Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM
E-mail **yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com**
Site web **esd.cnam.fr**

Questionnements sur la notion de développement durable

Résumé

Après une introduction qui pose la difficulté de définir le développement durable, ce texte aborde successivement : un focus sur *Le nouvel ordre écologique* de Luc Ferry – « écosophie » ou éthique de la responsabilité ? ; La notion de développement durable ; un focus sur H. Jonas et le « principe responsabilité » comme nouvel impératif catégorique (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), un focus : Les apports de Jacques Ellul, de Jürgen Habermas et de Jean-Michel Besnier et d'H. Rosa à la notion de « technoscience ».

Introduction

Affirmer que le développement durable est une « théorie » pratique, c'est dire qu'il n'est pas comme cela une pratique, ajouter les deux arguments du « flou » et de l'« ambiguïté », c'est mettre en avant sa dimension duale (un phénomène global qui s'aborde comme tel ou bien comme l'agrégation de micro phénomènes hétéroclites) et sa dimension rhétorique dans la mesure où c'est l'argumentation qui est mise en avant qui lui sert de support en affirmant l'idée sage de mesure, de conformité actant les deux dimensions de séduction et de promesse face à la rhétorique vieillissante (dépassée ?) du développement, bref une rhétorique d'un développement sage qui est couplée avec les questions pourtant différentes du « bio » et du « vert » dans une assimilation entre « durable, bio et vert ». Il s'agit avant tout d'une notion dont on doit accepter qu'elle ne fait pas comme cela concept. Elle repose également sur la référence à une très floue demande sociale.

Avec le développement durable, il est question de limites assorties d'interdictions et de rationnement alors qu'il est encore le plus souvent au concret question de limitations, cette tension entre limite et limitation permettant de distinguer entre une durabilité forte et une durabilité faible.

Au regard du développement durable, il faut rappeler les conceptions historiques du vivant, puisque, *in fine*, c'est ce dont il est question plus largement, avec :

- L'animisme d'Aristote pour qui le vivant, c'est vivre et croître,

- La mécanistique de Descartes pour qui le vivant est considéré comme une machinerie ;
- Le vitalisme de Bichat pour qui le vivant, ce sont les fonctions biologiques permanentes ;
- Le matérialisme de Lamarck pour qui le vivant se caractérise par la présence de matière organique.

Le développement durable questionne le savoir sur le vivant comme construction sociale et éducation à la citoyenneté avec les interrogations sur l'environnement et ses implications politiques, bioéthique, etc. Le vivant pose la question de la biologie, de la distinction « vivant – non vivant », des caractéristiques du vivant, des classifications (les espèces, les conditions du développement du vivant, l'adaptation au milieu de vie, etc.). Avec le vivant, il est question de responsabilité face à l'environnement, la santé ce qui dépasse la question disciplinaire de la biologie car c'est aussi une question de vie publique et de société et donc de mode de raisonnement et de conduite.

D'un point de vue éthique, il est possible, pour le vivant, de distinguer aujourd'hui : une conception anthropocentrique de type naturaliste, une conception biocentrique (on y trouve, par exemple, la question du droit des animaux) d'ordre biologique, une conception écocentrique (on y trouve, par exemple, des questions telles que celle de la préservation, de la diversité écologique) d'ordre systémique.

D'un point de vue politique, on retrouverait : le naturalisme de l'approche anthropocentrique, l'universalisme de l'approche écocentrique, mais on doit y ajouter une position beaucoup plus utilitariste de type évolutionniste avec le partage du patrimoine génétique des espèces vivantes et des végétaux, voire du croisement des deux.

Il faut souligner l'importance de la terminologie et du sens des mots. Le mot de « milieu » apparaît chez Descartes, puis prend de l'importance avec le développement de la zoologie au début du XIX° (les références à un « milieu ambiant »), puis ensuite en sociologie et en histoire au milieu du XIX°, la notion de « milieu » précédant celles d'« habitat » et de « station » c'est-à-dire la manière de tenir compte de ce qui entoure, conférant à la notion un point de vue descriptif. La notion de milieu suppose la construction d'une mésologie (une théorie du « milieu ») dont on rappelle les jalons : *Umwelt* (construction active et / ou interactive de son « milieu », *Umgebung* (le « milieu » est considéré comme étant donné et reçu tel quel) et *Weltanshauung* (la représentation que l'on se fait de son « milieu »).

Le mot d'environnement dans son sens actuel en France n'apparaît qu'au début des années 1960 puis avec la création du Ministère de l'Environnement). Son origine relève d'une institutionnalisation anglo-américaine afin de mettre en avant les perturbations de l'environnement par l'activité humaine (*environment*).

L'écologie est une discipline scientifique de la relation à l'environnement qui apparaît en médecine au XIX° siècle avant d'être réinterprétée à partir de l'œuvre de C. Darwin, puis en géographie humaine (E. Reclus à la fin du XIX° siècle, P. Vidal de la Blache au début du XX°), en histoire (H. Taine à la fin du XIX° siècle). Elle se consacre à l'étude des logiques qui expliquent la formation d'un être vivant et de la vie dans un univers physique.

Yvon PESQUEUX

Ceci marque l'importance du sujet et de l'évolution de sa signification dans le temps du fait de l'attention apportée depuis à la compréhension de l'environnement avec l'accent mis sur l'importance des interrelations. Deux idées émergent du XIX° siècle : l'environnement est une relation et donc l'environnement n'est pas la nature qui elle, est un « état ».

Plusieurs auteurs marquent la question tout au long du XIX° siècle :
- La famille « Godwin – Shelley » avec W. Godwin, utopiste anarchiste, inventeur du roman policier, M. Wollstonecraft, son épouse, « première » féministe en quelque sorte et qui dénonce la cruauté faite aux animaux comme apprentissage de la cruauté de l'âge adulte, M. Shelley, leur fille, qui écrit *Frankenstein* (premier livre moderne de science-fiction), P. Shelley, mari de Mary avec le végétarisme et son livre sur la désobéissance civique. Leurs préoccupations communes sont la pauvreté, la condition des femmes, l'éducation des enfants, le respect des animaux ;
- E. Reclus (géographe, anarchiste, végétarien) et P. Kropotkine (géographe et biologiste russe exilé à Londres) qui sont tous deux évolutionnistes (la révolution fait suite à l'évolution avec l'accent mis sur l'absence de rupture de sujet entre la violence faite aux animaux et la violence faite aux Hommes ;
- H. Salt, socialiste engagé, qui dénonce l'avidité et la cupidité, en particulier dans la destruction de la nature, fait découvrir H. D. Thoreau en Grande Bretagne et à Gandhi, et qui pense la libération animale (au regard de la protection des animaux qui est domination faite aux animaux, cf. abattoirs, chasse) ;
- P. Geddes, proche d'E Reclus, qui a influencé L. Mumford (philosophe de l'environnement) pour qui ce qui fait la différence entre l'Homme et les animaux, ce n'est pas l'usage des techniques mais l'usage du langage, et qui publie le premier ouvrage de sexologie. Ses publications concernent l'urbanisme sous le prisme d'une sociologie urbaine qu'il fonde en Grande Bretagne (l'Université devrait se situer au cœur des villes et accueillir femmes et ouvriers). Il contribue aussi à l'écologie scientifique qui est apparue à son époque ;
- H. D. Thoreau travaille aux Etats-Unis autour de la notion de *wilderness*.

Pour conclure sur ces auteurs soulignons qu'il s'agit pour eux de rompre avec les disciplines établies (histoire, géographie, etc.) et que ce sont des « pragmatiques » ne voulant pas faire école, mais réfléchir avec audace (on souligne l'originalité de leurs approches et de leurs points de vue) et d'effectuer une dénonciation de la domination (du prométhéisme).

