

ARTE-FILOSOFIA*présente*

à Saint PONS

(Ardèche)

Village Philo30-31 mai et 1^{er} juin 2009**Françoise DASTUR****ETHIQUE ET RESPONSABILITE**

ARGUMENT

Qu'est-ce qu'être responsable ? Comment définir un acte éthique ? La signification et les limites de la responsabilité ne se voient-elles pas changées s'il faut prendre en compte, comme les progrès techniques nous l'imposent aujourd'hui, les conséquences lointaines de nos actions ? Qu'en est-il alors de notre responsabilité, en matière d'écologie et de bioéthique, à l'égard des générations futures ? Telles sont les questions qui seront débattues dans le cadre du séminaire qui se tiendra à St Pons en 2009, avec la participation de Bruno Verrecchia, psychiatre et docteur en philosophie, chef du service de pédopsychiatrie du Centre Hospitalier de Saumur.

I. SENS ET LIMITES DE LA RESPONSABILITE DANS L'ETHIQUE
TRADITIONNELLE

La réflexion que nous allons mener au cours de ces trois jours va concerner l'éthique, une éthique que nous allons tenter de définir à partir de la notion de responsabilité. Il s'agit donc pour nous tout d'abord de tenter de définir ces deux mots-clé.

On entend aujourd'hui beaucoup parler d'éthique, un mot qui est passé dans le langage courant, alors qu'on parlait plutôt autrefois de morale (voir les cours de morale que l'on faisait dans les écoles jusque dans les années cinquante). Le terme "éthique" est d'origine grecque, alors que celui de morale vient du latin, mais ces deux termes peuvent être considérés comme des synonymes, puisque ils renvoient tout deux, de par leur étymologie, aux mœurs et aux coutumes humaines (*mos* en latin, *ethos* en grec). Le mot « éthique » vient en effet du grec *ethos*, mot qui signifie d'abord le séjour habituel, la demeure, par exemple le lieu de vie de tel ou tel animal, puis par extension la coutume, l'usage, la manière d'être. Le terme *ethos* veut donc dire coutume, manière habituelle de se comporter. C'est le sens qu'il a dans le mot

« éthologie » qui désigne la science historique des faits moraux humains et également celle des comportements des espèces animales.

L'éthique est chez les anciens Grecs le nom de la discipline pratique qui concerne les règles de l'action des êtres humains vivant dans un milieu déterminé, celui de la communauté ou cité. Le mot « morale » vient quant à lui du mot latin, *mos*, pluriel *mores* qui veut dire lui aussi mœurs, coutumes, habitudes, et il désigne de manière plus générale la science du bien et du mal, la théorie qui détermine l'ensemble des règles de conduite et des devoirs des êtres humains.

Certains philosophes contemporains font une différence entre éthique et morale (par exemple Paul Ricoeur, Marcel Conche et André Comte Sponville), et définissent la morale comme un ensemble de devoirs et de normes, alors que l'éthique serait plus largement la recherche des principes de l'action permettant d'accéder au bonheur, dans la mesure où celui-ci constitue le but de toute vie humaine. Mais aujourd'hui on emploie le terme d'éthique pour désigner des réflexions théoriques portant sur la valeur de telles ou telles pratiques. Il y a par exemple des éthiques propres à telle ou telle profession, et dans ce cas on parlera alors plutôt de « déontologie », un mot qui vient du grec *deon*, qui veut dire ce qu'il convient de faire, la déontologie étant l'ensemble des obligations que des professionnels s'engagent à respecter pour garantir une pratique conforme au code d'éthique de leur profession. Il y a par exemple, ou du moins il devrait y avoir une éthique des affaires, une éthique de l'informatique, etc. Il y a bien sûr une éthique médicale, qui remonte très loin dans le temps, au serment d'Hippocrate, médecin grec du siècle de Périclès, né en 460 et décédé en 370 avant J.-C., serment qui est prêté par tous les médecins avant de commencer à exercer. Mais il y a surtout depuis les années soixante la bioéthique, qui ne concerne pas les seuls médecins, mais se définit comme une discipline nouvelle qui, prenant acte des progrès de la médecine et de la biologie, vise à éclairer les choix éthiques que posent ces progrès et propose certaines règles à suivre face à d'éventuels dilemmes. La France a été le premier pays à créer un Comité National d'Éthique en 1983, qui comprend 39 membres élus pour 4 ans qui appartiennent non seulement à l'ordre des médecins, mais à celui des généticiens, des biologistes, comme Jean-Pierre Changeux, des personnalités religieuses et des philosophes, dont André Comte Sponville et Ali Benmakhlouf. Sa vocation est de susciter une réflexion de la part de la société sur les avancées de la connaissance scientifique dans le domaine du vivant. Mais avant de s'intéresser à ces éthiques spécialisées, il nous faut tenter de définir ce qu'est en général l'éthique.

1. Qu'est-ce que l'éthique ?

L'éthique a donc été constituée dès le IV^e siècle avant J.C avec Aristote comme une discipline philosophique à part entière. Mais c'est seulement à l'époque

moderne, avec le développement de l'individualisme, que l'accent va être mis sur ce qui est le fondement même de la morale et de l'éthique, à savoir la liberté. Si l'être humain a en effet besoin de se donner à lui-même des normes et des règles de conduite, c'est parce que, contrairement aux animaux, qui obéissent à leur instinct, il peut librement décider de faire tel ou tel acte.

Ce qui caractérise l'homme en effet, ce ne sont pas seulement un certain nombre de besoins naturels qu'il partage avec l'animal, mais aussi d'autres besoins psychiques ou "spirituels" sans lesquels il ne peut survivre, comme le besoin de socialité. Déjà Aristote définissait l'homme comme un animal politique et nous savons que la politique implique nécessairement une forme élémentaire de moralité, la reconnaissance d'un code commun de conduite sans lequel l'homme ne serait qu'un loup pour l'homme, comme l'expliquait Hobbes, un philosophe anglais du début du XVIIe siècle. Car l'homme contrairement à l'animal est dépourvu d'un instinct qui règle son comportement : il lui faut au contraire inventer celui-ci et travailler à se pourvoir de moyens de subsistance. C'est cette liberté qui fait de lui un être non entièrement régi par les lois naturelles et qui lui permet en même temps qu'elle l'y oblige à développer une culture, c'est-à-dire un ensemble d'institutions qui constituent un milieu dans lequel il peut se développer. On peut donc situer l'exigence morale dans le cadre du besoin culturel au sens large de l'homme, car la morale c'est précisément ce qui s'oppose à la nature, au donné, c'est ce qui oppose le devoir-être à l'être pur et simple. Ce serait donc parce que l'homme est un être de culture et non de nature qu'il a déployé la dimension de la moralité.

