

FINALITÉ ET RESPECT DE LA NATURE CHEZ HANS JONAS

Olivier Depré

Louvain-la-Neuve, Belgique

La double originalité de la pensée de Hans Jonas que constituent son appel à une nouvelle éthique et son retour à la métaphysique condamne son interprète à une question dont la littérature secondaire montre assez la difficulté: comment et pourquoi faut-il respecter la nature?

A la première question – comment? –, on peut répondre: en la préservant afin qu'une humanité reste possible. A la seconde question – pourquoi? –, on peut répondre avec Jonas: parce qu'existent en elle des fins en soi.

La première réponse suscite l'objection de l'anthropocentrisme, que Jonas s'emploie pourtant à combattre de toutes ses forces. La seconde réponse suscite une autre objection: ces fins en soi sont-elles supérieures à celle qu'est l'homme selon Kant, et jusqu'où le respect de la nature doit-il s'étendre: faut-il respecter le mal dans la nature – les virus?

Je laisserai ici de côté la première objection pour me consacrer exclusivement à la seconde.

Cette objection – il y a du mal dans la nature – a été parfaitement formulée par Bernard Baertschi¹ et on la trouve aussi, sous une forme beaucoup plus allusive, dans *Le nouvel ordre écologique* de Luc Ferry, qui associe l'auteur du *Principe responsabilité* au courant de «l'écologie profonde»².

Selon Jonas, l'être, dont le paradigme est le vivant, l'organique, poursuit des fins. L'être est à lui-même sa propre fin et cela constitue, aux yeux du philosophe, un bien en soi: «Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien en soi»³. Bernard Baertschi déduit de cette thèse centrale dans la pensée de Jonas que celle-ci s'articule autour d'une «position hylozoïste, impliquant la négation de toute propriété émergente»⁴.

C'est dans la foulée de cette dénonciation de l'assimilation de toute matière à une forme de vie, fût-elle en puissance, requérant de ce fait de la part de l'homme un respect inconditionnel pour la nature, que Baertschi formule ce que j'appellerai «l'argument du virus»: «[...] Si tout étant a une fin, tout étant a une valeur intrinsèque qui implique pour lui l'obligation

¹ Cf. Bernard Baertschi, «Le pseudo-naturalisme méta-éthique de Jonas», dans Bernard Baertschi et al., *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe responsabilité*, Genève, Labor et Fides, «Le champ éthique», 1993, p. 27.

² Cf. Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992. Pour une critique de la lecture de Jonas par Ferry, cf. Olivier Depré, «Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas», *Etudes phénoménologiques*, 19 (1994), p. 85-108.

³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 116.

⁴ B. Baertschi, *op. cit.*, p. 27.

d'exister ou de persévérer dans son être, exigeant, de notre part, le respect»⁵. C'est en effet en ces termes que l'on peut résumer la manière dont Jonas justifie l'idée d'un respect dû à la nature: la finalité présente au cœur de l'être est une valeur et la nature qui l'abrite mérite donc le respect. Mais Baertschi de poursuivre: «Comment, alors, luttera-t-on contre les virus? Que signifie notre responsabilité envers eux? Et si elle entre en conflit avec notre responsabilité envers nos semblables, quel critère nous permettra-t-il de choisir entre nos deux devoirs?»⁶

Je voudrais essayer de montrer ici que cette objection à l'endroit de Jonas, inspirée davantage par des préoccupations d'«éthique appliquée» – d'où sa parenté avec une certaine forme de casuistique – que par des préoccupations franchement métaphysiques telles que celles qui animent Jonas, n'est pas justifiée. Pour le montrer, je prendrai au sérieux le projet de Jonas qui est un projet résolument métaphysique et, plus précisément, qui est le projet d'une *ontologie fondamentale*.

Il y a lieu, d'abord, de souligner que la fin en soi qu'abrite la nature n'est ni plus ni moins que la liberté. Contre Kant qui voyait dans la nature le règne du déterminisme, Jonas décèle en elle, depuis les formes les plus élémentaires de l'organicité, un mouvement de liberté. Cette liberté dans la nature est la liberté de la vie et elle est réservée à la vie: il n'y a pas de liberté à l'œuvre dans les couches inorganiques de la nature précédant l'émergence de la vie organique.

Le «fil d'Ariane» (Jonas) de la vie qu'est la liberté, Jonas en voit le paradigme dans le métabolisme (*Stoffwechsel*)⁷ dont la caractéristique est l'échange nécessaire et continu d'un organisme avec son milieu. Comme Carlo Foppa l'a montré en toute clarté⁸, on trouve ici la raison pour laquelle Jonas privilégie le modèle scientifique de l'évolution des espèces: elle lui permet de montrer que la nature évolue selon un long *continuum* au cours duquel la liberté ne fait que croître pour aboutir, en l'homme, qui est son produit ultime, à sa *forme achevée*.