Du point de vue de l'importance accordée à la couche d'ozone, les jalons sont les suivants :
- 1902 : L. Teissenrec qui met en avant l'importance majeure de la couche d'ozone ;
- 1974 : F. Sherwood-Rowland & M. Molina : la couche d'ozone est remise en cause par les émissions de gaz à effets de serre ;
- 1985 : J. Farman met en évidence l'existence d'un « trou » dans la couche d'ozone ;
d'où le protocole de Kyoto (jamais totalement ratifié et à l'origine des arguments climato-sceptiques) et des *Conferences of the parties – COP*.

Soulignons la dimension animiste de l'« âme du monde » (depuis l'Antiquité, puis avec l'humanisme cosmique qui pose la question d'un retour à cela aujourd'hui avec la référence au développement durable) au regard de la méthode scientifique classique qui

considère les « objets » qui font science et qui sont à analyser et décomposer – le tout étant considéré comme égal à la somme des parties – réductionnisme méthodologique de l'humanisme cartésien.

Il est important de distinguer « vie », de « vivant » (qui vaut par rapport à la notion de « mort ») et d'« êtres vivants ».

D'un point de vue épistémologique, ceci pose la question de l'origine et de la nature de la vie avec :
- Les conceptions naturalistes endogènes (au fond des océans près des sources chaudes, etc. – et la conjecture de l'évolution) ou exogènes (le vivant serait venu d'ailleurs, des comètes ?) ;
- Les conceptions surnaturelles (conception divine ou création continuée) ;
- Les conceptions téléologiques (ce n'est pas une succession de hasards mais une évolution au regard d'une finalité, cf. H. Bergson, par exemple, avec l'évolution créatrice ou une conception métaphysique avec les astrophysiciens bouddhistes au regard de paramètres initiaux du *Big Bang*) ;
- lLs conceptions métaphysiques et ontologiques (sympathie universelle, reconnaissance d'un monde qui est animé, cf. Leibniz et le théodicée) ;
Ceci pose la question de la nécessité d'une théorie de la vie qui est aussi théorie de la connaissance (cf. le *Lebenswelt* de G. Simmel avec la notion de « communauté émotionnelle des vivants »).

La notion de développement durable ouvre la question du rapport aux autres vivants (cf. la Terre comme « nouvelle » arche de Noé avec des animaux et des plantes qui vont être sacrifiés), la question du droit de tuer et de manger, celle de s'intéresser aux animaux disparus (la crypto-zoologie) et aux animaux « mythiques » (yeti, etc.), êtres vivants que l'on dit avoir vus et enfin celle de l'exobiologie (recherche de la vie sur les astres).

Focus : *Le nouvel ordre écologique*[1] de Luc Ferry – « écosophie » ou éthique de la responsabilité ?

Dans cet essai sur l'écologie, L. Ferry remet en cause les fondements de la vision sympathique généralement associée à la perception courante de l'écologie.

Revenant au Moyen-âge, il mentionne les signes d'un « contrat naturel » où les animaux étaient considérés comme des créatures de Dieu suivant la loi naturelle ou comme fléau envoyé par le diable, ils pouvaient être dédommagés ou excommuniés. L'action en justice reconnaissait à l'animalité des traits que l'on retrouve sous d'autres formes aujourd'hui. A titre du pendant à l'obscurantisme médiéval, l'auteur mentionne les droits légaux des arbres par une question soulevée en 1972 en Californie en relation avec les thèses de l'« écologie radicale ». Cette posture sert de référence à la genèse actuelle d'un droit de la nature du même ordre que les droits des personnes, par référence à un humanisme moderne. Le statut juridique de la nature est justifié de façon quasiment ontologique et recoupe la nature juridique déjà défendue durant la période prémoderne. L'Homme n'a

[1] L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, Paris, 1993

plus vocation à être le seul sujet de droit, en particulier par oubli de la biosphère à partir de l'hypothèse implicite de l'existence d'un ordre cosmique.

Il est nécessaire de souligner les trois modalités de la mise en exergue de l'écologie :
- Celle bâtie sur l'idée que c'est toujours l'Homme qui doit être protégé (position humaniste, voire anthropocentriste), la nature ne restant que ce qui environne ;
- Celle qui attribue une signification morale à certains êtres et reprend le principe utilitariste suivant lequel il faut chercher à diminuer l'ensemble des souffrances du monde (le mouvement de libération animale se trouve alors validé et ce mouvement est présent dans les pays anglo-américains) ;
- Celle bâtie sur l'idée que la nature, quelle que soit sa forme, est sujet de droit (position de l'écologie radicale à laquelle l'auteur ajoute H. Jonas et position très présente aux États-Unis et en Allemagne).

Les perspectives écologiques s'accompagnent toujours d'une critique de la modernité. C'est donc dans les pays les plus développés que la présence de la pensée écologique est la plus nette. Les démocraties libérales semblent susciter en elles-mêmes leur propre critique. C'est pourquoi la première critique adressée au monde moderne par l'écologie est celle de la technoscience. C'est ensuite celle de l'exigence d'un environnement sain. C'est enfin celle qui est formulée au nom d'une nostalgie et d'un espoir. L'écologie radicale se fonde sur cette troisième critique. L'animalité est au coeur des sociétés contemporaines pour au moins trois raisons : la zoophilie est un phénomène de masse, la critique de l'humanisme cartésien dans son refus de la nature, la décentration qui va de l'Homme vers l'univers.

L'entrée des animaux dans la société se mesure tant à leur place médiatique qu'économique et débouche aujourd'hui sur une ré-actualité de leur statut philosophique et juridique. Le cogito cartésien est ce qui sert de repoussoir avec la conception d'une nature qui ne serait pas seulement animée et donc digne de conscience. Soucieux d'échapper à la physique animiste, Descartes est allé très loin dans la construction philosophique (et scientifique) de l'animal comme un automate. Cette position entraîna la réaction de l'humanisme matérialiste du XIX° siècle qui s'opposa à la sécheresse du spiritualisme cartésien. Mais l'animal reste encore dans un statut indéfini, n'étant pas encore un sujet de droit même si les mauvais traitements sont déjà condamnés. Le respect des animaux est considéré à l'aune de la philanthropie. C'est l'utilitarisme qui servit de référence à ce que l'auteur qualifie de « libération animale ». Cette perspective sera d'autant mieux reprise qu'elle accompagne un autre mouvement de libération, celui des femmes. La dimension éthique de la Nature se réduit alors à une éthologie.

Référence est faite ensuite à Aldo Léopold, le père de l'écologie profonde qui, le premier, posa le principe d'une valeur intrinsèque de la Nature. Il s'agit non pas de protéger la nature parce qu'elle nous garantit notre avenir (position humaniste), mais de protéger la nature comme telle. Le modèle contractualiste (droit, devoir, justice, etc.) qui nous vient de la Renaissance a seulement été appliqué aux Hommes et son extension à la Nature pose des problèmes de fondements. Il suffit de poser la question des crimes contre l'écosphère pour en voir les limites. Le problème ne se pose pas seulement en termes de droits mais aussi de principes. En ce sens, l'aspect politique de la Déclaration des droits de l'Homme oppose son caractère partiel et partial (anthropocentriste) à la vision holiste de l'écologie radicale. Pourtant, comme le souligne l'auteur : « *La critique externe de la*

modernité ne peut s'opérer qu'au nom d'un ailleurs radical, situé en amont (nostalgie romantique néo-conservatrice) ou en aval (utopie progressiste de l'avenir radieux) du temps présent diabolisé » (p. 144). L'autodéfinition de l'écologie profonde aboutit donc à la critique de la civilisation occidentale et à une philosophie antihumaniste fondée sur la préférence naturelle. L'antihumanisme de référence passe par une remise en cause de la place de l'Homme. L'auteur va se référer à M. Serres[2] puis à H. Jonas[3] pour étayer sa démonstration avant de montrer comment les mouvements écologistes relayent cette conception de l'écologie radicale. Sur le plan de la régulation du comportement humain, cela implique une réduction de la pression démographique, voire de la population et la gestion d'un tel système peut aller de pair avec une remise en cause relative de la démocratie. Le principe de construction de cette critique repose sur le fait que les conséquences de la technique nous échappent (le génie génétique par exemple). Une telle vision écologique appelle de ses voeux une maîtrise de la nature par contrôle et orientation. La référence au concept de biosphère fait de l'Homme une petite partie de l'univers d'où la nécessité de défendre certaines parties. L. Ferry souligne l'aspect holistique de cette pensée : il ne saurait y avoir de valeurs extérieures à la vie et l'aspect romantique et antihumaniste de cette manière de voir. Il mentionne également la référence au rôle d'une heuristique de la peur (cf. H. Jonas) qui fait alors fonction d'éthique. Les sciences de la nature seraient en mesure de livrer des enseignements applicables dans l'ordre de l'éthique et de la politique sur la base de la logique suivante : accepter une expertise morale qui, alliée à une philosophie de la vie pourraient donner une fondation objective à l'éthique. Cette thèse néo-humienne est qualifiée par l'auteur d'éthologie et non d'éthique.

