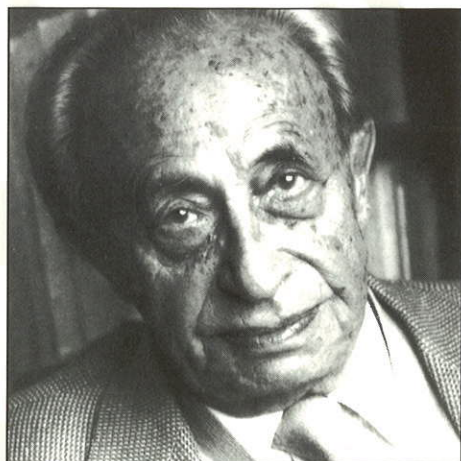


DENIS MÜLLER et RENÉ SIMON éd.

Nature et descendance

Hans Jonas et le principe
«Responsabilité»



LE CHAMP ÉTHIQUE • 25



Chapitre 1

LE PSEUDO-NATURALISME MÉTAÉTHIQUE DE JONAS

Bernard Baertschi

1. Introduction : Naturalisme éthique et métaéthique

Depuis Hume, les moralistes ont été mis en garde de manière répétée contre une démarche fautive, dans laquelle ils s'engagent aisément : *le paralogisme naturaliste*. Il consiste à conclure le devoir-être de l'être, la valeur du fait, ou, si l'on veut être plus précis, à inclure dans la conclusion d'un raisonnement un prédicat axiologique, alors que les prémisses ne contiennent que des prédicats descriptifs, factuels¹. Ce paralogisme se rencontre particulièrement dans le processus de *justification* d'une thèse éthique ; par exemple, pour défendre le commandement divin « Tu ne tueras pas ! », on allèguera : « Le respect de la vie d'autrui est inscrit dans la nature humaine », ou bien, on argumentera en faveur de l'affirmation « Les droits de l'homme doivent être respectés » en disant « Tous les hommes sensés

1. Cf. J. R. SEARLE, « How to Derive 'Ought' from 'Is' », 1964, in PH. FOOT, *Theories of Ethics*, Oxford, OUP, 1967, p. 101 : « No set of statements of fact by themselves entails any statement of value. Put in more contemporary terminology, no set of *descriptive* statement can entail an *evaluative* statement without the addition of at least one evaluative premise ». Searle estime que cette thèse est fautive dans certains cas, celui qui concerne les institutions comme la promesse ; mais cela ne touche pas notre sujet.

désirent le bonheur et la paix sur Terre », ce qui exige justement le respect de ces droits. Dans ces deux cas, il y a parallogisme : dans le premier, on allègue une considération biologique – ou plutôt pseudo-biologique – pour justifier un certain comportement moral : mais comment les valeurs pourraient-elles être inscrites dans les gènes ? Dans le second cas, on conclut la validité de droits à partir d'une constatation psycho-sociologique ; mais pourquoi ce que « tous les hommes sensés » désirent aurait-il valeur de norme ?²

Les kantien sont particulièrement sensibles à la dichotomie qui existe entre les faits et les valeurs, dont l'ignorance ou la négligence entraîne le parallogisme naturaliste, et Hansson rappelle que le philosophe de Königsberg est allé jusqu'à dire que rien de ce qui arrive, et arrive nécessairement en vertu des lois physiques, ne devrait peut-être arriver en vertu des lois morales³. Toutefois, quand on examine de plus près les doctrines morales que l'histoire nous a offertes, on se rend compte que le parallogisme naturaliste est en fait beaucoup moins fréquent qu'il n'y paraît au premier abord. Birnbacher le souligne, en commentant que même les morales écologistes, qui soutiennent que c'est la nature qui sait le mieux ce qui est à faire et qui, par là, se placent aux antipodes de la morale kantienne, ne le commettent que très rarement ; c'est que, le plus souvent, elles ne tirent pas les énoncés normatifs d'énoncés simplement descriptifs, mais considèrent que *la nature est une norme*, mettant la valeur au cœur même de la nature. Il faut donc distinguer, continue Birnbacher, un naturalisme éthique – celui des écologistes – et un naturalisme métaéthique, seul le second commettant le fameux parallogisme⁴.

Cette distinction est importante, car, à sa lumière, on remarque effectivement que de nombreuses positions naturalistes sont en fait éthiques, et non métaéthiques ; ou plutôt que, de prime abord, elles sont redevables des deux interprétations, tellement qu'il est impossible d'en décider si on ne les replate

2. Ce second cas montre que l'adjectif 'naturaliste' doit être pris en un sens large : toute conclusion du fait à la valeur est naturaliste, même si le fait allégué n'est pas du domaine des sciences de la nature.