Je retiens de ce qui précède deux idées fondamentales.

La première est que *l'homme se reçoit* – à l'instar de toute autre espèce d'ailleurs – *de la nature* mais que, contrairement aux autres espèces, il dispose d'une puissance qui lui laisse toujours la possibilité de renier cette parenté. Cela contribue à fonder l'idée de respect dû à la nature. Jonas le dit lui-même: «Pour autant que [la nature] nous a produits, nous devons à la totalité apparentée de ses productions une *fidélité*, dont celle que nous devons à notre propre être est seulement le sommet le plus élevé»⁹.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. H. Jonas, «Evolution und Freiheit», *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Francfort, Insel, 1992, p. 13.

⁸ Carlo Foppa, «L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution», dans *Nature et descendance*, *op. cit.*

⁹ H. Jonas, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 188.

La deuxième idée que je retiens est celle de la *continuité* entre les espèces. Le concept de continuité est ici le concept central permettant à Jonas de fonder son ontologie sur la liberté naturelle.

Le lien de continuité entre notre espèce et l'amibe est un acquis du darwinisme, et Jonas l'utilise dans son ontologie pour montrer les limites de la perspective matérialiste par rapport à l'émergence de la conscience au sein du vivant. C'est par la notion de continuité que Jonas conçoit un monde vivant où une finalité sans fin joue un rôle central et où, tout aussi bien la liberté que la conscience, doivent être présentes sous une forme quelconque chez les êtres les moins évolués. Souvenons-nous de sa question rhétorique qu'il pose à la fin de l'essai consacré au darwinisme: «Où peut donc être situé le début de l'intériorité si ce n'est au commencement de la vie?»¹⁰

Ces deux concepts de *fidélité* et de *continuité* appellent dès lors une question capitale: la philosophie de la nature que Jonas nous propose ici est-elle donc anthropomorphique, puisque la fidélité à la nature est l'application à celle-ci d'une vertu anthropologique et que la continuité implique que l'homme soit présent en puissance dans la nature, qu'il en soit le sens? On est d'autant plus enclin à le croire qu'il invoque lui-même, pour caractériser cette liberté naturelle, la catégorie chère à son amie Hannah Arendt qu'est la *natalité*, caractéristique de la praxis chez l'auteur de *The Human Condition*, venant compléter chez Jonas la *mortalité* intrinsèque à toute vie. Deuxièmement, Jonas n'hésite pas, paradoxalement, à revendiquer lui-même une certaine forme d'anthropomorphisme: «Dans un sens bien compris, l'homme est quand même peut-être la mesure de toutes choses, non pas par la législation de sa raison, mais par le paradigme de sa totalité psychophysique»¹¹.

Toutefois, parler d'anthropomorphisme supposerait ici que la valeur inscrite au cœur de la nature soit résolument et strictement anthropologique ou, pour le dire autrement, que l'homme perde toute transcendance par rapport à la nature. Cela ne me semble pas être le cas pour deux raisons.

Premièrement, et j'y reviendrai plus loin, ce n'est pas l'homme qui est vecteur de valeur, mais la *structure dialectique du vivant*. Dans le superbe texte intitulé *Le fardeau et la grâce d'être mortel*, Jonas soutient en effet que la caractéristique du métabolisme, c'est qu'avec lui, *le non-être fait intrusion dans l'être*. De ce fait, «être» revêt alors un «sens intensifié»¹² puisque, qualifié qu'il est désormais par la menace de sa négation, l'être doit s'affirmer lui-même. «Être» devient dès lors une tâche plutôt qu'un état.

¹⁰ C. Foppa, *op. cit.*, p. 56.

¹¹ H. Jonas, «Evolution und Freiheit», *op. cit.*, p. 15.

¹² H. Jonas, «Le fardeau et la grâce d'être mortel», dans G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, «Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales de l'Université de Bruxelles», 1993, p. 42.

Deuxièmement, je ne sache pas que l'homme perde toute transcendance par rapport à la nature, en dépit de la continuité qui le relie aux formes naturelles organiques les plus élémentaires. Car si la vie est bien transcendante et investie d'une liberté¹³, il n'en reste pas moins que la liberté de l'homme est d'un tout autre ordre. C'est sans doute dans la théodicée de Jonas inscrite dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*¹⁴ que cela apparaît avec le plus de clarté. On y apprend en effet que l'homme émerge de l'évolution naturelle et continue de la nature par sa liberté, qui est avant tout *responsabilité*.