Il mentionne les législations nazies de novembre 1933, juillet 1934 et juin 1935 comme archétype de la dimension néo-conservatrice de la défense de la nature ainsi que l'amour gauchiste de la diversité, lui aussi sujet à ambiguïté. Cette seconde perspective critique l'idéal républicain comme étant source d'uniformisation sans pour autant tirer les conséquences politiques de cette position. C'est ainsi que « écologie radicale » et « féminisme différencialiste » se sont rejoints face à un féminisme humaniste, égalitariste et républicain. Les thèses de l'« éco-féminisme » reposent sur le parallèle entre l'oppression des femmes et celle de la nature. Cette critique de la position humaniste va de pair avec celle d'un « androcentrisme ». Sont ainsi critiquées la vision masculine des concepts cartésiens, la généralité masculine des principes politiques, l'association « mère – nature ». Face à ces positions, l'écologie démocratique se trouve *in fine* confrontée à la question des droits de la nature et à la validité d'une démarche réformiste.

Les deux traditions de la citoyenneté reçue (à l'allemande) et de la citoyenneté choisie (à la française) se retrouvent dans l'Europe de la fin du XX° siècle. L'écologie et les problèmes qu'elle soulève ne rentrent pas dans le cadre des Etats-nations d'où la nécessité de se confronter aux trois conceptions philosophiques de la culture : « *On peut, avec les utilitaristes, considérer les oeuvres comme des « produits », comme des « marchandises » qui accomplissent leur destination lorsque, consommées par un public, elles lui procurent une satisfaction ... On peut ensuite, avec les romantiques, voir dans l'oeuvre réussie l'expression du génie propre à peuple ... On peut enfin, à l'opposé du romantisme, assigner à l'oeuvre la tâche héroïque de subvertir les formes esthétiques du*

[2] M. Serres, *Le contrat naturel,* Flammarion, collection « champs », n° 241, Paris, 1992
[3] H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Cerf, Paris, 1993 (Ed. originale : 1979)

passé, de s'arracher, ainsi que le voulaient les révolutionnaires français à ces codes déterminants que constituent les traditions nationales » (pp. 272-273). La question qu'il pose à la fin de son essai est de savoir comment travailler avec les trilogies « consommation - enracinement – arrachement », et « perversions démagogiques - nationalisme & folklore - avant-gardisme » pour fonder une écologie démocratique ?

La notion de développement durable

La notion de développement durable est apparue récemment dans les sciences sociales (décennie 1970 avec la prise de conscience des ravages sur l'environnement de la croissance des « Trente Glorieuses »). Elle connaît depuis une histoire brève et mouvementée et comprend l'idée d'une distance prise à l'égard du réductionnisme économique en mettant en avant un aspect multidimensionnel et un traitement pluridisciplinaire des questions de son champ. Elle recouvre la perspective d'une articulation entre les objectifs sociaux du développement économique, la solidarité entre les générations présentes, la conditionnalité environnementale des générations futures et de la viabilité du progrès économique. Elle s'inscrit donc à la fois comme issue de la technique et critique de la technique. C'est aussi un projet permettant de repenser le capitalisme à partir de l'idée d'un capitalisme réformé : au plein emploi et à l'Etat protecteur vient se rajouter l'idée d'objectifs environnementaux, d'un développement négocié entre les partenaires (devenus depuis des « parties prenantes ») que sont principalement l'Etat, les chefs d'entreprise, les travailleurs, la société civile. Il s'agit donc d'une forme de « théorie » du développement.

Il est important de souligner ici la spécificité des références et leur distance avec celles de l'éthique des affaires tout comme de la responsabilité sociale de l'entreprise (RSE) ainsi que le corpus doctrinal de l'activité de l'entreprise qu'elles tendent à constituer aujourd'hui. Remarquons ainsi que le développement durable est très souvent associé à une conception tout aussi floue des Droits de l'Homme dont on rappellera ici les trois qui figurent dans la Déclaration Universelle de 1948 : liberté d'expression, liberté d'opinion, liberté de circulation. Rappelons que les droits de l'Homme « à épithète » ont été développés par la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU qui s'est préoccupée de donner un contenu concret aux Droits de la Déclaration Universelle qui en contient d'ailleurs un quatrième, le droit de propriété, mais dont l'universalité discutée le fait figurer à part et non pas comme un Droit universel. Le droit de propriété est plutôt d'acception juridique et non morale et politique et son universalité est contingente. De nombreuses sociétés ont vécu et vivent sans droit de propriété comme nous l'enseigne l'anthropologie dans les surprises qui ont été les siennes lors de l'étude des sociétés « premières ». Deux pactes furent adoptés en 1966 : le pacte international relatif aux droits civils et politiques et le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. La Commission a ensuite élaboré des directives et conventions tous azimuts : indépendance de la justice, interdiction de la torture et des traitements cruels, inhumains ou dégradants, droits des enfants, droits des travailleurs migrants, protection contre les disparitions forcées, droits des personnes âgées, des personnes handicapées, etc. On peut, à cet égard, parler d'inflation normative mais aussi de processus de traduction de « Droits » en « droits ». Ce processus de traduction tend à confondre les Droits de l'Homme institutionnalisés en tant que tels avec les droits des individus considérés

comme des entités politiques et morales dans le droit-fil des « théories de la justice »[4] et de construire alors les conditions de possibilité de l'établissement d'une hiérarchie des droits. Leur mise en corrélation avec la notion de développement durable contribue largement au flou des uns et des autres. Elle veut sans doute indiquer qu'au-delà des rapports de l'Homme et de la Nature, la notion est fondamentalement liée à celle du respect (de soi, des autres et de son environnement).

Pour mettre un peu d'ordre dans les références au développement durable, on pourrait proposer d'en distinguer les référents suivants, tous apparus de façon distincte les uns des autres essentiellement dans la décennie 1970 :

- Une origine philosophique avec H. Jonas[5] et son « principe responsabilité », sa conception critique de la technoscience et l'« heuristique de la peur » qui lui est inhérente, cette « heuristique de la peur » ayant été à l'origine de l'acception politique du « principe de précaution », principe d'origine européenne ;
- Une origine économique à la suite des thèses du Club de Rome (*Halte à la croissance*), origine ayant servi à fonder les politiques d'évitement (du réchauffement de la planète, des pollutions, etc.) et leur volet « technique » au regard de l'organisation d'une Conférence sur l'environnement tous les 10 ans ;
- Une origine écologique, qui est un argument d'ordre scientifique ayant conduit à l'actualité de théories mathématiques telles que la théorie des catastrophes et les raisonnements en « effet système ». La nature devient alors un objet d'étude spécifique compte tenu de méthodes scientifiques qui lui sont propres. Il en va ainsi de l'« hypothèse Gaïa » de J. Lovelock[6] qui considère la terre comme un ensemble vivant autorégulé. La dérive de cette perspective, quand elle a été idéologisée, est de substituer au paradigme du père celui de la mère, trempant ainsi la notion de « développement durable » dans un maternalisme lié à la confusion de la Terre avec la Mère et de la Mère (nourricière) avec la Terre. C'est d'ailleurs une des critiques adressées à l'éthique du *care* ;
- Une origine politique qui se manifeste par l'élection de représentants de partis « verts » dans différents Parlements ou par l'intégration d'arguments « verts » par les partis « traditionnels ».