Les philosophes modernes depuis Descartes se sont tous accordés pour reconnaître que la liberté est le *privilege spécifique* de l'homme en tant qu'être raisonnable. On nomme en effet "libres" certaines actions humaines parmi d'autres : ce sont celles qui paraissent être faites dans une certaine intention. Ces actions s'inscrivent dans l'horizon d'un *projet*, elles sont issues d'une *décision*, elles répondent à une *motivation*, elles visent une *fin* déterminée, elles entraînent enfin la *responsabilité* de leur auteur. Intention, projet, décision, motif, finalité, responsabilité, telles sont donc les notions par rapport auxquelles l'acte libre peut être défini. Un acte est dit intentionnel quand il est motivé, mais il peut aussi avoir été fait dans une intention particulière au sens où il répond à une certaine fin, il peut enfin avoir été fait intentionnellement au sens où l'action particulière en question s'inscrit dans un projet plus global. Nous retrouvons donc ici, liés à la notion d'intention, les notions de motif, de fin et de projet déjà évoquées.

L'acte intentionnel répond à un motif ou raison d'agir. La distinction entre motif et cause doit être soulignée, même si à première vue la motivation peut sembler constituer une sorte de cause. Il y a pourtant une différence essentielle entre causalité et motivation. On dit qu'une chose est la cause d'un autre, lorsque cette dernière est le résultat de la première. Il n'y a de cause que dans le domaine de la nature où un événement résulte nécessairement d'un événement

passé. Dans le cadre de l'action humaine, un événement passé ne peut motiver une action présente que par l'intermédiaire d'une interprétation qui est le fait de celui qui agit. On dira par exemple que l'on agit de telle ou telle façon par gratitude pour un bienfait passé : l'acte accompli *par gratitude* l'est sur la base d'une interprétation qui est le fait de celui qui agit et qui se donne ainsi une raison d'agir de telle ou telle manière. Alléguer un motif, une raison d'agir, consiste d'ailleurs toujours à donner une signification à l'acte accompli, et à la rendre compréhensible à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. Les actions dont nous pouvons rendre compte en alléguant des motifs ou raisons d'agir sont donc celles que nous caractérisons comme libres, par opposition à celles qui sont de simples effets de causes indépendantes de notre volonté et que nous considérons comme contraintes.

Mais le point de vue de la *motivation* est celui d'un regard en arrière, vers l'intention en tant qu'elle précède l'action et qu'elle en fournit la signification. Mais intention veut dire aussi but que l'on se propose, visée d'un résultat à venir. L'action intentionnelle suppose une tension vers un but, un désir, mais elle apparaît en même temps comme le résultat d'un raisonnement ou d'un calcul de moyens et de fins. C'est à ce niveau que prend place la délibération, c'est-à-dire de la réflexion sur la décision à prendre, qui est une première expression de la liberté. La notion de but ou de fin de l'action, qui a été thématifiée dans la philosophie classique, a cédé la place, dans la philosophie contemporaine, à la notion plus globale de projet, car un projet peut constituer l'horizon lointain dans lequel une action intentionnelle particulière prend son sens. La décision d'agir, qui est ce moment du choix qui suit la délibération, implique l'engagement de celui qui agit dans son action, et définit sa responsabilité à l'égard de celle-ci. On a ici affaire à nouveau à ce qui distingue l'action humaine de l'événement naturel, à savoir qu'elle est imputable à une personne, et c'est cette imputabilité qui définit l'action humaine comme libre. L'être humain parce qu'il est libre ne peut plus être considéré seulement comme un vivant parmi les autres, mais comme une *personne*, c'est-à-dire comme un être *responsable de ses propres actions*.

2. Qu'est-ce que la responsabilité ?

Nous arrivons donc ainsi à la seconde notion qu'il s'agit d'expliquer, celle de responsabilité. Ce terme vient du latin *respondere*, qui veut dire répondre. Responsable veut donc dire « être capable de répondre ». Le dictionnaire dit : « Responsabilité : obligation de répondre, d'être garant de certains actes ». Quand on dit que quelqu'un est "responsable" au sens courant du terme, on veut dire qu'il est un être capable de jugement, capable de prendre des décisions sensées, qu'il est à la hauteur des situations qui peuvent se présenter. On peut également se rendre responsable de quelque chose, au sens d'un engagement volontaire. Prendre une responsabilité signifie en ce sens accepter la charge d'un

pouvoir de décision dans un domaine donné. On répond enfin de certains actes devant une autre personne ou devant une institution. On voit par là que ce mot désigne une relation entre deux personnes ou entre une personne et un sujet collectif.

La notion de responsabilité est une notion juridique importante : on distingue la responsabilité civile et la responsabilité pénale. La responsabilité civile établit un lien entre une personne et les dommages causés à une autre, soit de son fait, soit par sa négligence ou son imprudence. Elle entraîne une obligation de réparation intégrale. La responsabilité pénale concerne l'auteur d'une infraction à la loi, qui peut être soit un délit, passible de la justice pénale, soit un crime, passible des assises, l'auteur de l'infraction devant donc en être puni. On distingue à ce sujet une responsabilité totale et une responsabilité partielle : c'est par exemple le cas de la démence au moment de l'acte ou de la déficience mentale. On peut aussi faire intervenir des circonstances atténuantes, on aura donc dans ce cas affaire à une responsabilité atténuée, car il ne s'agit pas de juger du délit ou du crime de manière abstraite, mais de le replacer dans un contexte, et de le considérer comme l'acte singulier d'une personne singulière.

Toutes ces définitions juridiques de la responsabilité présuppose cependant l'idée d'*imputabilité* : le fait de pouvoir porter au compte de quelqu'un un acte, de le lui attribuer, de le mettre ainsi en accusation, ce qui suppose donc que cette personne puisse se reconnaître comme l'auteur de ces propres actes. C'est le niveau de la responsabilité morale, qui suppose donc la conscience et la volonté. Or c'est précisément cette idée d'une responsabilité morale qui a lentement émergé au cours de l'histoire en même temps que la conscience de la liberté. Dans les sociétés archaïques, le sentiment de responsabilité individuelle n'existe pas : le responsable ou le coupable de tel ou tel événement est une force supra-individuelle, celle d'un "esprit" ou d'un "dieu". On retrouve d'ailleurs encore cette idée dans nos institutions juridiques, lorsqu'il s'agit d'un crime passionnel ou du crime d'un dément : c'est alors là aussi une force supra-individuelle, la passion ou la folie qui est jugée "responsable" en partie ou en totalité de l'acte accompli. En Occident, c'est dans la Grèce antique, qui est à l'origine de la pensée européenne, que s'est progressivement développée l'idée de sujet libre. On peut donc dire que, de l'Antiquité à nos jours, l'idée de personne autonome et responsable n'a cessé de se développer. Or c'est précisément autour de ces notions d'autonomie et de responsabilité que s'est développée la réflexion sur l'éthique des penseurs qui nous sont contemporains. Je voudrais simplement citer le nom de deux d'entre eux, les philosophes français Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas.

