*homo faber* supplantant en quelque sorte, selon H. Jonas, l'*homo sapiens*. La science cesse d'être neutre puisqu'elle a changé et la conception de la nature et celle de l'Homme lui-même. Elle devient source d'interrogations éthiques, nouveaux questionnements qui suscitent de nouveaux types d'impératifs : « *Si la sphère de la production a investi l'espace de l'agir essentiel, alors la moralité doit investir la sphère du produire dont elle s'est tenue éloignée autrefois* » (p. 28)

La nouvelle éthique que H. Jonas évoque, renverse la démarche traditionnelle qui partait du devoir pour aboutir au pouvoir : « *Tu dois donc tu peux* » disait Kant. C'est désormais l'accroissement du pouvoir de l'Homme par la science et les menaces qu'il fait encourir qui imposent un nouveau devoir : « *Tu peux donc tu dois* », « *Tu dois car tu peux* », pourrait-on dire. De même, la connaissance de ce risque que fait courir la

Yvon PESQUEUX

science devient, à son tour, un impératif moral qui prend d'abord la forme d'une reconnaissance, du contraste inquiétant entre la force du « savoir prévisionnel » et le « pouvoir de faire » donc celle d'une certaine ignorance dont il faut prendre conscience afin de la combler. Le savoir et la connaissance sont désormais la partie essentielle de la démarche éthique. Il existe « un devoir de savoir ».

La frontière entre la cité et la nature s'étant estompée ou atténuée, la menace qui pèse sur la nature, transformée par la science, pèse aussi sur l'avenir de la vie humaine elle-même qui risque de devenir problématique ou hypothétique. « *La présence de l'Homme dans le monde était une donnée première, ne posant pas question d'où toute idée de l'obligation dans le comportement humain prenait son départ. Désormais elle est devenue elle-même un objet d'obligation, un savoir, l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation c'est-à-dire justement la simple présence de candidats pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique* » (p. 29). Une telle constatation entraîne nécessairement la transformation des anciens impératifs kantien. Le sacrifice de l'avenir étant désormais possible, l'impératif fondamental doit d'abord prendre la forme de la sauvegarde du futur : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » (p. 30) ou, dans une formulation négative : « *Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* » (p. 30). Ce nouvel impératif affirme que « *nous avons bien le droit de risquer notre vie mais non celle de l'humanité* » (p. 31). Il prend de ce fait une dimension politique alors que celle de l'impératif habituel était essentiellement individuelle et personnelle ainsi qu'une dimension temporelle très différente puisqu'elle porte essentiellement sur l'avenir.

Ces nouveaux impératifs se distinguent des précédents dans leur contenu mais aussi dans leur forme essentiellement négative. Il s'agit d'un « devoir ne pas faire » autant que d'un « devoir faire ». Devant l'ensemble des menaces qui pèsent sur la nature et l'humanité, la démarche est claire : « *Avoir une éthique capable d'entraver des pouvoirs extrêmes que nous possédons aujourd'hui et que nous sommes presque forcés d'acquiescer et de mettre constamment en œuvre* » (p. 45). Il faut limiter, s'opposer, faire obstacle. L'annonce d'une telle éthique du futur n'est peut-être pas aussi originale qu'elle le paraît et H. Jonas reconnaît lui-même que la religion, la politique en particulier sous la forme du marxisme révolutionnaire s'y sont intéressés mais dans une perspective différente. L'urgence spécifique de cette nouvelle démarche éthique est imposée par trois grands aspects de la révolution technoscientifique qui conduisent à des transformations non seulement de la nature mais de l'Homme lui-même.

La détermination de cette nouvelle éthique s'appuie sur une méthode originale que H. Jonas qualifie d'« heuristique de la peur ». La peur mobilisatrice permet de poser les bonnes questions et de dicter les bons comportements. Ici encore c'est le nouveau pouvoir sur la nature et ses conséquences qui déterminent le devoir faire ou ne pas faire. « *Nous savons beaucoup plus tôt ce dont nous ne voulons pas que ce que nous voulons* » (p. 49). « *D'où la première obligation de l'éthique d'avenir : se procurer une idée des effets lointains* » (p. 50). Mais si le danger qu'il faut écarter est celui d'une destruction effective de l'humanité, il implique d'abord la réponse à une interrogation plus théorique qui porte sur la menace de nihilisme général à laquelle il convient de faire face avant de fonder cette nouvelle éthique : Qu'est-ce qui nous dit que l'humanité

Yvon PESQUEUX

vaut la peine d'être préservée ? De ce point de vue, avant d'être un manifeste écologique, l'ouvrage de H. Jonas est d'abord une réfutation philosophique du nihilisme. Il faut en effet définir une « *responsabilité ontologique à l'égard de l'idée de la vie* » (p. 65) qui définisse un véritable impératif catégorique.