Il n'y a pas de référence en sciences de gestion avant 2000, lorsque la notion apparaît dans les discours et les pratiques managériales, le plus souvent sous la dénomination de développement durable. Cette perspective apparaît donc de façon déliée des précédentes et avec un décalage de trois décennies et fait passer la notion d'un plan macro-économique et politique au plan organisationnel sans que, dans ce passage, il soit fait mention de la modification de sa dimension, c'est-à-dire celui de la réduction de la question à une réceptivité des attentes environnementales par les directions d'entreprise.

Focus sur H. 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

[4] J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris 1987 (Ed. originale : 1971)
[5] H. Jonas, *op. cit.*
[6] J. Lovelock, *A New Look at Life on Earth*, Cambridge University Press, 1979

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* »[7] 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 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

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

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 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 kantiens. 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'acquérir 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 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 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'Etre 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. Bloch[8]. 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 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

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

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 ?[9] 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

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

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* »[10].

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

C'est le cas d'E. Lévinas[11] 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.

[10] J. Greisch, *op. cit.*, p. 78
[11] 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

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 philosophie 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 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.

Focus : Les apports de Jacques Ellul, de Jürgen Habermas, de Jean-Michel Besnier et d'Harmut Rosa à la notion de « technoscience »

Si la notion de « technoscience » occupe une place centrale dans *Le principe responsabilité*[12], deux autres auteurs ont contribué de façon majeure à la construction de la notion : Jacques Ellul[13] et Jürgen Habermas[14].

Comme J. Ellul l'écrit dans son avertissement, cet ouvrage n'est ni une histoire ni un bilan des apports de la technique. Il ne s'agit pas non plus d'un jugement esthétique mais d'une analyse globale du phénomène technique dans son ensemble. Pour l'auteur, la technique ne peut se réduire à la machine, mais la dépasse largement même si elle a

[12] H. Jonas, *op. cit.*
[13] J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris, 1954
[14] J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, série « Médiations », Paris, 1984 (Ed. originale : 1968)

débuté avec elle. La machine est structurante de la vie sociale de façon mécaniste et c'est la technique qui la rend sociale. La technique comme trait d'union entre la science et la vie pratique est aussi une vision très insuffisante. La technique a précédé la science même si elle a dû ensuite attendre ses apports pour évoluer. La technique est souvent aussi un préalable à la science (par son instrumentation). L'organisation technique naît de la transposition de la technique à plusieurs secteurs ou domaines en suscitant de nouveaux problèmes techniques soulignant que le développement technique est maintenant autonome. « *La technique particulière de chacun est la méthode employée pour atteindre un résultat* » (*op. cit.* p. 16), notre civilisation étant devenue une civilisation de moyens. Il faut distinguer « opération technique » et « phénomène technique » : (p.17) : « *L'opération technique recouvre tout travail fait avec une certaine méthode pour atteindre un résultat. Et ceci peut être aussi élémentaire que le travail d'éclatement des silex et aussi complexe que la mise au point d'un cerveau électronique (...) Sur ce champ très large de l'opération technique, nous assistons à une double intervention ; celle de la conscience et celle de la raison et cette double intervention produit ce que j'appelle le phénomène technique. En quoi se caractérise cette double intervention ? Essentiellement elle fait passer dans le domaine des idées claires, volontaires ce qui était du domaine expérimental, inconscient et spontané* » (*op. cit.* p. 17). La raison décuple la recherche technique et en mesure l'efficacité. La prise de conscience pose les problèmes de l'utilisation et est aussi facteur de demande technique. J. Ellul distingue ainsi la technique économique (de l'organisation du travail à la planification), la technique de l'organisation (qui concerne les grandes masses, des affaires à la justice) et la technique de l'Homme (médecine, génétiques, pédagogie, publicité). Il souligne la nécessité de prendre position sur les effets de la technique en particulier sur le fait de savoir si la technique d'aujourd'hui diffère dans sa nature de celle d'autrefois où elle ne s'appliquait qu'à des domaines en nombre limité dans la société. Dans ce monde est fragmenté, la technique se propage lentement. Il y a dissociation entre l'invention et la technique et diversification irrationnelle des modèles et « *l'évolution n'est pas une logique des découvertes et une progression fatale des techniques, mais une interaction de l'efficacité technique et de la décision efficace de l'homme en face d'elle* » (*op. cit.* p. 72).

L'extension actuelle de la technique possède deux caractères : la rationalité et l'artificialité. La rationalité se caractérise par un automatisme du choix technique : il n'y a pas de discussion possible du choix et le rendement de toute activité technique est supérieur à celui de toute activité non technique. Il s'agit de technique au sens large (J. Ellul parle aussi de technique politique). Elle se caractérise aussi par un auto-accroissement (J. Ellul parle de « solidarité des techniques »). Il souligne la dimension insécable et son orthogonalité avec un sens moral : « *Ceci supposerait d'abord qu'on oriente la technique dans tel sens pour des motifs moraux, par conséquent non techniques. Or c'est précisément l'un des caractères majeurs de la technique que nous étudierons longuement, de ne pas supporter de jugement moral, d'en être résolument indépendante et d'éliminer de son domaine tout jugement moral. Elle n'obéit jamais à cette discrimination et tend au contraire à créer une morale technique tout à fait indépendante* » (*op. cit.* p. 89). Il met également en évidence son aspect unificateur et structurant par rapport aux spécificités politiques et sociales : « *La technique a appartenu à une civilisation ; elle y a été un élément, englobée dans une foule d'activité non-techniques. Aujourd'hui, la technique a englobé la civilisation tout entière* » (*op. cit* p. 117). Elle possède un caractère incontournable et elle est perçue à la fois comme sacrilège et sacrée.

Depuis K. Marx, la technique est considérée comme le moteur de l'économie, conduisant à l'apparition d'une technique économique (et donc d'une technostructure) au détriment des logiques d'une économie politique et de son volet moral. Elle repose sur la généralisation de techniques de constatation : statistique, comptabilité, application des mathématiques à l'économie, méthode des modèles et techniques d'opinion publique dans sa recherche de l'efficacité maximale. Le progrès constitue l'espoir lié à la mise en oeuvre des techniques, mais il est lu dans le sens du bien-être économique mais elle est réductrice du choix démocratique conduisant à la figure de l'*homo economicus* dépourvu de sens moral (et de toute référence à la réciprocité de quelque nature qu'elle soit). Pour sa part, l'Etat devient un énorme appareil technique, les techniques entraînant pour le politicien à la fois la possibilité et l'obligation de mettre en oeuvre une technique politique. L'opinion publique valorise les décisions techniques par rapport aux décisions politiques qualifiées de partisanes ou d'idéalistes. La Nation devient ainsi un objet technique et les barrières idéologiques défavorables au progrès technique tombent. Les techniques et leur emploi tendent à l'emporter sur les opinions (il n'y a pas le choix, les comportements sont planifiés !). La technique conduit l'Etat à se faire totalitaire. « *Cela tient au fait que la technique est un instrument de masse. On ne peut penser que par catégories ; il ne peut y avoir devant la technique de cas individuels : pas d'acception de personnes. Certes on ne nie pas en théorie que chaque individu soit particulier ; on l'accorde même volontiers ; mais pour les règles de l'organisation, de l'action, on ne peut tenir compte de cette particularité qui doit rester soigneusement cachée. Le particulier se confond avec l'interne qui n'a plus permission de se manifester, car il se manifeste s'il faudra qu'il prenne la voie technique par laquelle précisément il n'y a pas de particulier. On fera donc abstraction de l'individuel* » (*op. cit.* p. 260).