Pour Sartre, l'homme est *entièrement* responsable de ce qu'il fait et de ce qu'il est, car il a choisi lui-même de façon entièrement libre ce qu'il veut être. Il ne peut donc pas trouver d'excuses ni accuser le destin. Mais Sartre va encore plus loin. Il affirme en effet que l'homme est responsable non seulement de lui-même, mais aussi de *tous les hommes*. Car selon Sartre tout homme engage par

ses décisions personnelles la totalité des hommes. En affirmant la valeur pour moi de telle ou telle chose, je décide en effet en même temps de ce qui est bon *absolument* et non pas seulement *pour moi*. On aboutit ainsi à l'idée d'une responsabilité totale de l'individu, qui doit donc rendre compte non seulement de ses propres actes, mais aussi de tout ce qui arrive dans le monde. Pour Sartre donc, la responsabilité est liée à la solidarité, C'est aussi ce que soutient à la même époque Antoine de Saint-Exupéry qui écrivait dans un de ses romans, *Citadelle* : « Et pour celui-là qui est solidaire des hommes, l'homme n'est point un simple mot de son vocabulaire, l'homme, c'est ceux dont il est responsable ».

Pour Lévinas, ce penseur que l'on s'accorde aujourd'hui à considérer comme le plus important de la fin du XXe siècle, précisément parce qu'il est par excellence un penseur de l'éthique, va encore plus loin, car il considère que la seule existence d'autrui engage ma responsabilité sans même que j'ai eu le temps de la choisir. Car l'individu n'existe qu'en tant qu'il est responsable de tous les autres. Il s'agit là de deux positions philosophiques extrêmes et l'on peut craindre qu'elles ne soient justement excessives. Car être responsable de tout et de tous peut aboutir à n'être responsable de rien. Et cela peut en outre nous donner un sentiment de culpabilité excessif.

Suis-je en effet responsable de tout ce qui se passe dans le monde ? Il y a certes un devoir d'assistance qui s'impose dès que l'on a connaissance d'une mise en danger de la vie d'autrui. Mais ce devoir d'assistance peut-il s'étendre indéfiniment ? Ne serait-ce pas une manière de diluer la responsabilité qui devrait au contraire toujours lier entre eux des individus dans le cadre d'une expérience concrète ? L'aide humanitaire institutionnalise ce devoir d'assistance, mais en même temps elle le rend anonyme en éloignant l'assisté de celui qui l'assiste. Or du devoir d'assistance on passe facilement à celui d'ingérence, qui s'exerce au nom des droits de l'homme, mais qui conduit fatalement à un engagement militaire, ce qui ne va pas sans contradiction, car comment détruire et tuer pourraient-ils signifier assister ? On peut comprendre que le devoir d'assistance puisse devenir une obsession chez ceux parmi les nantis qui ont un sentiment de culpabilité à l'égard de ceux qui souffrent, mais cela ne constitue pas en tant que tel une attitude véritablement responsable.

Car il y est important de distinguer responsabilité et culpabilité. En droit civil, on peut être reconnu responsable sans être coupable, ce qui n'est pas le cas en droit pénal. On est responsable des dommages à autrui qui sont causés non intentionnellement, alors que pour être coupable, il faut qu'il y ait eu intention explicite de nuire à autrui. Il existe une responsabilité pour des choses que nous n'avons pas commises, alors qu'il est impossible de se sentir coupable pour des choses qui se sont produites sans que nous y ayons participé. La culpabilité est toujours personnelle, alors que la responsabilité peut être collective. C'est là la position du Code civil, et c'est aussi la position d'une autre philosophe célèbre, Hannah Arendt, juive allemande qui émigra aux Etats-Unis à la fin des années trente et qui fut envoyée par un journal *The New Yorker* à Jérusalem en 1961

pour y suivre le procès fait à Adolf Eichmann, haut fonctionnaire nazi responsable de l'organisation de la « solution finale » et de l'extermination des juifs, procès qui se termina par sa condamnation à mort. Dans le livre qu'elle a consacré à ce procès, elle explique que le peuple allemand ne peut pas être considéré comme coupable de l'extermination des juifs, car les coupables ce sont exclusivement les nazis. Eux en effet ont agi, ils sont donc du point de vue moral des coupables. Par contre on peut reconnaître au peuple allemand une responsabilité collective, qui n'est pas morale mais politique, des crimes qui ont été perpétrés en son nom par les nazis. Ce peuple a en effet été solidaire des crimes commis en son nom, et il partage donc avec les coupables la responsabilité politique de ce qui s'est passé.

Le Code civil, qui considère lui aussi, qu'il n'y a de culpabilité que lorsqu'il y a eu intention de nuire, considère cependant que la responsabilité d'un délit peut s'étendre à des personnes morales, c'est-à-dire à des associations des entreprises, des partis politiques, etc, auxquels il peut être demandé réparation. Il reconnaît ainsi que la responsabilité peut être collective. A cela s'ajoute le fait que selon le Code civil les complices d'un crime ou d'un délit doivent être punis de la même façon que les auteurs eux-mêmes. On peut prendre ici l'exemple d'un procès qui a fait grand bruit en France, celui du sang contaminé, il y a une quinzaine d'années, et qui pose le problème de la responsabilité administrative et politique. Je rappelle les faits : en 1983 on s'aperçoit que le sang destiné à la transfusion ne transmet pas le virus du sida s'il est chauffé. Mais les responsables du Centre national de transfusion sanguine continuent à prélever du sang dans les prisons, milieux à risque s'il en est, et à le distribuer non chauffé jusqu'en juillet 1985, date de l'arrêté fixant au 1^{er} octobre la limite au-delà de laquelle les produits sanguins non chauffés ne seront plus remboursés. Pourtant ils continueront d'être administrés après cette date, et des milliers de transfusés seront ainsi contaminés par le virus du sida et par celui de l'hépatite. Le président du CNTS (Garetta) est inculpé, et condamné à une peine de prison en 1992, ainsi que certains de ses collègues. Puis ce sera au tour des ministres concernés, Georgina Dufoix, Edmond Hervé, et le premier ministre d'alors, Laurent Fabius, à être traduit en Haute cour. Tous ces inculpés sont responsables mais non coupables, au sens où ils n'avaient pas l'intention de tuer ou de nuire, mais ils se sont montrés plus que négligents. Car il faudrait ici s'interroger sur les motivations de leur négligence : l'argent, d'abord, qui poussait à l'utilisation de stocks de sang périmés, et qui est entré dans le champ de la responsabilité médicale, le sentiment aussi de la part des médecins de leur infaillibilité, le souci de maintenir la France dans le bataillon de tête de la transfusion sanguine. On a ici un bel exemple de ce qui peut être à la base d'une irresponsabilité administrative : le souci pour un organisme tel que le CNTS de faire passer les impératifs de sa gestion interne avant la mission qu'il doit remplir. A cela il faut ajouter la structure hiérarchique et pyramidale de l'administration française, aggravée par la centralisation, qui explique que les

délais aient été fort longs entre le moment où le danger de contamination a été connu et l'interdiction formelle de l'utilisation de sang non chauffé.