3. Cf. M. HANSSON, *Human Dignity and Animal Well-being*, Uppsala, 1991, p. 182-183 : « According to Kantian ethics, however, an argument that something is contrary to nature is not an ethically justified reason to prohibit it. Kant [...] affirmed, however, that everything perhaps, ought not to have happened which according to the course of nature has happened and according to its empirical ground was inevitable. »

4. Cf. « Rechte des Menschen oder Rechte der Natur ? », in *Studia philosophica*, n° 49, 1990, p. 75 : « Der metaethische Naturalismus, angewendet auf die ökologische Ethik, behauptet, Normen des richtigen Umgangs mit der Natur liessen sich aus metaphysischen oder wissenschaftlichen deskriptiven Aussagen über die Natur logisch zwingend ableiten. Der ethische Naturalismus, angewendet auf die ökologische Ethik, behauptet, die Natur selbst solle als *Massstab* dafür dienen, wie wir uns der Natur gegenüber verhalten sollen. Die metaethische Naturalismus stellt eine logische, der ethische Naturalismus eine normative These auf. » Pour la distinction classique entre l'éthique normative et la métaéthique, cf. W. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, p. 5 ; on lit, à propos de cette dernière : « It asks and tries to answer logical, epistemological, or semantical questions like the following : [...] How can ethical and value judgments be established or justified ? »

pas dans leur contexte doctrinal global. On le voit bien sur les deux exemples du parallogisme présentés plus haut, qui peuvent tout à fait se laisser reconstruire de telle manière qu'ils échappent au reproche : à « Le respect de la vie d'autrui est inscrit dans la nature humaine », on adjoindra « Il est moralement requis de (ou : on doit) faire ce que la nature humaine nous dit de faire », par exemple parce que c'est Dieu qui l'a créée, et que son *fiat* est source tant de faits que de valeurs, pour obtenir tout à fait régulièrement « Tu ne tueras pas ! » Or, celui qui soutient la première prémisse peut très bien prétendre qu'il l'entend comme comprenant implicitement la seconde. De même, à « Tous les hommes sensés désirent le bonheur et la paix sur Terre », il suffit d'ajouter la prémisse « Ce que tous les hommes sensés désirent est constitutif de valeurs ou de normes » pour que la conclusion « Les droits de l'homme doivent être respectés » suivent sans difficulté, puisque la prémisse supplémentaire a introduit les termes axiologiques indispensables⁵.

Nous avons titré : « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas » ; on comprend maintenant quelle thèse cela recèle : le philosophe allemand paraît soutenir un naturalisme métaéthique, mais il n'en est rien. Toutefois, pour qui a lu *Le Principe responsabilité*, cette affirmation paraîtra étonnante, car Jonas non seulement commet le parallogisme en question, mais encore il s'en enorgueillit, puisque loin de penser que l'imputation de parallogisme a valeur de réfutation, il va jusqu'à prétendre que l'éthique qu'il propose s'appuie, et à bon droit, sur le passage de l'être à la valeur, reprochant aux morales traditionnelles de ne pas l'avoir fait⁶. En effet, on lit dans cet ouvrage que, parmi les « dogmes les plus endurcis de notre époque », on trouve celui « qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être. » A ce dogme, Jonas fait le reproche suivant :

Cette thèse « n'a jamais été examinée sérieusement et s'applique seulement à un concept d'être pour lequel – étant donné qu'il a déjà été conçu avec la neutralisation correspondante (en tant que "libre de toute valeur") – la non-dérivabilité du devoir est une conséquence tautologique, mais dont l'extension qui en fait un axiome général équivaut à l'affirmation qu'aucun autre concept d'être n'est possible ou bien : que celui qui est pris pour base ici (en dernière instance il est emprunté aux sciences de la nature) est le véritable concept et le concept intégral de l'être. Ainsi la séparation de l'être et du devoir, précisément en acceptant un tel concept de l'être, reflète-t-elle déjà une *métaphysique* déterminée. »⁷

5. William Frankena l'avait déjà relevé contre Moore, et avait justement noté que, pour ce dernier, le parallogisme dénoncé n'était pas logique, contrairement aux apparences, mais d'ordre proprement philosophique, Moore contestant toute définition d'une expression éthique qui contiendrait des termes non éthiques ; cf. « The Naturalistic Fallacy », 1939, in PH. FOOT, *op. cit.*, p. 54.

6. Cf. BIRNBACHER, *art. cit.*, p. 77 : « Ausdrücklich ist die Geltung des Arguments des naturalistischen Fehlschlusses allein von Hans Jonas in Frage gestellt worden. »

7. *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 70-71.

On le voit, la critique du dogme n'en reste pas à des considérations éthiques, mais se fonde sur une certaine métaphysique. Par conséquent, nous allons être obligé d'examiner la position de Jonas en deux temps : d'abord, nous nous demanderons s'il parvient à montrer, sur le plan moral, que le paralogisme est constitutif de l'évaluation éthique, puis nous verrons si la métaphysique qu'il propose rend son usage licite, le privant de son caractère d'erreur, ce qui serait une nouveauté assez radicale.