La technique modifie le milieu et l'espace, le temps et le mouvement. « *Le temps abstrait se trouve ainsi séparé de la réalité même de sa vie : il ne vit plus son temps, il est divisé par le temps* » (*op. cit.* p. 298). J. Ellul souligne l'impact sur le mouvement et il se réfère alors à F. B. Gilbreth. Ces modifications débouchent sur la massification de la société, la technique répondant aux critères suivants : Généralité (tous les Hommes sont concernés ; ce n'est plus une action individuelle qu'il s'agit d'exercer, ni en vue d'un but précis qui, atteint, ne justifie plus l'action psychologique ; il faut agir sur tous, et dans tous les domaines) ; 2. Objectivité (cette action est provoquée par la société elle-même et ne peut être liée à l'action passagère de tel individu ; il faut détacher le moyen de l'Homme afin de le rendre applicable par n'importe qui ; cela suppose le passage de l'art à la technique) ; 3. Permanence (comme le défi porté à l'Homme concerne toute sa vie, cette action psychique doit s'exercer sans lacune du début de son existence à sa fin). Et il existe aussi une propagande sur les caractères des techniques : choix délibéré des données scientifiques par rapport à celles qui ne le sont pas, intervention des mathématiques, esprit d'expérimentation technique.

Et l'on doit alors distinguer deux catégories de propagandes : celle de fond, qui est permanente et doit sans cesse être renforcée, qui a pour but la mise en disponibilité des masses et opère une espèce de fascination et d'envoûtement, et celle qui tend à déterminer une action précise et qui opère par une pression simple. J. Ellul parle de « long encerclement ». « *Le technicien n'a pas d'idéologie, encore moins de philosophie ou de système. Il connaît des méthodes qu'il applique avec satisfaction parce qu'elles répondent à des résultats immédiats. Il prévoit les résultats qu'il recherche. Ce ne sont*

pas des fins mais des résultats. Et puis, de là, on effectue un grand saut dans l'inconnu et par-delà cet inconnu on trouve l'explication de tout, la réponse à toutes les objections : le mythe de l'Homme » (*op. cit.* p. 354).

Face à cela, il va prôner la nécessité de la fuite (une autre heuristique de la peur ?)

Pour sa part, J. Habermas met en avant la nécessité de l'interaction face à la rationalité technique, la technique ne pouvant tenir lieu de pratique. La technique et la science sont présentées comme la seule grande aventure de la société moderne, devant être perçues comme indissociables. Elles balaient l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales et ouvrent l'ère des idéologies considérées comme une situation dans laquelle toute vérité s'éteint au profit de la violence. J. Habermas met en doute l'aspect cumulatif du progrès scientifique au nom d'une théorie sociale qui prenne en compte les modifications apportées par la science qui n'a amené ni progrès intellectuel, ni progrès moral. La technicisation de la science va de pair avec une « scientifisation » de la vie dans un complexe social encore plus large avec intervention de l'État, d'où la montée en puissance de la technocratie. J. Habermas met en évidence les deux réactions possible (de gauche ou libérale avec le mythe de l'âge d'or et de droite ou conservatrice avec des systèmes « hommes – machines » où c'est la machine qui a le dessus). On assiste, en tout état de cause, à la généralisation d'une idéologie technocratique alors que J. Habermas propose des modèles alternatifs : un modèle décisionniste fondé et un modèle pragmatique par ajustement réciproque entre le couple décision politique et la raison scientifico-technique. Dans ce dernier cas, le politique est le lieu de médiation entre les valeurs de la tradition et les possibilités de la science. Il remet en cause le *continuum* implicite entre le traitement des problèmes techniques et la raison pratique (d'ordre moral chez Kant). La raison positive émerge et se généralise à partir de la deuxième moitié du XIX° siècle sur la base d'un savoir causaliste et un anti-dogmatisme négatif, la raison étant finalement celle de la rationalité économique. J. Habermas propose de flanquer la rationalité en termes de fin de l'intersubjectivité communicationnelle d'un dialogue libéré de toute aliénation. Il se situe ainsi dans le cadre général de pensée de l'« École de Francfort », celui du couplage théorie et pratique. On peut aussi parle » aussi de théorie critique dans la mesure où J. Habermas critique l'illusion d'objectivité des sciences et l'illusion de la « théorie pure ». Son épistémologie programmatique l'amène à distinguer les sciences exactes (empirico-analytiques) des sciences humaines (historico-herméneutiques) auxquelles il ajoute les sciences critiques (psychanalyse, marxisme).

Dans le premier essai (« La technique et la science comme idéologie ou la nécessaire dépolitisation du capitalisme contemporain »), il part du concept de rationalité défini par Weber comme caractéristique de l'économie moderne. Reprenant les écrits de Marcuse, il note : « *L'activité rationnelle par rapport à une fin est en vertu de sa structure même l'exercice d'un contrôle. C'est pourquoi, dans l'esprit d'une telle rationalité, la « rationalisation » des conditions d'existence est synonyme de l'institutionnalisation d'une domination qui n'est plus reconnue comme domination politique : la Raison technique d'un système social fondé sur l'activité rationnelle par rapport à une fin n'en perd pas pour autant son contenu politique* » (*op. cit.* p. 5). La domination tend à perdre son caractère de répression pour devenir rationnelle. Cette idée a été émise avant Marcuse mais il en donne une dimension politique inédite : « *Cette idée que la science moderne est une formation historique, Marcuse la doit autant au livre de Hüsserl sur la Crise de la science européenne qu'à la « destruction » heideggerienne de la métaphysique*

occidentale. Dans un contexte matérialiste, Bloch a développé le point de vue selon lequel la rationalité de la science déjà déformée dans le sens du capitalisme, retire à la technique moderne l'innocence d'une pure et simple force productive » (*op. cit.* p. 10). La technique moderne remet en cause la prééminence traditionnelle de l'institution sur l'économie d'où la prééminence de la rationalité qu'elle sous-tend d'où le développement de sciences créatrices de savoirs et de techniques. Les antagonismes de classe deviennent latents, la conscience technocratique étant moins politisée. La conscience technocratique se légitime par les gratifications matérielles. Cette nouvelle idéologie se fonde sur l'élimination de la différence entre le pratique et le technique : « *La conscience technocratique ne reflète pas tellement la dissolution de telle ou telle structure morale que le refoulement de la « moralité » en tant que catégorie dans l'existence en général. La conscience positiviste commune désamorce le système de référence de l'interaction établie dans le langage courant, où prennent naissance la domination et l'idéologie, dans les conditions d'une communication déformée, et où cette domination comme idéologie peuvent aussi être démasquées par une démarche réflexive* » (*op. cit.* p.p. 57-58).

Dans l'essai intitulé « Progrès technique et monde vécu social : la technique au service de la société », il part de l'idée que la science relève de la formalisation, en dehors du monde social. Le problème qu'il vient poser est alors le suivant : « *Comment le pouvoir de disposer techniquement des choses peut-il être réintégré au sein du consensus des citoyens engagés dans différentes actions et négociations ?* » (*op. cit.* p. 88). Il conteste la réponse apportée par Marx de l'asservissement de l'économique au politique. De la même manière, la thèse opposée du développement autonome de la technique qui va de pair avec la généralisation d'une société technique est tout aussi dépassée. Le problème est pour lui celui de la dialectique du vouloir et du pouvoir : « *Cette dialectique du pouvoir et du vouloir s'opère actuellement de façon non réfléchie, en fonction d'intérêts dont on n'exige pas qu'ils aient de justification publique, pas plus qu'on ne les y autorise* (*op. cit ;* p. 95), d'où la nécessité de la médiation politique.