On voit donc par ces exemples que le partage de la responsabilité s'impose aujourd'hui dans nos sociétés qui sont des sociétés complexes. C'est en effet parce que nous ne vivons pas seuls, que nous appartenons à des collectivités, que nous pouvons être amenés à endosser la responsabilité d'actes que nous n'avons pas commis et dont nous ne sommes donc pas coupables.

Mais il y a aussi un autre problème, qui vient du fait que tout acte peut avoir des conséquences qui ne sont pas prévisibles et qui dépasse donc l'intention de celui qui a agi. On agit en effet toujours dans un milieu donné, celui à nouveau d'une collectivité, et il n'est pas possible de prévoir le retentissement qu'aura une action sur l'ensemble de ceux qu'elle concerne de près ou de loin. On peut prendre un exemple simple et des plus actuels, celui d'un entrepreneur qui décide de licencier un de ses collaborateurs, dont la femme, en apprenant la nouvelle, se suicide. Il s'agit là d'un effet latéral de la décision de licenciement. Faut-il considérer que l'entrepreneur est responsable de ce suicide ? On voit bien qu'il peut considérer que ce suicide ne concerne en aucun cas le monde de son action et qu'il n'en est donc aucunement responsable. Il n'en demeure pas moins qu'il a fait l'expérience de l'absence de contrôle qu'il a sur les conséquences immédiates de son acte. Et c'est là un fait général, car quiconque agit doit prendre conscience du fait qu'il déclenche ainsi un processus dont il n'a pas la maîtrise totale. Cela provient de la dimension sociale de toute action, qui ne se réduit pas, comme le voulait l'éthique classique, au seul rapport entre une intention et un acte, mais qui inclut la participation imprévisible au départ d'autres acteurs.

C'est particulièrement le cas pour l'action politique, où le résultat de l'action correspond rarement à l'intention initiale de son auteur. La responsabilité n'est donc pas seulement une affaire d'intention, de conviction et de moralité, mais c'est aussi et surtout une affaire qui concerne les conséquences des actes commis, qu'il s'agit d'assumer. En politique, il ne suffit donc pas de dire qu'on n'a pas initialement voulu telle ou telle conséquence, il faut les prendre en charge, en répondre et donc accepter de se mettre en contradiction avec soi-même. Cela ne veut pas dire qu'il faut nécessairement être immoral pour être un bon politique, mais cela veut au moins dire que la moralité ne suffit pas dans ce domaine et qu'il faut parfois savoir composer avec des forces qu'on juge mauvaises.

La politique et la morale ou l'éthique sont donc deux domaines distincts, où la responsabilité a des sens différents. Dans le cadre de l'éthique traditionnelle, celle de Kant, un philosophe de la fin du 18^e siècle, le devoir moral consiste à ne jamais traiter une personne humaine comme un moyen et donc à la considérer comme égale à moi-même en dignité. Dans le domaine politique, on ne le sait que trop, on est parfois conduit à considérer les autres comme des moyens, à les instrumentaliser. Se montrer responsable en politique,

cela implique donc d'accepter de demeurer fidèle à soi-même quelques soient les conséquences imprévisibles de son action. C'est ce que l'on pourrait nommer le courage politique, une vertu qui fait fortement défaut aujourd'hui, où l'opportunisme règne. On voit donc que dans le domaine du politique, l'éthique traditionnelle ne suffit pas, il faut à côté d'une éthique qui met l'accent sur la pureté des intentions de celui qui agit, une éthique qui mette l'accent sur la responsabilité de celui qui agit et qui doit assumer les conséquences imprévisibles de ses actes. Mais ce n'est pas la seule raison pour laquelle l'éthique traditionnelle est mise en défaut. Il faut en effet tenir compte de la transformation qu'a subie l'action humaine au cours du dernier siècle qui fait que nous devons non seulement prendre en compte les effets latéraux de nos actions, mais aussi leurs conséquences dans le futur.

II. LA NOUVELLE ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE A L'ERE TECHNOLOGIQUE

Comme nous l'avons vu hier, il semble qu'il faille aujourd'hui repenser la notion de responsabilité, et c'est ce qu'a fait Hans Jonas, un philosophe lui aussi juif allemand et immigré aux États-Unis, dans un livre paru en 1979 sous le titre « Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique ».

L'éthique traditionnelle repose en effet sur un certain nombre de présuppositions. D'abord que l'homme est partout le même et qu'on peut donc établir des normes universellement valables de conduite pour lui. Ensuite qu'à partir de cette idée universelle de l'homme, il est possible d'établir à coup sûr ce qui est bon et ce qui est mauvais pour lui. Enfin, et c'est le plus important, qu'il n'est moralement responsable que des conséquences immédiatement visibles de ses actes. Ce que veut montrer Jonas, c'est que ces présupposés ne valent plus parce que l'action humaine s'est fondamentalement transformée, non pas seulement au sens où elle aurait étendu son domaine d'action (par exemple dans l'espace), mais au sens où nos actions ont changé qualitativement de nature sous l'impact de la technique moderne. Il entreprend de montrer qu'il y a une différence de nature entre la technique « traditionnelle » et la technique moderne. Jusqu'au début des temps modernes, c'est-à-dire jusqu'au 16^e siècle, l'homme ne construisait que peu de machines et n'avait pas pour but principal de transformer l'ensemble de la nature à son profit. Il ne portait donc qu'une atteinte superficielle au règne de la nature car il visait à établir au sein de celle-ci un domaine limité, celui de la sphère humaine, qui demeurerait constamment menacé par la puissance de la nature, qui pouvait à tout moment le détruire. Partout sur terre l'homme avait conscience du caractère précaire et passager du monde humain qu'il tentait d'instaurer en domestiquant de manière partielle et superficielle les forces de la nature par l'agriculture, l'urbanisation, les institutions politiques et le développement du savoir. Ce qui caractérisait alors la

situation de l'homme, c'est le fait que seul le monde humain était l'objet de ses soins, la nature dans son ensemble ne relevait pas de sa responsabilité. L'ordre naturel n'était pas en effet fondamentalement affecté du fait du travail et de l'art humains, car la véritable vocation de l'homme ne consistait pas à transformer la nature, mais à se réaliser en se faisant reconnaître par ses semblables. Du même coup le devoir moral qui s'imposait à l'homme ne concernait que les humains et non pas les animaux par exemple qu'il était possible et nécessaire d'instrumentaliser pour permettre à l'homme de survivre. L'homme lui-même était conçu comme étant le même partout, sa nature ne pouvant être fondamentalement transformée par la technique humaine (ce qui n'est précisément plus le cas aujourd'hui). Il n'avait à répondre que de ses propres actes et de leurs conséquences immédiates sans se préoccuper de savoir si leurs conséquences lointaines seraient ou non bonnes pour les générations futures. Jonas insiste sur le fait que dans ce cadre traditionnel, le caractère bon ou mauvais d'une action est décidé à l'intérieur d'un contexte de courte durée, car personne n'est tenu pour responsable des effets ultérieurs non voulus de l'acte bien intentionné, bien réfléchi et bien exécuté. Or il n'en va plus de même aujourd'hui.