Aux termes du mythe de la création que Jonas nous propose dans ce texte, l'*innocence* originaire de l'être cessa lorsque, après le surgissement de la vie, apparut l'homme. A l'engagement créateur divin s'imposait désormais un critère de *succès* ou d'*échec*. En effet, l'apparition de l'homme impliquait l'apparition de la connaissance et de la liberté. Dès lors, l'innocence cédait la place à la *responsabilité*.

L'homme devient ainsi le sens de Dieu et le sens de l'être tout à la fois: l'image de Dieu, poursuit Jonas, passe sous la «garde problématique» de l'homme; et par ailleurs, avec l'homme, la transcendance s'est éveillée à elle-même: d'immanente qu'elle était au niveau des organismes inférieurs, elle est devenue consciente et responsable.

J'en reviens pour terminer à l'«argument du virus».

Pour discuter efficacement cette objection, il faut souligner que la pensée de Jonas en la matière est résolument *dialectique*. Car il n'y a vie que parce qu'il y a mort, et il ne peut y avoir liberté que s'il y a nécessité – *mal* en termes moraux. Jonas aborde le problème du mal par la bande dans son texte déjà cité sur *le fardeau et la grâce d'être mortel*. A la question de savoir si le fardeau de la mortalité vaut la peine, à l'objection selon laquelle du point de vue de Sirius la somme des souffrances l'emporte sûrement sur la somme des plaisirs – comment ne pas penser que Jonas songe ici à l'holocauste –, notre philosophe répond sur un registre curieusement mais résolument optimiste, mais sur le registre d'un optimisme sans fin: il n'y a pas d'harmonie préétablie chez Jonas! Premièrement, dit-il en effet, les plus malchanceux nous apprennent que la misère n'atténue presque pas le «oui» à la conscience sentante, c'est-à-dire à «la condition première pour que quelque chose puisse avoir de la valeur»¹⁵. En outre, ajoute-t-il, la présence de quelque chose de valable dans l'univers l'emporte sur le prix de souffrances à payer.

Mais ici encore, c'est en recourant à la théodicée de Jonas qu'on pourra le mieux formuler les choses en termes conceptuels: la liberté appelle la

¹³ Cf. les analyses de Jonas sur l'altérité de l'organisme, dans «Evolution und Freiheit», *op. cit.*

¹⁴ Cf. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Francfort-Leipzig, Insel Verlag, 1992, p. 190-208; *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Ph. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalier, Paris, Payot-Rivages, 1994.

¹⁵ H. Jonas, «Le fardeau et la grâce d'être mortel», *op. cit.*, p. 44.

nécessité comme sa condition de possibilité parce que le concept de «puissance absolue» est contradictoire.

Selon le concept même de puissance, il va de soi que *la toute-puissance est logiquement et ontologiquement contradictoire* – Jonas montre qu'elle l'est aussi théologiquement et religieusement. Car il en va de la puissance comme de la liberté: elle n'est pas pensable sans son contraire: la nécessité. En effet, sans nécessité, la liberté n'aurait plus d'objet; de même, la toute-puissance serait une puissance vide. Pour que la puissance puisse agir, il faut qu'il existe autre chose. La puissance est donc un *concept relationnel*.

Pas plus qu'il n'y a de puissance absolue, il ne peut donc y avoir de liberté absolue. La nature n'est donc libre qu'en tant qu'elle est, dans un mouvement dialectique continu, lutte avec elle-même. Cette contradiction interne au système de la nature est évidemment, ultimement, la possibilité de la *mort*, ainsi de même que sa nécessité.

C'est ici, nous semble-t-il, que le rapport de l'homme à la nature se résout de la façon la plus harmonieuse, puisque c'est la dialecticité constitutive de la nature, dont l'homme est le produit le plus évolué et le plus noble, qui offre à celui-ci la possibilité de sa «grâce»: la mort.

La philosophie de Jonas est ainsi résolument une philosophie de la finitude: finitude de l'homme ontologiquement enracinée dans la finitude de tout l'ordre du vivant, par rapport auquel l'homme se situe dans une relation de transcendance dont la vérité est sa responsabilité. Elle est en définitive une ontologie de l'homme conçu comme le sens de l'être mais pas un sens monadique: il est le sens relationnel, dialogal, dialectique de l'être en ce qu'il se reçoit de la nature tout en étant son accomplissement, c'est-à-dire sa vérité, c'est-à-dire en tant qu'il est fini et qu'il transcende sa finitude.