Dans l'essai intitulé « Scientifisation de la politique et opinion publique : pour une interrelation critique entre l'expert et le politique », il va traiter du risque de scientifisation de la politique en particulier du fait du poids des commandes publiques dans le développement des sciences et des techniques. Or, en dernière instance, le choix politique n'est pas rationnel (car fonction de valeurs). Ceci est-il durable ? D'où un nouveau plaidoyer pour une approche herméneutique même s'il déplore que la dépolitisation et la diffusion de la science rendent les choses difficiles : la recherche privée ou publique tend au secret (avantage stratégique) et, en même temps, le nombre de publications rend le débat difficile.

Dans l'essai intitulé « Connaissance et intérêts ou de l'impossibilité de prendre en compte la connaissance indépendamment de l'intérêt », il débute par la primauté de la théorie dans la réflexion philosophique. Et pourtant : « *Il y a bel et bien continuité entre la conception positiviste que les sciences se font d'elles-mêmes et l'ontologie traditionnelle. Les sciences empirico-analytiques développent leurs théories dans le cadre d'une conception d'elles-mêmes qui assure tout naturellement une certaine continuité avec les origines de la pensée philosophique* (...) *Les sciences historico-herméneutiques par contre, qui ont pour domaine ce qui passe et n'appartient qu'à l'opinion, ne se laisseraient pas si facilement rattacher à cette tradition : elles n'ont rien à voir avec la cosmologie. Mais elles développent aussi une conscience scientiste, sur le modèle des*

sciences de la nature » (*op. cit.* p. 136). Il constate qu'il est difficile de dissocier connaissance et intérêt d'où la nécessité d'une épistémologie critique qui permet de distinguer les sciences empirico-analytiques des sciences historico-herméneutiques et des sciences critiques. Les sciences ont conservé l'illusion de la théorie pure et la conception positiviste que les sciences monologiques se font d'elles-mêmes favorise la substitution de la technique à l'action rationnelle éclairée.

Dans le dernier essai (« Travail et interaction : la genèse de la nécessaire liaison entre interaction et moralité » dont le sous-titre est « Remarques sur *La philosophie de l'esprit de Hegel* à Iéna), il replace cet ouvrage dans son contexte (après les fragments du *Système de la moralité* et après des études d'économie politique entreprises par Hegel). La thèse de J. Habermas est que Hegel a mis au fondement du processus de formation de l'esprit une systématique particulière qu'il abandonnera par la suite. La communication tiendrait chez Hegel une place importante. Il peut alors démontrer les relations qui s'instaurent entre interaction et moralité : « *L'intersubjectivité qui est celle de la validité des lois morales et sur laquelle la raison pratique anticipe a priori permet de réduire l'action morale à une action de type monologique. La relation positive de telle volonté à la volonté des autres échappe à toute communication possible, elle est remplacée par un accord - qui correspond à une nécessité d'ordre transcendantal - entre des activités finalisées isolées sous les auspices de lois abstraitement universelles* » (*op. cit.* p. 179). J. Habermas distingue alors l'activité stratégique (décision monologique sans accord entre les parties) de l'activité communicationnelle considérée comme milieu pour le processus de formation de l'esprit conscient de soi. D'où l'importance du langage (qui n'implique pas encore communication), du travail (qui distingue l'esprit existant de la nature), d'une dialectique du travail (autour de l'outil) et d'une dialectique de la représentation). J. Habermas généralise ce qui vaut pour la conscience morale et la conscience technique à la conscience théorique.

Pour sa part, J.-M. Besnier[15] propose une critique des « utopies post-modernes » en partant du constat que les objets intelligents peuvent nous surprendre au regard d'un Homme transformé ou supplanté par ces objets. Or, un aspect fondamental de la numérisation est qu'ensuite le signal est manipulable. Il propose le portrait de la platitude du monde des échanges électroniques au regard de la vacuité du moi (impermanence, flux, etc.) comme forme d'utopie totalisante en œuvre aujourd'hui (l'utopie de l'*homo communicans*, du « bougisme », du nomadisme). La référence au cyberespace a rendu possible une représentation d'un avenir de ce type en invoquant l'accomplissement d'un universel ouvert (en *process* permanent). Il marque le début de la généalogie post humaine au moment du développement de la contre-culture des années 1968 et du *new age*. Nous serions devenus aujourd'hui de simples avatars prêts à être déconnectés (un monde « avatarisé ») par hybridation de l'humain et de l'électronique. Le post humain serait en train de surgir (selon le mécanisme darwinien avec des erreurs de copies qui se dispersent et créent des mutations qui induisent de nouvelles espèces) à partir de l'« homme augmenté » (exosquelettes, vie nocturne, implants électroniques, etc.) issu des

[15] J.-M. Besnier, *L'Homme simplifié : Le syndrome de la touche étoile*, Fayard, Paris, 2012, 208 p., ISBN-10 : 2213662355, ISBN-13 : 978-2213662350 – L. Alexandre & J.-M. Besnier, *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Dunod, Paris, 2016, ISBN-10 : 2100747584, ISBN-13 : 978-2100747580

NBIC (Nouvelles Biotechnologies de l'Information et de la Communication) dont les promesses sont de ne pas avoir besoin de naitre ni de vieillir (car l'Homme devient réparable) ni même de mourir (sauf quand on le voudra). Il pose la question de savoir d'où vient cette obstination à vouloir renoncer à notre humanité considérée comme lassitude d'être borné par le corps au regard de cette utopie d'une sortie de l'humain, du sentiment, du corps, d'utopies de la désincarnation par dématérialisation (préférer les machines à l'humain). C'est ce qui pose à ses yeux le problème de la régulation des techniques (peut-on ne pas vouloir ce que l'on peut ?), des limites à l'eugénisme et aux imaginaires du post humain.

Pour ce qui est d'H. Rosa il est fait référence à sa théorie de l'accélération et à celle de la résonance.

La notion d'accélération [16] repose sur l'idée de l'accélération d'un développement technique[17] qui va de pair avec l'accélération de la dépersonnalisation de la vie en société qui laisse de moins en moins de place aux interactions[18]. Cet apport se situe dans une perspective critique de la modernité (où l'on retrouve la notion de technoscience[19]).

Mais il a positionné, en dualité, la notion de résonance comme ontologie de la relation, positionnement qui relève d'un travail philosophique à part entière[20].

Résonance[21] est un livre en 4 parties dans lequel Rosa définit 6 idéaux types sur la base de qualités de résonance, une première partie qui définit la résonance en commençant par une discussion ontologique de ce qui conduit à la résonance puis une analyse de plus en plus sociale décrivant les modalités horizontales, diagonales et verticales de l'expression de la résonance avant de proposer une analyse de la modernité afin de s'achever sur des propos concernant la société actuelle.

---

[16] H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Jena 2004 (ISBN 3518293605) - *Accélération : une critique sociale du temps* (trad. de l'allemand), La Découverte, Paris, 2010, 486 p. (ISBN 978-2-7071-7709-4)

[17] H. Rosa, *Alienation and Acceleration:Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Nordic Summer University Press, 2010 - *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive* (trad. de l'anglais), La Découverte, Paris, 2012, 157 p. (ISBN 978-2-7071-7138-2)

[18] Voir aussi

H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Humbolt Universität, Berlin, 1997

H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011 (ISBN 978-3-518-29577-9)

H. Rosa, « *Remède à l'accélération : impressions d'un voyage en Chine et autres textes sur la résonance* », *Philosophie Magasine*, 2018, 93 p., (ISBN 978-2-900818-00-8)

H. Rosa, *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, 2020, 144 p. (ISBN 978-2-348-04588-2)

[19] « Questionnements sur la notion de développement durable » - halshs-02923353

[20] H. Rosa, Articles « Accélération » et « Résonance », *in* P. Zawieja & F. Guarnieri (Eds.), *Dictionnaire des risques psychosociaux*, Éditions du Seuil, Paris, 2014, 882 p. (ISBN 978-2-02-110922-1), p. 14-15 et 647-649