L'argumentation de Jonas se développe dans deux grandes directions : l'une de nature métaphysique et l'autre plus spécifiquement biologique.

Le premier moment de sa démarche met à jour l'existence de finalités dans la nature antérieures à la subjectivité humaine et qui, inconscientes, sont présentes chez tous les êtres vivants. La nature propose et annonce, en quelque sorte, les fins de l'être. La biologie, dans son analyse de la vie, fait apparaître des phénomènes de développement annonçant ceux que connaîtra et vivra plus tard l'être humain. Ainsi le métabolisme dans le jeu d'échange qu'il constitue entre un organisme et le milieu de substances chimiques maintient l'identité d'une structure et constitue la préfiguration de la notion d'individu. Il est, d'une certaine manière, une amorce d'individualité et exprime une sorte d'autoconservation qui prendra des formes de plus en plus complexes avec l'animal et l'Homme. Amibe ou animal, la nature en tant que telle n'est donc pas dénuée de valeur. L'humain n'est en quelque sorte que l'épanouissement ou l'aboutissement d'un même mouvement. Il y a, dans le principe de persévérance de l'être une affirmation déjà valorisante. A travers le souci que l'être a de son propre être, on relève l'affirmation d'une valeur fondamentale irréductible.

A ce premier niveau d'analyse biologique s'en ajoute un deuxième, éthique, celui où se situe l'Homme et qui apporte, en quelque sorte, une réponse à une proposition de la nature. L'Homme est celui qui transforme la possibilité inscrite dans la nature en choix et obligation. L'étude de la nature et de l'Homme permet de distinguer deux moments : un niveau plus spécifiquement biologique qui atteste l'existence de valeurs inscrites dans l'être à travers le souci qu'a l'être de lui-même, un niveau éthique et humain qui est celui où l'Homme transforme cette possibilité de conservation en obligation de conservation de sa part. L'Homme en quelque sorte reprend et confirme l'existence de valeurs déjà contenues dans la nature qu'il élève au niveau éthique.

Le résultat de cette philosophie de la nature conduit à une union de l'Homme et de la Nature fondée sur la biologie ; on retrouve ici le dépassement du dualisme initial et traditionnel mais qui, au lieu de réduire l'Homme à une nature dénuée de toute valeur, neutre pourrait-on dire, matérialiste ou spinoziste, découvre déjà en elle, avant l'apparition ou le surgissement de la conscience et de la subjectivité, l'existence de fins auxquelles il appartient à l'Homme, qui n'est finalement que la partie la plus accomplie de cette nature dans la mesure où il en a conscience, de répondre positivement en reconnaissant la valeur par une décision éthique. Cette éthique se fonde dès lors sur « un oui dit à l'être ou sur le non au non être » selon la formule de P. Ricoeur. On peut parler d'une objectivité du Bien, de l'existence d'un Bien en soi et certains commentateurs n'ont pas manqué d'évoquer ici Platon contre Kant. La liberté est déjà contenue dans la nature même si elle doit connaître de tous autres développements avec l'Homme. En s'opposant à bon nombre de conceptions contemporaines, Jonas fonde l'éthique sur une ontologie et le devoir être sur l'être.

On a vu que H. Jonas parlait d'impératif catégorique et reprenait ainsi une formulation kantienne mais on remarque ici à quel point il se distingue d'une démarche spécifiquement kantienne. L'impératif jonassien s'inscrit dans l'être. Il n'est pas le résultat de l'activité autonome de la raison pratique, il n'est pas de nature formelle puisqu'ontologiquement fondé. Il s'impose à l'Homme à partir de la nature et il est le prolongement du mouvement de la vie et de sa substance. On peut encore ajouter que cette éthique naît à l'occasion de la perception d'une menace ressentie par l'Homme et non au terme d'une réflexion purement rationnelle et formelle.