2. De l'être à la valeur : l'aspect moral de la question

Jonas est-il parvenu à montrer que, dans nos évaluations éthiques, nous inférons la valeur du fait ? Birnbacher estime que ce n'est pas le cas : l'exemple qu'il donne de la respiration du nouveau-né, qui exigerait *d'elle-même* une attitude de respect et de protection ne prouve rien ; en effet, soit cet exemple est conduit en termes purement descriptifs, et alors on ne peut en tirer aucune conclusion axiologique, soit elle ne l'est pas, et une évaluation y est introduite subrepticement dès le début, tellement que si la conclusion axiologique suit effectivement, c'est simplement parce qu'il y avait déjà un prédicat évaluatif dans les prémisses⁸. Autrement dit, le naturalisme de Jonas est éthique et non pas métaéthique ou, ce qui revient au même, il ne commet pas de paralogisme et se borne à proposer des valeurs écologiques, comme d'autres éthiques proposent d'autres valeurs. Il s'ensuit que le philosophe allemand s'égare quand il croit que, si on ne peut lui reprocher de commettre le paralogisme naturaliste, c'est parce que ce n'est pas un paralogisme ; c'est tout simplement qu'il ne le commet pas.

Un auditeur favorable aux positions de Jonas reprochera à cette critique, selon toute vraisemblance, de commettre une pétition de principe ; en effet, elle accepte dès l'abord la distinction du descriptif et du prescriptif que Jonas conteste au nom de sa métaphysique, distinction qui, selon lui, repose sur une autre métaphysique, que nous nommerons, pour simplifier, "positiviste" et qu'il considère comme erronée. C'est là un point sensible, mais qui doit être reporté à la discussion métaphysique elle-même ; pour l'instant, nous aimerions borner notre propos au plan de l'éthique et examiner si, effectivement, les considérations que Birnbacher développe tiennent, sous réserve, bien sûr, de l'examen des arguments métaphysiques.

8. Cf. *Art. cit.*, p. 77-78 : « Das Beispiel, dem Jonas dies zutraut : das Atmen des Neugeborenen, von dem er meint, dass es "unwidersprechlich ein Soll an die Umwelt richtet, nämlich : sich seiner anzunehmen", vermag das Geforderte nicht zu leisten. Entweder wird der Sachverhalt, das Atmen des Säuglings, rein deskriptiv charakterisiert, dann folgt das behauptete Sollen keineswegs. Oder der psychologische "Aufforderungscharakter" wird in die (phänomenologische) Beschreibung des Sachverhalts einbezogen, wodurch sie die Ableitung der normativen Konsequenz erlaubt, dafür aber ihren rein deskriptiven Charakter einbüsst. »

Nous l'avons vu, il n'est pas toujours facile de savoir si des énoncés apparemment purement descriptifs le sont effectivement, ou s'ils recèlent une évaluation cachée ; c'est pourquoi, dans notre examen, nous devons ne pas nous limiter à la grammaire superficielle des propos de Jonas : ce n'est pas en recherchant des impératifs ou des futurs d'obligation, des déclarations de devoirs ou de droits que nous ferons avancer notre enquête ; ce qu'il nous faut débusquer, ce sont les *évaluations* ou les *valorisations* qui, souvent, n'entraînent pas de syntaxe particulière. Lorsque quelqu'un dit « Le soleil brille, je vais sortir » il entend, sauf situation particulière, que c'est bien ainsi, agréable ou plaisant ; il n'en va souvent pas autrement lorsque la valeur en jeu est morale plutôt que sensible ou esthétique. Dans cette optique, nous procéderons de la manière suivante : déterminer d'abord sur quoi Jonas fait porter des obligations et, ensuite, voir comment il les justifie en ayant toujours présent à l'esprit la question des valorisations implicites. Nous prendrons comme témoins deux cas d'obligations que l'auteur juge particulièrement importants, qui ont pour objet la première l'existence de l'humanité, la seconde l'intégrité de la nature.

a. L'existence de l'humanité

« L'obligation *inconditionnelle* d'exister de l'humanité »⁹. Cette obligation, comme on le lit plus loin, est le « premier commandement »¹⁰. Par là, Jonas entend que nous avons le devoir de faire en sorte que l'humanité continue à exister, ce qui implique procréation et conservation d'un milieu naturel qui rende possible cette survie. A cette obligation de la part de la génération présente correspond un droit des générations futures à exister, parce que leur existence est un bien ou une valeur¹¹ ; en effet, « la valeur ou le "bien" [...] est l'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (ou dont l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence) »¹². Plus précisément donc, et en nous limitant au second terme de l'alternative, Jonas prétend que l'humanité est une valeur qui, comme telle, exige que, une fois que sa présence a été constatée dans le monde, on continue à l'y trouver ; autrement dit, si à un moment t_i l'extension du prédicat "être un homme" n'est pas vide, il ne faut pas qu'à aucun moment ultérieur t_j elle le soit, et s'il en est ainsi, c'est parce que "être un homme" est un prédicat purement descriptif source d'un prédicat évaluatif et non pas parce qu'il contiendrait implicitement déjà en lui une composante axiologique.