[21] H. Rosa, *Résonance : une sociologie de la relation au monde, La Découverte, Paris, 2018, 544 p.* (Ed. originale : *Resonanz : eine Soziologie der Weltbeziehung*, 2018), (ISBN 978-2-7071-9316-2)

Afin d'introduire le thème de la résonance, il va construire son argumentation à partir de trois couples contrastés :

- Gustave et Vincent, deux artistes en compétition durant les 13 jours. Gustave passe les 12 premiers jours à acheter des fournitures et passe 1 jour à peindre alors que Vincent commence à travailler dès le premier jour. Le comportement de Gustave est donc lié à la quête des moyens, une fixation qui ne conduit pas à la « vie bonne » et personnifie la métaphore de la société contemporaine focalisée sur les prérequis : santé, argent, réputation et non sur les « choses réelles » ;
- Anna et Hannah sont deux femmes actives. Au petit déjeuner, Anna est de bonne humeur alors qu'Hannah est morose. Anna est épanouie dans sa vie conjugale alors qu'Hannah est fatiguée et morose. Anna va faire de gymnastique avec plaisir alors qu'Hannah va la faire pour des raisons de santé. Anna est donc heureuse dans la société au regard de sa croyance dans l'auto-efficacité. Elle se sent en connexion avec sa famille, ses collègues et obtient quelque chose de chacune de ces sphères. Hannah est marquée par la défiance, la résistance et la raideur face à un monde qui lui apparait comme muet et froid ;
- Adrian et Dorian ont le même parcours biographique. Ils sont originaires de la même petite ville et y ont fréquenté les mêmes écoles. Adrian a étudié le droit puis est devenu magistrat. Dorian a étudié l'art, l'histoire et la littérature avant de devenir enseignant. Adrian est athée, suit les cours boursiers, achète ses livres sur Amazon et prend ses vacances dans des capitales culturelles. Dorian est catholique, fait de la randonnée à vélo en montagne pendant ses vacances et achète ses livres dans une librairie de quartier. Les deux personnages s'approprient donc la vie de façon différente. Adrian tend à se projeter dans le monde afin de le maitriser alors que Dorian cherche à construire des interactions par la construction de relations sociales. Rosa associe Adrian à *Logos* et Dorian à *Eros*.

En interprétant ces archétypes, il va associer d'une part Gustave, Hannah et Adrian autour du principe de maximisation des ressources et, d'autre part, Vincent, Anna et Dorian autour d'une esthétique du rapport à la vie. La figure d'Anna est l'archétype de la résonance et celle d'Hannah de l'aliénation dans les rapports au monde, Adrian celui de la stratégie d'appropriation du monde par la maitrise et Dorian celui de l'appropriation par adaptation mimétique.

Ces archétypes de couples sont construits au regard de l'expérience du rapport au monde compte-tenu des modes d'appropriation. Il se sert de l'archétype du premier couple pour caractériser les relations horizontales, celui du second pour les relations diagonales et celui du troisième pour les relations verticales.

La résonance est une forme de rapport au monde au regard des affects et des émotions, des intérêts et de l'auto-efficacité perçue. La résonance n'est pas un effet mais un mode de qualification qui requiert de part et d'autre le fait de porter sa voix.

Il démarre son argumentation par une description de l'« être en soi » qu'il se pose avant le « soi ». Le nouveau-né est en relation avec son entourage par sa peau, sa bouche, ses oreilles avant d'acquérir la conscience de lui-même. Il est au monde en quête de sécurité ontologique en demandant chaleur, nourriture bien avant d'être « lui » par rapport aux autres. La résonance corporelle relève de la pré-conscience et vaut d'un point de vue

physique compte-tenu d'un environnement venant « supporter » avant que toute autre modalité de résonance puisse valoir. Des pathologies telles que l'obésité, les allergies (cutanées entre autres), etc. sont les premières formes d'échec de la résonance d'où l'importance majeure des premières relations au monde avant qu'elle ne puisse devenir de plus en plus relationnelle.

Rosa met l'accent sur les modalités de l'appropriation au regard d'aspects tels que l'emploi, les modes de consommation, le rapport réaliste au monde et l'usage du temps libre pour apprendre au regard de l'archétype du rapport « néolibéral » au monde : degré d'ouverture au relations non compétitives et basées sur la sympathie face à l'idéologie de la performance et du succès, modalités réductrices de l'appropriation et de la résonance. Le « corps résonnant » est ouvert à l'expression libre, l'interaction avec les autres face au « corps fermé » entraîné pour apparaitre sportif et construit pour être un récepteur d'informations et être compris comme l'instrument permettant d'acquérir des choses considérées afin de faire ce que l'on veut. Il met donc en opposition « résonance » et « silence », et met l'accent sur les émotions au regard de la peur et de l'anxiété.

La résonance est une question d'équilibres entre des extrêmes que sont les deux couples « ordre - désordre » et « rigidité - fluidité ». La « peur de l'aliénation » (pôle d'ordre plutôt passif) s'inscrit sur les 4 extrêmes face au « désir de résonance » (pôle d'ordre plutôt actif) et conduit l'auteur à analyser la tension « affirmation – renonciation » face à la tension « actif – passif » :

- La position « affirmation – actif » conduit à la résonance la plus élevée ;
- La position « actif – renonciation » est caractéristique de la modernité où progrès et croissance constituent des références couplées avec le *statu quo* et le rejet du changement des demandes (à comprendre comme le changement politique, social, esthétique, etc.) ;
- La position « passif – affirmation » est une position de type esthétique et religieuse par la prise en compte de l'acceptation de l'ordre établi et l'ouverture sur le monde. La résonance en est élevée mais ne prend pas en compte le changement.
- La position « passif – renonciation » qui, conjuguée au retrait, conduit à la figure de l'ermite.

La thèse de Rosa peut être considérée comme un plaidoyer contre le couple « domination – renonciation » actuellement majeur et donc incapable de résonance sociale, économique et environnementale et conduisant à une société de la non-écoute et faiblement ouverte sur l'Autre, incapable de croissance raisonnée et d'attention.

Il postule que tout sujet est et capable d'écoute et d'ouverture sur l'Autre, tout jugement de valeur conduisant à une position éthique non questionnable par essence. Les jugements compte-tenu de « valeurs faibles » sont des désirs qui, tout comme les préférences, sont relatifs et partiaux avec lesquels personne ne peut être totalement « affirmatif et actif » au regard de sa position dans le monde qui ouvre et limite le champ de ses possibles. Si l'attention portée à l'Autre se modifie, le bien-être socio-psychologique est remis en cause. La résonance requiert une interaction entre le soi et le monde et nécessite la référence à des « valeurs fortes » est requise pour conserver l'ouverture sur le monde. Il s'agit de principes éthiques qui garantissent la qualité de la relation, la résonance étant à la fois implicite et d'essence éthique.