C'est à la lumière de cette représentation de la nature et de l'éthique que H. Jonas met l'accent sur l'importance de la responsabilité qui, du reste, explique le titre de son ouvrage. Sa conception est doublement originale d'une part du fait de la place qui lui est réservée, celle du principe fondamental de l'éthique, d'autre part, du fait de son contenu qui n'est plus fondamentalement lié à la notion d'imputabilité. On pourrait y ajouter également le fait qu'elle apparaît fondée en nature, dans les faits, ce qui découle de la conception que Jonas se fait du rapport entre l'Être et le devoir-être.

Cette responsabilité s'impose d'abord à l'Homme du fait des menaces qui pèsent sur la nature et sur l'Homme futur. Sa place est fonction de l'urgence de la réponse qu'il convient d'opposer à ces périls futurs. Leur prise en compte explique que cette responsabilité s'exerce à l'égard de ce qui est vulnérable et périssable. Cette situation historique apparemment contingente révèle aussi, selon Jonas, la nature fondamentale et essentielle de la responsabilité qui n'implique ni imputabilité, ni reconnaissance explicite ni simultanéité dans le temps et l'espace, ni réciprocité ni même solidarité.

Cette éthique de la responsabilité conduit H. Jonas à s'opposer à une pensée qui met aussi l'accent traditionnellement sur l'importance de l'avenir, celle de l'utopie. Il s'attaque ainsi plus particulièrement au *Principe espérance*, titre de l'ouvrage d'E. Bloch⁵. L'importance de l'avenir dans la responsabilité ne doit pas en effet, selon Jonas, conduire à une pensée utopique qui risque de nous éloigner du présent de l'humanité. Il dénonce ainsi les deux versants de ce privilège accordé au futur à la fois par l'utopie marxiste et l'utopie technologique, privilège justifié par l'accroissement des connaissances et des pratiques scientifiques. La critique porte moins sur la question de savoir si l'utopie politique ou scientifique est réalisable que sur le point d'abord de savoir si elles sont souhaitables. L'argumentation de Jonas repose sur la dénonciation d'une « erreur anthropologique » fondamentale qui consisterait à affirmer que l'Homme véritable n'existe pas encore mais qu'il ne le sera que dans l'avenir, une dénonciation donc de l'ontologie du « pas encore être ». La critique porte aussi sur la pensée d'un idéal de perfectibilité humaine réalisable dans le futur. Jonas réaffirma au contraire une vision tragique qui s'appuie sur l'ambivalence fondamentale de l'être humain par rapport à l'optimisme d'E. Bloch. Cette perfection de l'Homme serait contenue dans une certaine vision utopiste marxiste ou dans une certaine conception de la science qui rêve d'un Homme libéré de toute finitude, d'un modèle auquel il faudrait ramener toute vision de l'Homme en modifiant éventuellement, pour cela, le patrimoine génétique par des interventions techniques. Contre cette détermination, animée à certains égards par les meilleures intentions H. Jonas maintient la positivité du hasard. Il faut maintenir

⁵ E. Bloch, *Le principe espérance*, Gallimard, collection « Bibliothèque de Philosophie », Paris, 1976 (Ed. originale : 1959)

L'ouverture vers l'impossible imprévisible c'est-à-dire l'unicité radicale de chaque individu contre le risque de la science de conduire au pareil et à l'identique. L'heuristique de la crainte appliquée dans ce contexte conduit à la formulation d'un droit humain fondamental, « *le droit à l'ignorance c'est-à-dire le droit à l'individu à ignorer ce qu'il en est de sa propre identité et qui n'est nullement incompatible avec le précepte du connais-toi toi-même* ». Ainsi apparaît un nouvel impératif catégorique, un nouveau commandement inconditionnel : « *Respecte le droit de chaque vie humaine de trouver sa propre voie et d'être une surprise pour elle-même* », principe qui n'est pas contradictoire avec le devoir qui est précédemment évoqué puisqu'il s'agit de connaître ce qui justement menace ce droit à l'ignorance. Se proclamer ainsi responsable de l'avenir au sens de H. Jonas traduit une exigence qui est tout le contraire de la maîtrise de la planification complète et de la détermination positive du futur dans la mesure où « *l'objet de la responsabilité est le périssable en tant que périssable* ». Jonas dénonce, par là même, un prétendu droit au progrès qui est en fait, par la planification qu'il entraînerait en particulier sur le plan scientifique et social, la négation de la liberté de l'Homme sur le plan individuel et sur celui de l'ensemble de l'humanité. On trouve ici, chez Jonas, une pensée résolument anti utopique au nom justement de l'affirmation de la liberté et de la responsabilité humaine. L'espérance véritable est celle qui assure la véritable survie de l'humanité et qui est fondamentalement complice du risque de l'incertitude et de l'indétermination. La réfutation du rêve synonyme d'utopie est la condition même de l'exercice de la responsabilité effective et réelle dans le présent.