9. *Op. cit.*, p. 62.

10. *Op. cit.*, p. 142.

11. Dans le cadre de notre propos, nous n'avons pas besoin de tenir compte de la différence que Jonas introduit entre bien et valeur ; cf. *op. cit.*, p. 113.

12. *Op. cit.*, p. 76.

Nous voici au cœur de notre problème : comment justifier cette conclusion axiologique sans faire appel à des prémisses qui contiennent déjà des évaluations ? Jonas s'y attèle lorsqu'il envisage la question des droits des générations futures, qui se heurte à l'aporie suivante : comment ce qui n'existe pas encore pourrait-il avoir des droits ? Il en trouve la réponse dans le phénomène de la procréation, qui nous livre « l'archétype de tout agir responsable »¹³ ; en effet, c'est par l'acte sexuel visant à la reproduction et l'éducation des enfants que la nature nous fait percevoir l'intérêt que nous portons aux générations futures et à l'humanité : « C'est là l'unique classe que nous fournit la *nature* d'un comportement parfaitement désintéressé ».

Nous pouvons alors reconstruire le raisonnement de Jonas ainsi, sous la forme d'un syllogisme :

1. Si x est un homme, alors x désire naturellement procréer (= qu'il y ait encore des individus y, z, \dots qui soient des hommes après lui) ;
2. x désire naturellement procréer ;
3. Donc x doit faire en sorte qu'il y ait encore des individus y, z, \dots qui soient des hommes après lui.

La conclusion est l'expression d'un devoir ; ne repose-t-elle que sur des prémisses descriptives ? On a d'abord le sentiment que c'est le cas, et donc que Jonas a gagné son pari ; mais quand on y réfléchit, on se rend compte que cette impression repose sur une équivocité de l'expression 'désirer quelque chose' ; en effet, cet acte intentionnel, dont l'objet est ici l'humanité future, peut être considéré soit comme un phénomène purement psychologique, soit comme porteur de valeur. Or, dans le premier cas, la conclusion du syllogisme n'est pas :

3. Donc x doit faire en sorte qu'il y ait encore des individus y, z, \dots qui soient des hommes après lui.

mais :

- 3'. Donc x fera naturellement en sorte qu'il y ait encore des individus y, z, \dots qui soient des hommes après lui.

Or, on pourra toujours demander si cela est bon ou obligatoire, et ainsi du désir qui en est l'origine. Par contre, si l'objet du désir est déjà valorisé comme bon ou obligatoire, alors la conclusion suit, mais le devoir-être n'est pas conclu de l'être, puisqu'il se trouve déjà dans les prémisses : dans ce cas, 'désirer quelque chose' signifiera dès l'abord 'tendre (obligatoirement) vers quelque chose à la suite de la perception de sa valeur'. En d'autres termes, la seconde prémisses du syllogisme 1-2-3 n'est pas :

2. x désire naturellement procréer

mais :

- 2'. x désire naturellement procréer et ce désir est bon ou obligatoire, ainsi que son objet

Ce qui rend l'équivoque tentante, c'est que "désirer quelque chose" est par lui-même un acte intentionnel portant sur une valeur : le quelque chose doit être valorisé positivement pour être désiré. Toutefois, cela n'autorise pas

de conclure comme Jonas que le devoir naît de l'être, et cela pour deux raisons. La première est que ce qui est désiré n'est pas *ipso facto* porteur d'une valeur morale, puisqu'on doit toujours encore demander si cela est bon ou mauvais ; or si le quelque chose – procréer, faire que l'humanité continue – n'a pas de valeur morale, la conclusion ne suit plus : aucun devoir n'est légitimé. Cela laisserait-il tout de même penser que le philosophe allemand a réussi dans une partie de son programme ? En effet, la valeur, bien que non morale, ferait tout de même partie de l'être, car si l'homme "fait naturellement en sorte que", c'est bien parce qu'il perçoit l'être comme porteur de valeur. Certes, mais cela n'a, contrairement aux apparences, rien à voir avec le programme naturaliste, comme le montre la seconde raison : si 3' inclut une valorisation, ce n'est pas en tant qu'il exprime un devoir, mais qu'il décrit une attitude psychologique – "faire naturellement en sorte que" – qui la comprend ; or cette valorisation est celle-là même qui est déjà décrite dans 1 et dans 2. Bref, croire que le syllogisme 1-2-3' est l'expression du passage de l'être au devoir revient à confondre le discours évaluatif et le discours descriptif sur des évaluations.