Yvon PESQUEUX

C'est en cela qu'il met en liaison résonance et aliénation comme catégories fondatrices de la relation au monde. Ces deux notions ne se situent pas en opposition, mais elles sont constitutives de la complexité constitutive de la relation. La base de la relation est la différence établie entre « appropriation » (le mode de relation qui domine aujourd'hui dans nos sociétés au regard de la primauté accordée à la valeur d'usage) et « transformation adaptative » (cf. le changement dont il était question plus haut). L'appropriation étouffe la résonance, l'aliénation (où il n'y a que l'expression de la volonté du sujet) résultant de l'appropriation. La résonance possède en effet la relation à l'Autre comme prérequis, ce qui conduit aux tensions qui lui sont inhérentes. La résonance n'est pas une sorte de béatitude faisant du sujet quelqu'un qui croit que les bonnes choses sont susceptibles de se produire plus fréquemment que les mauvaises, même si cela est très peu probable. Le défaut de relation ou de résonance conduit à l'aliénation sans pour autant qu'il y ait opposition avec l'aliénation. Il faut que les deux aspects de résonance et d'aliénation coexistent. Si l'aliénation est une condition humaine, ce n'est pas le cas de la résonance qui est une connexion relative à un moment donné et toujours relative. Elle ne peut donc être permanente ou atemporelle, d'où l'importance de la référence à des « valeurs fortes » possédant un aspect transcendantal face à des désirs toujours fugitifs car il s'agit bien de différencier « résonance » et « émotion ». La résonance peut être douloureuse tout comme salvatrice. L'un peut être aliéné et très en phase avec des émotions alors que l'autre peut être en résonance et face à des émotions stressantes. La résonance est le fondement de la relation au monde et peut apporter toute sorte d'émotions au regard des circonstances. Il y a certes affects et émotions, mais qui ne sont pas de facteurs déterminants puisqu'il y a toujours mouvement dans la relation à l'Autre donc fugacité des émotions. Avec la résonance, il s'agit de relation entre deux corps « vibrants », la vibration d'un corps stimulant la capacité de l'autre à produire sa propre fréquence. Chaque corps doit parler de sa propre voix et les voix ainsi produites doivent se renforcer mutuellement. Le corps de l'un est ainsi en quelque sorte en écho de l'autres corps, chacun d'entre eux continuant à parler de sa propre voix.

Rosa définit trois types de relations constitutives de la résonance en les définissant de façon à la fois descriptive et normative, la résonance relevant de ces deux versants : les relation horizontales, diagonales et verticales, en prenant soin de la distinguer le la notion de reconnaissance chez A. Honneth[22] car cette reconnaissance peut être acquise, on peut lutter pour elle, ce qui n'est pas le cas de la résonance. La résonance est une réponse à la vibration entre deux ou plusieurs sujets. Elle peut être collective, partagée et impliquer plusieurs sujets, mais elle est toujours relationnelle. Dans la société contemporaine il y a des endroits et des situations où il n'est pas envisagé qu'elle apparaisse.

La résonance horizontale

Il existe trois contextes de son occurrence : la famille, l'amitié et la politique. Il met en avant la centralité du couple dans les sociétés modernes et sa signifiance normative. C'est le lieu de l'affection véritable étant la seule structure sociale qui n'a pas été instrumentalisée car n'étant pas compétitive. Les enfants et l'enfance représentent le bonheur et la sécurité émotionnelle face au reste de la société qui est hyper individualisée et impersonnelle. C'est le seul ilot qui reste d'une transcendance existentielle.

[22] A. Honneth, *La société du mépris – Vers une nouvelle théorie critique*, Edition La Découverte, Paris, 2010 (Ed. originale : 2006)

Il étend cette perspective à l'amitié qui n'est ni une institution légale, ni une institution politique. Elle n'implique pas d'obligation de soin matériel et n'est pas exclusive (on peut avoir plusieurs relations amicales au même moment). L'amitié peut créer une résonance interpersonnelle, d'autant que les couples familiaux sont supposés avoir besoin d'amis pour supporter les demandes si importantes qui existent au sein de la famille. L'amitié est fondatrice de la perspective du pardon hors de tout type de calcul, face à la cruauté du non droit à l'erreur des société actuelles.

Le politique est aussi un lieu possible de résonance car c'est le champ de la négociation du conflit entre l'économique et le social. Les politiciens sont supposés ne pas avoir d'intérêt pour eux-mêmes au regard du jeu de la démocratie représentative même si, dans les sociétés actuelles, les électeurs ont du mal à entendre leur voix dans celles des politiques qu'ils élisent. Ceci étant, en discutant l'exemple du nazisme qui a fait écho aux peurs dans une logique de psychologie de groupe, il met en évidence que le politique peut amplifier l'intolérance, en en faisant une manifestation pathologique de la résonance. La résonance en politique peut, dans une sens, s'adresser au mutisme et au manque de relation mais aussi, dans un autre sens, être une résonance de l'irrationalité et de la violence envers l'Autre. Mais en tout état de cause, elle est nécessaire à la relation entre le peuple et ses représentants, d'où la supériorité accordée, dans ce champ, à la démocratie.

La résonance diagonale

Elle a quelque chose à voir pour les relations avec les choses (cf. Latour et l'actant non humain), la relation avec les choses étant à la fois constitutive de la relation sans être pour autant toujours positive. La science moderne a fait du monde un univers muet en réduisant en outre le nombre de relations possible avec la Nature, générant ainsi la crise écologique, la réification radicale du monde non humain se manifestant dans la destruction de la Nature. Il évoque la voix des hybrides entre les objets naturels et les artéfacts. Il rappelle la thèse de M. Serres qui évoque que la terre nous parle en termes de forces, d'interaction. Rosa constate que, dans le monde actuel, il y a un flou dans les frontières entre le vivant et l'inanimé et un renouveau de l'attention vers qualité des choses. Quand on transforme les choses, on fait parler le matériau qui crée cette résonance diagonale, l'objet constituant une médiation avec la Nature. Il prend l'exemple du jardinage qui, sauf si on le fait dans la perspective de produire des objets est autre chose que le vecteur de l'auto efficacité. Il en va de même quand on fait du travail un pur objet matériel qui ne vaut que par rapport au salaire qu'il induit. Rosa pense ainsi que beaucoup de travailleurs considèrent leur travail comme résonant (ils sont heureux d'avoir un travail, à la fois source de revenu et possibilité de créer des relations résonantes. La peur du chômage n'est pas seulement celle de la perte de revenu, mais aussi de la perte du monde.

La résonance entre le monde matériel et le monde humain mène au thème de la transformation dans la mesure où « humanité » va de pair avec « changement matériel ». C'est en cela que « emploi » et « travail » sont convoqués, « travail » allant avec résonance car il offre l'opportunité de construire des relations avec l'Autre et contribue à la construction de l'identité. Rosa traite aussi de la dimension positive de l'école et du sport.

La résonance verticale

Elle se construit au regard de la question de la religion considérée comme expérience dynamique entre l'être et l'univers de la promesse. Il va aussi traiter de l'expérience avec la Nature au-delà d'un rapport de connaissance avec elle. L'art est également considéré comme créateur de sens au regard des deux « voix », celle portée par l'œuvre d'art elle-même et celle de sa perception (une résonance esthétique) comme expression simultanée de la douleur et du plaisir.

Remarques critiques
Pour ce qui est de la méthode employée par l'auteur, les couples ayant servi d'archétype sont au-delà de la caricature et laissent peu de place à l'improvisation qui est elle-même interaction. Ils sont construits dans une logique d'autoproduction réalisatrice du commentaire qui en est fait, ce qui matérialise ainsi en l'opinion de l'auteur. Il se réfère in fine à des échelles de valeurs incommensurables au regard d'un moralisme peut être sympathique mais discutable. A ce titre en quoi crée-t-il ou plutôt ne crée-t-il pas de résonance avec le lecteur ?

La résonance est un processus complexe et nécessite interrelation (au moins deux sujets). Elle diffère de la reconnaissance car elle est multiple et ne peut être voulue par une seule personne. Ceci étant, comme principe dialogique, elle reste indéterminée car toujours en mouvement. Mais son inaccessibilité est une forme de transcendance au regard d'une réification au moins de la Nature et de la complexité issue de la simultanéité du rapport avec l'Autre, avec la Nature, avec le visible et son inaccessibilité la rend problématique. N'y retrouve-t-on pas quand même, et bien que l'auteur s'en défende, la dualité « sujet – objet » au terme d'un parcours tortueux à partir d'une érudition considérable malgré le dialogue établi avec les autres auteurs, ceci ne réglant pas pour autant l'absence de réflexivité par rapport à soi.

Pour ce qui est de la politique, la résonance ainsi consçue apparait comme étant trop vague et méconnaissable au premier degré d'où l'accent sur le fragile et l'indétermination, deux registres en décalage avec celui du politique.

C'est à ce titre que l'accélération comme critique de la modernité apparait comme beaucoup mieux enracinée et semble plus convaincante que la thèse de lla résonance.