Critiques et intérêts actuels

« *Le livre de Jonas est un grand livre non seulement en raison de la nouveauté de ses idées sur la technique et sur la responsabilité comprise comme retenue et préservation mais en raison de l'intrépidité de son entreprise fondationnelle et des énigmes que celle-ci nous donne à déchiffrer* » (P. Ricoeur, *op. cit.* p. 318). Ce livre offre l'avantage d'une réflexion fondamentale sur la technique, la science et leur processus de transformation de la nature qui rencontre des préoccupations très actuelles comme l'écologie et la bioéthique. Il montre clairement pourquoi de tels domaines sont aujourd'hui ceux où une réflexion éthique s'impose de manière particulièrement urgente.

L'intérêt de H. Jonas réside aussi dans le fait que l'analyse des présupposés fondamentaux de sa démarche conduit à une interrogation sur la nature essentielle de toute démarche éthique.

Deux grands types de critiques ont été adressés à Jonas, les unes plus générales portent sur les hypothèses fondamentales de sa démarche, les autres, plus particulières, visent certains points spécifiques de son oeuvre.

Ainsi en est-il des interrogations soulevées par son heuristique de la peur et sa conception de la responsabilité. Peut-on vraiment fonder un comportement, une éthique sur la crainte et la peur ? Celles-ci ne relèvent-elles pas des sentiments négatifs déjà dénoncés par Spinoza ou de l'imagination, « *cette maîtresse d'erreur et de fausseté* »

selon Pascal. La peur n'est-elle pas mauvaise conseillère ?⁶ H. Jonas pourrait certes répondre en rappelant qu'il ne se livre pas à une apologie de la peur. Celle-ci n'a, pour lui, qu'une fonction heuristique, elle n'est pas de nature pathologique et n'est pas éprouvée pour soi mais pour l'autre. Elle doit donc permettre de poser les bonnes questions. La définition du danger, la perception du mal comme on l'a déjà vu plusieurs fois chez H. Jonas permet également de déterminer sinon la nature du Bien du moins celle des actes éthiques à accomplir. On pourrait même parler ici d'une dynamique de la peur. « *La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité* » (H. Jonas, *op. cit.* p. 300). En fait, comme le montre J. Greisch, l'heuristique de la peur dans les conséquences qu'elle entraîne fonde la responsabilité en permettant l'accès au savoir qui en est la cause essentielle. Un rapprochement serait ici possible avec Aristote » « *Peut-être faut-il faire même un pas de plus en se souvenant de la distinction aristotélicienne entre vertu morale et vertu dianoétique ou intellectuelle. Si la responsabilité est incontestablement une vertu morale, elle devient chez Jonas, précisément par son lien avec l'heuristique de la peur, également une vertu dianoétique. L'affirmation est moins révolutionnaire qu'il ne paraît au premier abord. Il suffit au fond de se demander si la responsabilité n'est pas le nouveau visage que sous la pression des formes nouvelles de l'agir humain revêt la seule des vertus dianoétiques qui concerne directement l'agir éthique, à savoir la phronesis, la « prudence » ou la « sagesse pratique »*⁷.