Rien donc, dans ce « premier commandement » ne nous permet d'infirmer la conclusion de Birnbacher : le naturalisme de Jonas est éthique, non métaéthique. Voyons si la question de l'intégrité de la nature nous mène ailleurs.

b. L'intégrité de la nature

« La dignité autonome de la nature [...] nous commande de respecter son intégrité »¹⁴. Ici se marque l'opposition du naturalisme de Jonas à toute morale anthropocentriste, car si la nature doit être respectée, ce n'est pas seulement parce que nous y avons intérêt, pour que l'humanité survive et donc que le premier commandement trouve sa réalisation : « Nous disons que la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire ». L'intégrité de la nature est une valeur que nous nous devons de respecter, ce qui est, pour nous, une tâche nouvelle, liée à la découverte du pouvoir que nous avons sur elle, d'où notre responsabilité. Cela entraîne de nombreux autres devoirs, tel que celui de sa conservation, et on connaît l'opposition de Jonas à toute éthique du progrès, rappelée un peu plus loin : « La nouvelle obligation [...] insiste nécessairement avant tout sur une éthique de la conservation, de la préservation, de l'empêchement et non sur une éthique du progrès et du perfectionnement »¹⁵. "Être intègre" est un prédicat bien connu en morale, lié aux droits de la personne à l'autonomie, à la non-malfaisance d'autrui et à la vie privée ; mais comment

13. *Op. cit.*, p. 65.

14. *Op. cit.*, p. 188.

15. *Op. cit.*, p. 190.

justifier son attribution à la nature qui n'est pas une personne ? A cause de la menace qui pèse sur elle, fruit de l'activité technologique de l'homme : c'est cette dernière qui nous a fait (re)découvrir, par la perception qu'elle engendre de la vulnérabilité de la nature, sa valeur intrinsèque, au-delà de toute utilité ; ainsi, l'éthique traditionnelle a subi « une première modification majeure » par la prise de conscience de « la vulnérabilité critique de la nature [...] qui n'avait jamais été pressentie avant qu'elle ne se soit manifestée à travers les dommages déjà causés »¹⁶.

Cela suffit pour reconstituer l'argumentation de Jonas :

1. La nature est (était) intègre ;
2. Si x est intègre, alors y n'a pas le droit d'agir sur x en mettant en danger son intégrité ;
3. Donc l'homme n'a pas le droit d'agir sur la nature en mettant en danger son intégrité.

Ici, la question de la présence d'une évaluation dans les prémisses ne se pose même pas : cette présence est patente ; et c'est bien normal, puisque "être intègre" est une propriété constitutionnellement axiologique : dire que x est intègre implique qu'il doit être respecté, et cela reste vrai si l'on substitue le prédicat "avoir une dignité autonome" à "être intègre".

On pourrait nous objecter que nous avons mal choisi notre point de départ, que ce n'est ni la dignité autonome ni l'intégrité qui comptent en premier lieu, mais la vulnérabilité ; en effet, Jonas dit : « La responsabilité est la *sollicitude*, reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée devient un "se faire du souci" »¹⁷. Ce qui est source de devoir moral, c'est la vulnérabilité, révélatrice d'une dignité autonome, origine de l'obligation du respect de l'intégrité. Or, la vulnérabilité n'est pas une propriété axiologique, mais purement descriptive. Ainsi, la position de Jonas serait la suivante :

1. La nature est vulnérable ;
2. Si x est vulnérable, alors x est autonome et intègre ;
3. Donc la nature est intègre ;
4. Si x est intègre, alors y n'a pas le droit d'agir sur x en mettant en danger son autonomie et son intégrité ;
5. Donc l'homme n'a pas le droit d'agir sur la nature en mettant en danger son autonomie et son intégrité.

On le voit, la prémisses cruciales est 2. Examinons-la donc. Dire que quelque chose est vulnérable, c'est lui attribuer une disposition à être blessé, endommagé ou détruit dans certaines circonstances, à la manière dont dire du verre qu'il est fragile, c'est dire qu'il a une disposition à se briser lorsqu'on le frappe fortement. Il n'y a donc là rien d'axiologique : de même que le verre est fragile de par sa structure moléculaire, de même l'univers est vulnérable parce que son équilibre n'est pas à l'abri de toute secousse déstabilisante. En conséquence, dira-t-on avec Jonas, il a une autonomie, en ce sens que sa

16. *Op. cit.*, p. 24.

17. *Op. cit.*, p. 301.

disposition à être blessé ne peut s'actualiser que de l'extérieur, par une action violente qui ne respecterait pas son intégrité.