Or à notre époque, une nouvelle dimension de la responsabilité se fait jour. Elle provient du fait que la sphère de l'action humaine individuelle n'est plus limitée dans le temps, mais qu'elle prend place dans un domaine plus large qui est celui de l'action collective et des conséquences à long terme. On pouvait encore affirmer à la fin du 18^e siècle, comme le fait Kant, qu'

"il n'est besoin ni de science ni de philosophie pour savoir ce que l'on a à faire, pour être honnête et bon, même sage et vertueux".

Aujourd'hui au contraire, agir de manière éthique n'est plus aussi simple et il s'agit de s'interroger sur le retentissement futur de son action.

La prise de conscience que la nature est devenue dans son ensemble vulnérable à l'action technique a eu pour effet la naissance il y a déjà plusieurs décennies d'une nouvelle science, celle de l'environnement (écologie).

1. Histoire de l'écologie

C'est dans le sillage des questions soulevées par la conférence sur l'environnement organisée en 1972 par les Nations Unies à Stockholm que s'est éveillée la conscience de l'appartenance de l'homme à une « seule Terre » aux ressources limitées et à un destin qu'il partage avec l'ensemble des espèces vivantes. Mais l'écologie, cette science qui étudie l'interaction entre le vivant et son environnement, n'est pas née des seules inquiétudes suscitées, à la fin des années 1960, par la brusque révélation des « limites de la croissance ». « Limits of Growth » : c'était là le titre du *Rapport Meadows* émanation du Club de Rome, dont la publication en mars 1972 eut l'effet d'un coup de tonnerre, car il mettait en évidence le caractère fini du biotope Terre et concluait que la

poursuite du développement conduisait droit à l'effondrement social et écologique du monde. Son origine remonte à la seconde moitié du XIXe siècle et renvoie au puissant courant de pensée issue de la parution en 1859 de *De l'origine des espèces* de Darwin.

Le mot « écologie » apparaît en effet pour la première fois en 1866 sous la plume d'un représentant allemand du darwinisme, Ernst Haeckel (1834-1919), dont l'idée maîtresse est celle du partage par tous les organismes vivants d'un seul et même ensemble économique. Ce terme, construit sur le modèle du mot grec *oikonomia*, art d'administrer les affaires d'une maison, (*oikos*), implique que la terre soit assimilée à l'habitat de l'ensemble des vivants. Mais c'est avec le concept d'« écosystème », apparu au milieu du XXe siècle, que les activités humaines se voient intégrées aux autres facteurs naturels et n'occupent plus la place à part qui leur était reconnue par la philosophie classique, de sorte que l'opposition traditionnelle entre nature et culture — une nature qui du reste n'existe pratiquement plus qu'à titre de vestige dans un environnement de plus en plus modifié par la technique — commence à perdre toute pertinence.

C'est vers la fin du XIXe siècle que l'opinion, dans les pays industrialisés, commence à prendre conscience des problèmes engendrés par le dispositif productiviste. C'est à cette époque que l'on envisage de créer les premiers sanctuaires destinés à préserver le patrimoine multimillénaire des espèces vivantes en voie de disparition, tel le parc de Yellowstone aux Etats-Unis, premier parc naturel inauguré en 1872. Au début du XXe siècle, on se rend compte que le biotope est menacé du fait de l'intervention de l'homme sur la nature et que du fait des modifications ainsi engendrées il peut être le premier à en pâtir. Une publication de *l'American Committee for International Wildlife Protection* datant de l'année 1938 explique que la protection de la nature passe préalablement par une prise en compte du conflit entre nature et culture. Après la seconde guerre mondiale, on voit apparaître les premiers mouvements écologiques qui stigmatisent dans un premier temps le dispositif productiviste lui-même, puis aussi bien l'idéologie capitaliste-libérale que l'idéologie communiste.

L'institution du Club de Rome a marqué l'entrée des préoccupations écologistes dans l'opinion publique mondiale. Le rapport Meadows mettait en effet en évidence la finitude physique du biotope Terre et à partir de paramètres jugés fondamentaux, tels que démographie, industrialisation, épuisement des ressources minérales et pollution, il concluait que la poursuite du développement conduisait à l'effondrement social et écologique du monde. Décider de ne rien faire, disait le rapport, c'est décider d'accroître le risque d'effondrement. Sévèrement critiqué, du point de vue épistémologique, il ne fut pas suivi d'effets. La question n'était cependant pas de savoir si telle ou telle variable était ou non exacte, mais de prendre conscience des implications de la croissance.

Le conférence organisée par l'ONU à Stockholm en juin 1972 rejeta l'idée d'un arrêt de la croissance à cause des conséquences qu'une telle décision aurait

sur le plan économique, mais elle stigmatisa cependant la prétention de l'économie à se présenter comme panacée. Le système politique international s'engagea donc dans la voie moyenne d'un éco-développement, c'est-à-dire un développement à finalité sociale acceptant la contrainte écologique fondée sur la solidarité des générations présentes avec celles du futur. De cette conférence, il résulta le projet d'une planification de la gestion des ressources naturelles communes et du patrimoine commun à l'humanité, la mise en place du programme des Nations Unies pour l'environnement, dont la tâche fut de promouvoir la coopération internationale dans le domaine de l'environnement, et l'établissement d'un réseau mondial de chercheurs regroupés dans le programme *Man and Biosphere* dont la mission est d'étudier l'impact des activités humaines sur la biosphère.