En fait, dans l'expression « heuristique de la peur », il convient d'accorder autant d'importance au premier terme qu'au second, ce qu'on ne fait pas toujours. L'heuristique doit ici être comprise comme un art d'anticiper, une capacité de concevoir et de se représenter les dangers qui menacent l'Homme s'il ne se soucie pas de contrôler le devenir de la technoscience. Il ne s'agit pas de succomber à la crainte ou à l'effroi mais de se mobiliser contre de tels dangers, de percevoir à la fois la nature de la menace et celle de la conduite à tenir. Cette heuristique de la peur est la condition même de l'exercice de la responsabilité. La place que Jonas accorde à cette responsabilité dans sa démarche personnelle renvoie à des considérations de nature plus générale et très actuelles qui renforcent son importance. La réflexion philosophique, contrairement à « l'air du temps » qui met essentiellement l'accent sur les multiples déterminations de l'être humain, faisant de sa liberté une pure illusion ou au mieux une simple prise de conscience de la nécessité, insiste sur la responsabilité fondamentale de ce même être humain.

Cette importance accordée à la responsabilité et l'extension de sa portée peut être interprétée de manière très positive. Elle exprime la reconnaissance du pouvoir de l'Homme, de sa liberté et ne réduisent plus la responsabilité à sa seule conception juridique. En fait, c'est une notion particulièrement importante dans la réflexion éthique actuelle et dont on peut mesurer toute la signification en l'étudiant sous les diverses formes qu'elle peut prendre chez les penseurs contemporains. D'autres auteurs lui réservent également une part importante mais en la concevant de manière sensiblement

⁶ J. Greisch, « L'amour du monde et le principe responsabilité », in *La responsabilité, Autrement*, Série « Morales », 1994, pp. 74 à 77

⁷ J. Greisch, *op. cit.*, p. 78

différente, permettant ainsi une confrontation qui pourra être source de débats pertinents et féconds.

C'est le cas d'E. Lévinas⁸ pour qui l'éthique est avant tout l'expression d'une responsabilité à l'égard d'autrui, dont je dois répondre : perspective sur certains points comparable à celle de Jonas mais qui insiste sur une dimension d'altérité spécifiquement humaine plus précise que celle de Jonas pour qui la responsabilité s'exerce également à l'égard de la nature. Une autre opposition fondamentale existe entre ces deux auteurs dans la mesure où fonder la responsabilité dans la nature, c'est-à-dire dans l'être, est absolument impensable pour E. Lévinas pour qui l'éthique est altérité, dépassement de l'être et de toute ontologie.

Quant à l'« Ethique de la discussion », tout en mettant l'accent sur cette même responsabilité, elle s'efforcera de montrer qu'elle ne peut être établie et définie qu'au terme d'un débat, d'une discussion entre acteurs éthiques qui formuleront ensemble un nouvel impératif catégorique, le résultat d'un contrat dans lequel les notions d'imputabilité et de solidarité conservent toute leur valeur sans référence à un quelconque fondement ontologique antérieur.

Pour ce qui est de la responsabilité exercée à l'égard du vulnérable et du périssable, on pourrait la confronter à la conception de J. Rawls illustrée par l'un des principes fondamentaux de sa conception de la justice, sa réflexion sur l'équité et sur le comportement à adopter à l'égard des plus démunis d'une société ou encore sur les éléments de la philosophie du *care*. Mais, ici encore, la perspective sera plus déontologique que téléologique.

Sur un plan plus philosophique ou au moins apparemment plus théorique, la question la plus fondamentale posée par H. Jonas est celle qui découle de sa conception des rapports entre le devoir et l'être, l'ontologie, la métaphysique et l'éthique que nous avons déjà rencontrée dans la tradition philosophique mais que H. Jonas illustre plus particulièrement dans les liens qu'il institue entre biologie et philosophie. On a ainsi reproché à Jonas, à travers sa conception de la nature, de se ranger du côté de ceux qui souhaiteraient instaurer un « nouvel ordre écologique » et qui développeraient ainsi une éthique essentiellement naturaliste. L'éthique peut-elle se fonder sur la nature et sur la vie ? Peut-on vraiment parler de devoir envers la nature ? C'est le sens des critiques de L. Ferry.