Cela suffit-il pour que de l'être sorte le devoir-être ? Pas le moins du monde, car de la vulnérabilité ainsi définie il ne s'ensuit nullement une autonomie et une intégrité au sens moral : il n'y a là que métaphores. En effet, ce n'est pas parce quelque chose reste lui-même et se développe harmonieusement sans intervention extérieure qu'il est intègre et autonome au sens moral du terme, donc sujet de droits, sources de devoirs éthiques pour l'intervenant. Par exemple, un système politique autoritaire peut être, *de facto*, vulnérable ; il ne s'ensuit pas qu'il faille respecter son autonomie et son intégrité. Ce n'est donc pas parce qu'un être est vulnérable qu'il faut le protéger, mais parce qu'il est vulnérable *et* qu'il a une dignité particulière (ou qu'on le valorise particulièrement), même si, parfois, on fait fusionner les deux propriétés dans la première, comme lorsqu'on dit qu'il faut protéger les enfants parce qu'ils sont vulnérables. Loin d'être source de valeurs, la vulnérabilité elle-même dépend souvent de valorisations préalables, comme Jonas le reconnaît d'ailleurs lui-même, justement à propos de la nature, puisqu'il dit que les avantages que nous procurent la technique « sont dépassés [par les inconvénients], peut-être sans retour en arrière possible, dès lors que le surmenage unilatéral pousse le système entier des innombrables et délicats équilibres vers la catastrophe du point de vue des fins humaines. (Relativement à elle-même la nature ne connaît pas de catastrophes) »¹⁸. Ce n'est donc que *relativement aux fins humaines*, c'est-à-dire à ce que l'homme valorise, que la nature est vulnérable et réclame notre protection ; en elle-même, elle ne saurait l'être, ce qui apparaît avec plus d'évidence encore quand on tient compte du fait que l'homme fait partie de cette nature.

Bref, soit l'axiologique est déjà présent dans la seconde prémisses, soit la conclusion ne suit pas.

3. De l'être à la valeur : l'aspect métaphysique de la question

Tant l'examen de l'existence de l'humanité que celui de l'intégrité de la nature nous poussent à conclure que le paralogisme naturaliste est bien un paralogisme – Birnbacher a raison –, mais que Jonas ne le commet pas, puisqu'il présuppose chaque fois de l'axiologique ; ainsi, son naturalisme n'est pas métaéthique, mais éthique : c'est bien un pseudo-naturalisme métaéthique. Pourtant, un partisan du philosophe allemand ne sera sans doute pas satisfait et rappellera ce que nous disions plus haut de la pétition de principe en nous reprochant de l'avoir commise. En effet, dans toute notre critique, nous avons supposé qu'il existe d'une part des énoncés descriptifs

18. *Op. cit.*, p. 250.

non-évaluatifs et d'autre part des énoncés évaluatifs non-descriptifs ; il n'est donc pas étonnant que nous n'ayons pu observer le passage de l'un à l'autre : *a priori*, nous supposons qu'il n'y en avait pas ! Or c'est justement ce que conteste Jonas, et il a d'emblée situé son propos au niveau de la métaphysique. Il nous faut donc le suivre sur ce terrain, car c'est bien là que tout va se nouer ou se dénouer.

Notre auteur veut, on le sait, « enjamber le prétendu gouffre entre l'être et le devoir »¹⁹ ; c'est pourquoi il conteste que le paralogisme naturaliste en soit vraiment un. Mais comment articule-t-il plus précisément l'être et le devoir-être ? « Le bien ou la valeur font partie de l'équipement de l'être (pas nécessairement pour autant de l'actualité particulière de l'existant), l'axiologie devenant ainsi une partie de l'ontologie ». Autrement dit, la réalité n'est pas seulement constituée d'un ensemble de faits et d'événements bruts, l'être ne se réduit pas à « l'actualité particulière de l'existant », mais elle comprend encore en elle-même des valeurs, du devoir-être. Et s'il en va ainsi, c'est parce qu'elle contient des fins ; en effet : « Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi »²⁰ ; or, avoir une fin implique ne pas être indifférent à l'égard de soi, et donc que l'être vaut mieux que le non-être : « Le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs »²¹. C'est là la source de tous les devoirs moraux de l'homme envers la nature.

Redescendons quelque peu de ces hauteurs métaphysiques où l'air est si raréfié que nous risquons l'ivresse de l'altitude. 'Être' et 'non-être' sont des termes abstraits : ce n'est pas l'être qui existe, mais des individus singuliers, des étants, comme on dit. La thèse de Jonas signifie alors que les étants qui ont des fins possèdent, par cela même, une valeur intrinsèque, et donc que l'homme n'est pas la source constitutive des valeurs, par rapport auxquelles il doit avoir une attitude de respect, source de devoirs ; notre métaphysicien l'exprime ainsi :

« Le bien ou ce qui a de la valeur, pour autant qu'il l'est de son propre fait et non du fait d'un désir, d'un besoin ou d'un choix, est justement, d'après son concept, ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité et ce qui devient ainsi un devoir à condition qu'existe une volonté capable de percevoir l'exigence et de la traduire en agir »²².