L'histoire des trente-cinq dernières années montre que ce qui s'est produit est l'inverse de ce qui fut projeté en 1972. C'est ce qui fut déjà mis en évidence par le rapport Brundtland (du nom de la présidente de la commission, qui est alors aussi le premier ministre de la Norvège) qui, faisant suite à la Commission mondiale sur l'Environnement et le Développement (Our common future) réunie au Québec en 1987, soulignait la nécessité de mettre en place un *sustainable development*, un développement durable, lequel s'est vu ratifié en 1992 par la conférence sur l'environnement de Rio de Janeiro. Voici la définition qui en est proposée par la *Commission mondiale sur l'environnement et le développement* : « Un développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de « besoins », et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'accorder la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir. » Il s'agit, en s'appuyant sur les valeurs de responsabilité, de participation et partage, de débat et d'innovation, et sur le principe de précaution, d'affirmer une approche double : dans le temps : nous avons le droit d'utiliser les ressources de la Terre mais le devoir d'en assurer la pérennité pour les générations à venir ; et dans l'espace : chaque humain a le même droit aux ressources de la Terre.

Ce concept de développement durable pose un problème, car on peut se demander s'il est réellement applicable et aussi s'il est possible de concilier le système économico-politique du développement et le maintien des conditions physiques de possibilité de la vie sur terre, alors même que le dispositif productif du développement ne cesse de leur porter atteinte. Ainsi dans l'essai « Politique de Cassandre - Manifeste républicain pour une écologie radicale » publié en 2009, Jean-Christophe Mathias affirme que le concept de développement durable est proprement « schizophrénique », puisqu'il prétend régler les problèmes d'ordre environnemental par ce qui en est l'origine, à savoir la croissance économique continue. Le texte *Action 21* qui fut adopté par tous

les gouvernements présents lors de la conférence de 1972 n'en soulignait cependant pas moins que l'humanité se trouvait à un tournant de son histoire et élaborait un programme d'action devant être mis en œuvre dans tous les secteurs où l'activité humaine affecte l'environnement. Ce programme qui est fondé sur l'idée d'un nouveau partenariat mondial pour le développement durable et qui se présente comme un projet de « gestion écologiquement rationnelle » se voit remis aujourd'hui en question dans le cadre des mouvements écologiques les plus avancés¹, en particulier par ceux qui prônent la décroissance².

2. Le nouveau concept de responsabilité

Nous avons donc conscience aujourd'hui que ce qui entre désormais dans la sphère de notre responsabilité, ce n'est rien moins que la biosphère tout entière. Certes c'est pour l'homme qu'il s'agit de la préserver, mais pour un homme qui a pris conscience que son destin propre est inséparable du devenir de la planète sur laquelle il vit. Or la technique humaine a des effets irréversibles sur la nature, par exemple les déchets nucléaires qui resteront dangereux pendant des siècles, voire des millénaires. Il faut aussi compter avec l'effet cumulatif des

¹ La définition classique du développement durable issue de la commission Brundtland (1987) peut apparaître à certains dépassée. En effet, il ne s'agit aujourd'hui plus de viser, comme il y a une vingtaine d'années, la satisfaction des besoins lointains de générations futures. C'est la satisfaction actuelle des besoins qui est maintenant compromise par les crises environnementales et sociales que connaît le XXI^e siècle. Il ne s'agit plus d'anticiper les problèmes mais de les résoudre. Le développement durable pourrait alors laisser place à la notion de "développement désirable" qui regroupe l'ensemble des solutions économiquement viables aux problèmes environnementaux et sociaux que connaît la planète. Ce nouveau mode de développement, facteur de croissance économique et d'emplois, serait une véritable « économie verte », basée sur l'économie sociale et solidaire, l'éco-conception, le biodégradable, le bio, la dématérialisation, le réemploi-réparation-recyclage, les énergies renouvelables, le commerce équitable, la relocalisation...

² La décroissance désigne aussi des mouvements anti-productivistes (écologistes, altermondialistes) qui proposent un projet politique et social de prise en compte de la problématique énergétique. On parle de « décroissants », ou d' « objecteurs de croissance » (« *downshifters* » ou « *downsizers* » pour les anglophones), pour désigner ces militants. Considérant que la croissance économique a pour principale manifestation dans sa forme actuelle et dans les pays riches l'accumulation croissante par les ménages de biens de consommation, les courants de la décroissance rejoignent les critiques de la société de consommation qui estiment que l'accroissement continu de la consommation n'implique pas nécessairement une amélioration du bien-être et du mieux-vivre. Ils invoquent un changement radical des systèmes de production des pays les plus riches à travers une baisse raisonnée et maîtrisée de la consommation de ressources naturelles, comme seule solution aux problèmes environnementaux et sociaux auxquels est confrontée l'humanité. Ils souhaitent ainsi réduire l'empreinte écologique de ces nations, mais entendent aussi résoudre par cette même « décroissance » des pays riches la fracture Nord/Sud, réduire les inégalités, et permettre aux pays du sud d'éradiquer les phénomènes d'extrême pauvreté. Ces mouvements « décroissants » reposent au plan individuel sur la démarche dite de « simplicité volontaire », et au plan collectif sur la création d'un projet politique qui permettrait de favoriser et amplifier cette démarche individuelle. Ils proposent ainsi un fonctionnement économique et social s'opposant à ce qu'ils appellent l'économisme, ainsi qu'à la mondialisation, et cherchent à reconsidérer les notions de pouvoir d'achat et de niveau de vie. Cela revient à envisager autrement la nature des investissements, et le fonctionnement des échanges tant sur le plan national qu'international notamment par une « relocalisation » des activités économiques. Il est nécessaire à leurs yeux d'inventer un nouveau mode de développement économique qui ne passe pas par la recherche de la croissance de la production économique mais prenne comme base une décroissance des dépenses énergétiques, à l'opposé notamment d'une perspective de développement durable..

comportements humains, un effet boule de neige, les effets de l'action humaine s'additionnant de sorte qu'il n'est plus possible de repartir de zéro. Car la puissance technologique impose non seulement les conditions de son maintien, mais aussi celle de son renforcement. Et cette puissance apparaît comme anonyme et comme non maîtrisable. Il faut en effet réparer les dégâts dus à la technique, ce qui est la source d'autres innovations techniques qui créent elles-mêmes de nouveaux problèmes et ainsi de suite.

Il est donc nécessaire en éthique d'avoir un savoir prévisionnel qui prenne en compte la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain de l'humanité, voire l'existence de l'espèce elle-même. Car à partir du moment où l'homme a la puissance matérielle de détruire les conditions de vie d'une humanité future, il acquiert en même temps de nouvelles obligations. Nous sommes responsables du monde que nous laisserons après nous : la responsabilité porte sur l'avenir, ce qui implique que c'est l'avenir qui fait pression sur nous et non le passé, comme c'est le cas de la responsabilité telle qu'elle est classiquement comprise. Nous sommes donc responsables de ce qui n'existe pas encore et c'est là ce qui fait la nouveauté de l'éthique moderne, car auparavant dans l'histoire il n'était pas nécessaire de prendre en considération l'avenir lointain de l'espèce humaine et même son existence en elle-même.