On pourrait ici répondre qu'il s'agit chez H. Jonas plus d'une référence à la biologie et à une philosophie de la vie qu'à la vie elle-même, qu'il n'est pas question pour lui de défendre un modèle sacralisé de la vie ou de la nature, H. Jonas n'est pas M. Serres. En fait, défense de la nature, de la vie, de la vie humaine et critique de l'utopie se rejoignent dans ce qui est l'une des significations essentielles de l'oeuvre de H. Jonas et une des plus intéressantes. L'essence de l'Homme qui est le résultat de l'évolution naturelle n'a pas besoin d'être améliorée et modifiée. Il est à la fois inutile, dangereux et condamnable d'imaginer un Homme nouveau que la science pourrait en quelque

⁸ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947 - *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974 - *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974 - *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979

sorte programmer, concevoir et réaliser comme la philosophie de l'histoire et certaines conceptions politiques le concevaient jadis dans leur domaine. Il faudrait, selon Jonas, laisser faire l'évolution naturelle, admettre ainsi le rôle du hasard et de la surprise qui est une dimension fondamentale de l'existence humaine, riche en possibilités multiples et inconnues.

De même, il n'est pas juste de voir dans son étude de la nature un retour à une vision anthropomorphique qui mettrait l'Homme au centre de la nature et qui tomberait sous le coup d'une dénonciation matérialiste comme celle que Spinoza avait faite dans sa critique de la finalité (peut-être, pour préciser la nature de la pensée de Jonas et répondre à d'éventuelles critiques, faudrait-il mentionner les rapprochements possibles et les différences qui en découlent avec des pensées comme celles d'Aristote et d'H. Bergson).

Au-delà des critiques adressées à la conception de la nature de H. Jonas et à celle de ses rapports avec l'écologie, se pose une interrogation tout aussi centrale, celle des rapports entre la science et la morale, la biologie et la philosophie qui renvoie, pour ce qui nous intéresse, à une interrogation sur la nature fondamentale de l'éthique. Faut-il la concevoir sous la forme d'une téléologie, le devoir être étant inscrit dans l'être, dans la continuation d'une perspective ontologique ou sous celle d'une déontologie qui, justement, oppose le devoir à l'être, dont il ne saurait découler, mais auquel il pourrait s'opposer. Comme l'écrit P. Ricoeur : « *S'il est intéressant de tenter de relier la morale à la science, une interrogation se pose qui est de savoir s'il est autant possible de tenir la philosophie de la biologie comme un fondement suffisant de l'éthique* » (op. cit. p. 317). Tenter d'établir des rapports entre la morale et la science n'est peut-être plus aussi proche d'il y a encore quelque temps et ne relève pas nécessairement d'un scientisme impénitent et dogmatique. La morale n'a pas ignoré les enseignements de la connaissance et des divers savoirs. Les réflexions conduites actuellement en matière de bioéthique (apports des neurosciences, par exemple) et qui réunissent des compétences très diverses l'attestent clairement. Un auteur comme H. Bergson, non suspect d'une telle accusation, avait bien suivi une démarche de ce genre. Mais cette tentative courageuse et nécessaire peut parfois dégénérer en tentation. Un fondement biologique est-il suffisant quand bien même il serait nécessaire ? Il faudrait peut-être ici revenir sur l'aspect kantien de la démarche de H. Jonas et l'approfondir pour éviter tout excès en la matière.

Une transposition immédiate des thèses de H. Jonas en sciences de gestion est difficilement pensable. On trouve, chez Jonas, une vision critique de l'économie sous sa forme de technologie et de production et qui impose le recours à l'éthique (« *Si la sphère de la production a investi l'espace de l'agir essentiel, alors la moralité doit investir la sphère du produire dont elle s'est éloignée autrefois* » - op. cit. p. 28). Dans la dénonciation d'une exploitation effrénée de la nature, on peut lire une critique de la logique purement économiste, productiviste et mercantile et y voir la nécessité de conduire une réflexion éthique limitant de telles conduites. Mais du fait de la nouvelle conception de la Nature et de l'Homme que la science a imposée non seulement en théorie mais aussi dans la réalité économique, son recours est à la fois inévitable et nécessaire. Ainsi il n'apparaît pas seulement comme obligatoire au nom du respect de principes éthiques mais imposé pour une question de survie de l'espèce humaine. Selon

que l'on met l'accent sur l'un ou l'autre de ces points, on donne un éclairage très différent à un possible rapprochement entre H. Jonas et le monde des organisations.