L'ennui, c'est qu'il est impossible de tirer de cette conception l'impératif fondamental du respect de l'intégrité de la nature, *car la nature n'a pas de fins* ; tout au plus, cela justifie un respect de l'homme et une protection des animaux, voire de tout être vivant. Mais rien de ce qui n'est pas vivant – la nature autant qu'un caillou – n'ayant de fin, aucun devoir ne peut s'étendre jusqu'à lui, car, selon la doctrine, il n'a pas de valeur intrinsèque.

19. *Op. cit.*, p. 115.
20. *Op. cit.*, p. 116.
21. *Op. cit.*, p. 117.
22. *Op. cit.*, p. 115.

Ce qui est étrange, c'est que Jonas paraît le reconnaître, puisqu'il dit ailleurs : « Seul le vivant, dans sa structure d'être de besoin et dans son caractère menacé – et en principe tout le vivant – peut être objet comme tel de la responsabilité »²³. Est-ce alors pure et simple contradiction de sa part ? Non, car il adopte implicitement une autre thèse métaphysique, que *tout ce qui existe est vivant*, ou du moins possède les caractéristiques téléologiques du vivant ; en effet, adoptant le principe que ce qui est dans le supérieur existe déjà dans l'inférieur, il conclut : « Puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela, l'intérieur muet qui accède à la parole seulement grâce à elle, autrement dit la matière, doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective »²⁴. Tout est donc là en quelque sorte dès le début, et on comprend que l'impératif moral soit de préserver ce qui est, puisque *ce qui est* est gros de tout ce qui doit jamais advenir, a en lui toutes les potentialités qui jamais seront réalisées.

C'est là une position hylozoïste, impliquant la négation de toute propriété émergente, position tellement surannée, quoi qu'en dise Jonas et quelques savants qui tentent de la remettre à la mode, que nous ne perdrons pas de temps à la réfuter²⁵, d'autant que même si nous admettions qu'elle est vraie, la position de Jonas n'en deviendrait pas plus recevable. En effet, si tout étant a une fin, tout étant a une valeur intrinsèque qui implique pour lui l'obligation d'exister ou de persévérer dans son être, exigeant, de notre part, le respect. Comment, alors, luttera-t-on contre les virus ? Que signifie notre responsabilité envers eux ? Et si elle entre en conflit avec notre responsabilité envers nos semblables, quel critère nous permettra-t-il de choisir entre nos deux devoirs ? Jonas n'en dit rien. Mais peut-être tout être n'est-il pas respectable ? Cela paraît difficile à admettre, si les valeurs « font partie de l'équipement de l'être ». En outre, si tout être n'est pas respectable, il reste à déterminer une propriété qui insufflera, si l'on peut dire, la valeur dans l'être ; quelle sera-t-elle ? D'après ce que nous avons vu, il apparaît que ce serait à la vulnérabilité de jouer ce rôle, mais on sait déjà qu'elle ne saurait faire l'affaire, puisqu'elle est purement descriptive : ce n'est pas parce que le virus de la variole est devenu vulnérable qu'il en a acquis une valeur intrinsèque qu'il n'avait pas auparavant, qui nous aurait obligé à le faire persévérer dans l'être, plutôt que de l'éradiquer !

On nous reprochera peut-être d'être de mauvaise foi lorsque nous alléguons les virus ; en effet, si l'homme a l'obligation d'exister, il a aussi celle de faire en sorte qu'il le puisse et donc, si besoin est, de détruire les obstacles à sa survie. C'est du moins ce qu'on est tenté de croire, mais cet argument n'est pas disponible pour Jonas, puisque le passage au niveau métaphysique à justement pour fonction de faire disparaître tout anthropocentrisme et toute prise de position éthique en faveur de l'homme contre la nature ou

23. *Op. cit.*, p. 140.
24. *Op. cit.*, p. 104.

25. Nous en avons dit quelques mots ailleurs, dans notre article « Doit-on respecter le génome humain », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1991/4, § 2.

d'autres entités vulnérables, tout "espécisme" comme dirait, avec d'autres, Singer²⁶.

Concluons que « le prétendu gouffre entre l'être et le devoir » reste béant, et que Jonas n'a réussi à le combler qu'au nom de conceptions métaphysiques dont seule l'abstraction et le vague ont pu l'aveugler sur leur nature fondamentalement erronée. Preuve en est encore qu'il ne dit jamais si ce qui est l'objet de respect est l'individu, l'espèce ou un tout plus englobant encore (la nature) : tout est confondu dans l'"être", ce Léviathan engloutissant dans son « équipement » toute distinction clarificatrice. Ainsi, l'examen de l'aspect métaphysique des rapports entre l'être et la valeur n'apporte aucun argument qui obligerait à remettre en question ce que nous avons dit au terme de l'étude de leur aspect éthique : une théorie qui contient un paralogisme naturaliste est *ipso facto* réfutée, si bien que seul le naturalisme éthique – par opposition au naturalisme métaéthique – est recevable, c'est-à-dire doué de signification. Dire s'il est vrai ou faux est un autre problème.