On voit par là que l'homme d'aujourd'hui ne peut plus considérer qu'il doit, comme le préconisait Descartes, devenir « maître et possesseur de la nature ». Car la nature apparaît aujourd'hui comme menacée, comme périssable, elle prend donc le visage d'un bien confié à l'homme qui doit en assurer la sauvegarde et non plus comme ce qu'elle était devenue au début des Temps modernes, à savoir un bien à l'entière disposition de l'homme. Or les sciences de la nature ne nous permettent nullement de penser cet aspect de la nature; elles ne se préoccupent nullement par elles-mêmes du respect qui est dû à la nature et ne nous livrent donc pas toute la vérité au sujet de la nature, contrairement à ce que dit le scientisme, à savoir la théorie qui considère que la science répond à toutes les interrogations de l'homme.

La technique, qui dans les temps anciens, avait des buts uniquement pragmatiques (elle avait pour tâche de rendre plus facile la vie de l'homme) apparaît aujourd'hui comme le but même de l'humanité, du fait qu'on est tenté de croire que le progrès, le perpétuel dépassement de soi, et la réussite d'une domination maximale sur les choses constitue la vocation même de l'homme, ce à quoi il est par nature appelé. L'homme d'aujourd'hui est essentiellement défini comme un *homo faber*, un homme d'action, et non pas comme un *homo sapiens*, un homme de savoir, ce qui a pour effet un rétrécissement du concept qu'il se fait de lui-même. Il s'apparaît ainsi à lui-même essentiellement comme un créateur, un innovateur. Mais en même temps il est pour ainsi dire tenu captif par la réussite de ses fabrications et ne parvient plus à se retrouver lui-même. L'homme aujourd'hui n'agit plus de manière isolée, car son action, en tant qu'elle passe par la technique, s'insère dans l'espace public.

La frontière entre nature et cité humaine est abolie : tout est devenu artefact et la technique réalisée est devenue une nouvelle sorte de nature. Aujourd'hui le monde n'est plus indépendant de l'action humaine mais peut disparaître sous les effets de celle-ci. Cela implique que la présence de l'homme dans le monde n'est plus une simple donnée allant de soi, mais elle est devenue ce que l'éthique d'aujourd'hui doit se donner comme tâche de préserver, elle est donc devenue un objet d'obligation morale.

De cela découle selon Jonas une différence entre les anciens et les nouveaux impératifs moraux, car ceux-ci ne portent plus principalement sur le respect dû à ceux qui sont mes contemporains, mais sur le respect dû aux générations futures. Il s'agit donc désormais d' « *agir de façon que les effets de notre action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une vie authentiquement humaine sur terre* ». L'avenir indéterminé et non plus le temps présent est l'horizon de la responsabilité. Concrètement, il s'agit de se demander si nos actions d'aujourd'hui, notre mode de vie, notre consommation d'énergie, nos actions sur la nature, ne risquent pas de mettre la vie en danger, ou même de la rendre impossible. Il faudrait donc pouvoir calculer les risques, mais à défaut de savoir ce que l'avenir nous réserve, il faut au moins reconnaître notre ignorance, en prendre conscience. Ce qui veut dire très précisément : prendre peur. C'est la peur d'un danger indéterminé, d'une menace qui pèse sur l'avenir, qui va nous conduire à changer d'attitude. Car ce que l'homme d'aujourd'hui met en jeu par son mode de vie, ce sont les intérêts de l'humanité à venir (qui ne trouvera plus de pétrole et qui devrait vivre au milieu d'une masse de déchets radioactifs).

Pour Jonas, la simple possibilité que telle ou telle technique mette en danger l'existence de l'humanité future doit suffire pour qu'elle soit inconditionnellement prohibée. Il refuse donc l'idée optimiste, une idée encore très répandue, selon laquelle la technique moderne saura bien résoudre les problèmes qu'elle pose. Il s'agit là pour lui d'une croyance irresponsable, car il n'est pas sûr que même dans le meilleur des cas, un progrès technique parvienne à résoudre l'intégralité du problème qu'elle pose, et en outre, il posera lui-même de nouveaux problèmes et ainsi de suite.

Il devrait donc s'agir, dans notre action, de préserver la possibilité d'une vie humaine future. Car le danger ne vient pas seulement des destructions que peut causer la technique (par exemple la destruction atomique de la planète), mais aussi des réussites techniques elles-mêmes. On trouve en effet chez Jonas une critique de la notion de progrès, de ce qu'il faudrait même appeler le culte moderne du progrès, en ce qui concerne en particulier les interventions techniques visant à l'amélioration de l'homme du point de vue génétique. Il montre en effet que la technique moderne porte en elle-même une illusion, l'illusion utopique, qui consiste à croire par exemple que l'homme peut être indéfiniment amélioré, ou que les ressources et les possibilités de consommation sont indéfiniment extensibles.

2. Conclusion

La nouvelle éthique que veut fonder Hans Jonas ne s'adresse plus à l'homme privé mais à la dimension publique de l'action. On passe d'une éthique du présent à un calcul moral qui a une dimension temporelle essentielle. C'est la raison pour laquelle Jonas parle d'"éthique du futur" : il entend par là non pas une éthique qui sera celle de l'avenir, une éthique conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie du futur et entend le protéger pour nos descendants des conséquences de notre action présente. Une telle éthique enfin étend notre responsabilité à la nature elle-même, car dorénavant la nature se trouve au pouvoir de l'homme. Mais ce n'est pas envers les êtres vivants en eux-mêmes que j'ai une responsabilité, c'est envers mes descendants, afin de leur léguer une terre habitable. Pour Jonas, la responsabilité devant l'enfant, le nouveau-né, est le modèle de toute responsabilité, car de par sa seule existence, indépendamment même de l'amour qu'on peut lui porter, le nouveau-né, dans son dénuement et sa faiblesse, en appelle à ma responsabilité.

Si donc nous avons des devoirs envers la nature, c'est d'abord parce qu'elle est la condition de la vie de l'homme. Mais elle est aussi plus que cela, car l'homme lui-même fait partie de la nature du point de vue biologique. Or il faut prendre en compte un fait nouveau relevant des progrès de la technique : le fait que l'homme est devenu lui-même un objet de la technique et non plus seulement le sujet de l'action technique. Pour Jonas la nature biologique de l'homme doit être inconditionnellement respectée. Or il y a une inévitable dérive utopique de la technique dans ce domaine qui peut conduire à un retour de l'eugénisme, de l'amélioration génétique de la race humaine, qui a été pratiquée, comme on le sait, par les nazis. Il faudrait à cet égard rappeler la décision exemplaire prise par Jacques Testard, le biologiste français qui a permis la naissance du premier bébé-éprouvette en 1982, d'interrompre sa recherche parce qu'elle risquait de servir à l'eugénisme³.