4. Conclusion : la métaphysique et l'éthique

La charité nous commande, en définitive, de considérer la doctrine morale de Jonas comme un véritable naturalisme éthique, qui fait à la vulnérabilité de l'être une place privilégiée dans le monde des valeurs, et donc comme un pseudo-naturalisme métaéthique. Mais la charité ou la justice nous engage à un peu plus : nous pensons que l'intuition de Jonas est bonne ; simplement, il l'a formulée à l'aide de théories métaphysiques qui n'ont rien pour se recommander. Or, si l'écologie impose des révisions drastiques dans nos manières d'agir, les légitimer à l'aide de conceptions erronées, voire dénuées de sens, ne peut être que contre-productif et faire courir le risque que les lecteurs métaphysiquement avertis de Jonas jettent le bébé avec l'eau du bain, l'écologie avec cette conception de l'être.

Nous aimerions terminer par quelques remarques sur ce point.

Lorsque Jonas dénonce l'éthique traditionnelle comme indûment anthropomorphe, c'est d'abord à Kant qu'il pense, à sa conception de la personne comme sujet autonome ainsi qu'à sa dichotomie des personnes et des choses ; c'est aussi à son prolongement utopiste, tant marxiste que capitaliste, lié au phantasme de la maîtrise de la nature, dont il dit qu'il « est devenu la plus dangereuse des tentations »²⁷. Nous tombons d'accord avec lui que l'écologie ne peut plus s'accommoder de ce cadre conceptuel ; seulement, une fois ce constat effectué, de nombreuses options restent ouvertes. Laquelle choisir ? Jonas a vu juste, à notre avis, en tentant de

remettre la valeur au cœur de l'être, mais il s'y est mal pris. En effet, il est vrai que les choses, par cela seul qu'elles sont et possèdent diverses propriétés, nous apparaissent comme ayant de la valeur, et de la valeur intrinsèque, c'est-à-dire que nous ne leur conférons pas : un paysage alpin n'est pas beau parce que nous le jugeons tel, un acte de générosité bon parce que nous en décidons ainsi – que ce "nous" soit empirique ou transcendantal – ; la beauté du paysage et la bonté de l'acte sont *perçues* dans les choses elles-mêmes. Ainsi, détruire une chose, c'est détruire de la valeur, et on comprend que, si nous avons le pouvoir de détruire, nous devons en même temps en assumer la responsabilité.

Phénoménologiquement, il est donc bien vrai qu'il n'y a pas de gouffre entre l'être et la valeur, puisque les valeurs nous apparaissent comme étant dans les choses. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait un passage direct entre l'être et le devoir, ou, plus précisément, entre le *factuel* et l'*axiologique*, le *descriptif* et l'*évaluatif* ; en effet, la propriété qu'ont les objets de pouvoir être désirés ou voulus, d'être appréciés ou préférés, n'est impliquée par aucune de leurs propriétés factuelles. Autrement dit, un énoncé descriptif ne peut avoir pour conséquence un énoncé évaluatif, pas plus qu'un énoncé portant sur les dimensions d'un corps n'a, dans ses conclusions, un énoncé portant sur son odeur²⁸.

Nous nous arrêtons là, puisque notre propos était seulement de discuter la position éthique de Jonas. Il nous suffira d'avoir signalé l'existence d'un autre naturalisme éthique, d'inspiration aristotélicienne, mais qui, à juste titre, rejette la philosophie péripatéticienne de la nature et son cortège de causes finales, contrairement au philosophe allemand, qu'on voit même ressusciter les vertus digestives scolastiques :

« Parler d'une *fin* immanente, même si elle est complètement inconsciente et non volontaire, de la digestion et de son appareil dans l'ensemble du corps vivant et parler de la vie comme de la fin immanente de ce même corps, cela a un bon sens et il ne s'agit pas seulement d'une métaphore empruntée à notre subjectivité »²⁹.

28. Cette comparaison n'est pas fortuite, en ce sens que nous pensons que les propriétés axiologiques que nous attribuons aux choses ont un statut métaphysique proche de celui des qualités secondes – couleurs, sons, ... – dont parle la philosophie classique ; cf. sur ce sujet les articles contenus in T. HONDERICH (ed.), *Morality and Objectivity*, London, RKP, 1985.

29. *Op. cit.*, p. 109.

26. Ce terme a été créé par R. D. Ryder, en 1975.

27. *Op. cit.*, p. 15.