Jonas entreprend alors l'examen de ces différentes formes d'application de la technique à l'homme lui-même

³ Préoccupé de ce qu'il estime être des dérives de nos sociétés, Jacques Testard s'affirme le défenseur têtue d'une science contenue dans les limites de la dignité humaine et de la démocratie réelle. Jacques Testard est aussi administrateur de InfOGM et de l'association pour une Fondation sciences citoyennes et est membre du Conseil scientifique d'Attac. Il est également très critique envers les OGM. Auteur de nombreuses tribunes dans la presse, il se pose en ennemi du libéralisme économique. Il soutient que l'eugénisme est au service du libéralisme et que le scientisme est l'allié naturel de ce dernier. Il se range contre Nicolas Sarkozy lors de la présidentielle de 2007. Jacques Testard appelle à une « science citoyenne », indiquant qu'il faut « refonder notre système de recherche autour d'un nouveau contrat entre science et société, de nouvelles missions et orientations de la recherche et d'une alliance forte entre les acteurs de la recherche publique et la société civile, porteuse d'intérêts non marchands

1. L'homme a vu sa propre mortalité changer de sens : la mort qui semblait relever de la condition humaine dans ce qu'elle a d'inchangeable, apparaît maintenant comme un défaut organique évitable, susceptible de traitement, et non comme une nécessité naturelle. D'où la nouvelle question qui se pose aujourd'hui : est-il désirable et pour qui de différer la mort grâce aux moyens techniques existants ? Jonas se demande si cette possibilité de différer la mort est un bien pour l'homme :

"Il se pourrait que ce qui dans son intention est un cadeau philanthropique que la science fait à l'homme, la réalisation d'un désir nourri depuis des temps immémoriaux — échapper à la malédiction de la mortalité — tourne au désavantage de l'homme."

2. Il est possible aujourd'hui de contrôler bio-chimiquement le comportement humain. D'où la possibilité aujourd'hui offerte de manipulation sociale et de programmation des individus au détriment de l'autonomie individuelle. Les questions qui se posent ici sont celles, entre autres, du contrôle de l'agressivité ou de l'amélioration du rendement par des excitations cérébrales ou des médicaments, etc.

3. La question la plus grave et la plus actuelle reste celle de la manipulation génétique qui permet à l'homme de prendre en main sa propre évolution génétique.

De cela découle le caractère « utopique » du progrès technique qui nous pousse en avant vers des buts qui semblent autrefois hors de portée humaine. Cela entraîne un surcroît de responsabilité du côté de l'homme agissant qui se voit perpétuellement confronté à des perspectives dont le choix exigerait une sagesse qu'il ne possède pas. C'est parce que nous vivons en permanence dans un réel qui dépasse la fiction que nous avons besoin pour nos moindres actes quotidiens d'une éthique de la responsabilité à long terme. Notre problème est en effet celui de notre responsabilité face à un avenir qui n'a pas de représentant dans le présent : ceux qui ne sont pas encore nés sont sans pouvoir effectif et ne peuvent donc ni nous demander des comptes ni émettre des revendications. Cela soulève le difficile problème des forces politiques qui pourraient au présent représenter nos descendants, ce qui laisserait supposer une action politique non égoïste de la part de ces représentants.

C'est ici, avoue Jonas *"que je cale et que nous calons tous"*. Car ce sont précisément les réussites du savoir et de la technique moderne qui nous ont conduit à douter des normes et des valeurs anciennes. D'où le vide éthique qui est le nôtre. Nous n'avons plus de normes pour nos actions et pourtant nous en sentons encore le besoin. Ici c'est le moment du nihilisme, résultat d'un savoir qui a neutralisé la nature et ensuite l'homme lui-même. Cela permet de comprendre le retour en force du religieux aujourd'hui. Mais la religion n'est pas l'éthique et celle-ci doit exister parce que les hommes agissent. Il faut donc aujourd'hui peut-être quelque chose comme une éthique nouvelle. Car la pression éthique vient des nouveaux pouvoirs qu'a l'homme d'aujourd'hui.

Le livre de Hans Jonas s'efforce de répondre à cette question d'une éthique nouvelle. Son mérite tient essentiellement en ce qu'il a rendu plus problématique encore pour nous la notion d'acte éthique. Celui-ci avait été défini d'Aristote à Kant dans le cadre d'une éthique centrée sur l'homme seul et qui se donne comme une éthique du présent qui n'inclut pas de dimension temporelle déterminée. Peut-on s'en tenir à une telle éthique aujourd'hui ? Il faut bien en effet reconnaître que ce qui manque à l'éthique traditionnelle, c'est le sens d'un nouvel humanisme et d'une nouvelle responsabilité de l'homme à l'égard de la nature et en particulier des autres êtres vivants. Car l'homme comme sujet éthique agissant n'apparaît plus comme enfermé dans la sphère interhumaine mais au contraire comme responsable dans ses actions de la totalité de ce qui est.

En conclusion, je voudrais revenir sur ce qui a caractérisé l'éthique contemporaine, à savoir le fait qu'elle est une éthique de la responsabilité. Nous avons vu en effet avec Sartre, qu'incombe à l'homme, être absolument libre, la responsabilité de tous ses actes et de son destin même. Nous avons vu avec Lévinas qu'incombe à l'homme une responsabilité, celle de l'autre, qu'il n'a pas choisie et par rapport à laquelle, au contraire de ce que disait Sartre, il n'est pas libre de se dérober. Avec Jonas, nous venons de voir qu'incombe à l'homme la responsabilité de tout ce qui existe, du tout lui-même. La notion de responsabilité est donc au cœur de l'éthique contemporaine qui voit dans l'homme essentiellement un être responsable. Est-ce à dire que toute éthique est une éthique de la culpabilité ? Question que l'on peut en effet poser à l'égard en particulier de l'éthique lévinassienne. L'intérêt de l'éthique du futur de Jonas, c'est précisément qu'elle permet, par l'idée d'une responsabilité à l'égard de l'avenir, d'échapper à la culpabilité qui est toujours rattachée à la dimension du passé. Il semble qu'une telle éthique qui s'interroge sur ce qu'il s'agit de faire plutôt qu'elle ne donne des consignes à suivre est plus libérante en même temps que plus concrète que l'éthique sublime de Lévinas.

"La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir"

Voici ce qu'écrivait Jonas en conclusion de son livre, en appelant au "courage d'assumer la responsabilité" du futur. C'est en effet toujours le même appel qui retentit dans l'éthique : celui du dépassement de l'égoïsme, de l'enfermement en soi et dans un présent rétréci, appel donc à l'ouverture, non seulement à l'autre, mais au monde dans sa totalité.