

**Hans Jonas :**  
**une nouvelle éthique**  
**pour faire face aux enjeux du développement technique**

*1. La formule du nouvel impératif*

Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau types de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « Agis toujours de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » [...]

*2. Le problème de sa justification*

On voit sans peine que l'atteinte portée à ce type d'impératif n'inclut aucune contradiction d'ordre rationnel. Je *peux* vouloir le bien actuel en sacrifiant le bien futur. De même que je peux vouloir ma propre disparition, je peux aussi vouloir la disparition de l'humanité. Sans me contredire moi-même, je peux, dans mon cas personnel comme dans celui de l'humanité, préférer un bref feu d'artifice d'extrême accomplissement de soi-même à l'ennui d'une continuation indéfinie de la médiocrité. Or le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le *droit* de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité ; [...] que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer. Ce n'est pas du tout facile, et peut-être impossible sans recours à la religion, de légitimer en théorie pourquoi nous n'avons pas ce droit, pourquoi au contraire nous avons une obligation à l'égard de ce qui n'existe même pas encore, [...] ce qui du moins n'a pas *droit* à l'existence, puisque cela n'existe pas.

*3. A qui s'adresse l'impératif ?*

D'autre part, il est manifeste que le nouvel impératif s'adresse beaucoup plus à la politique publique qu'à la conduite privée, cette dernière n'étant pas la dimension causale à laquelle il peut s'appliquer. [...]

*4. Éthique de la responsabilité et responsabilité démocratique*

Un autre aspect de l'éthique nouvelle de la responsabilité requise pour un avenir lointain et requise pour se justifier face à celui-ci, mérite d'être mentionné : le doute quant à la capacité d'un gouvernement représentatif de rendre justice à ces nouvelles requêtes en suivant ses principes ordinaires et ses procédures

ordinaires. Car ces principes et ces procédures permettent seulement à des intérêts *actuels* de se faire entendre et de faire sentir leur poids et d'exiger d'être pris en considération. C'est à eux que les autorités publiques ont des comptes à rendre et c'est de cette manière que le respect des droits se réalise concrètement (à la différence de leur reconnaissance abstraite). Or « l'avenir » n'est représenté par aucun groupement, il n'est pas une force qu'on puisse jeter dans la balance. Ce qui n'existe pas n'a pas de lobby et ceux qui ne sont pas encore nés sont sans pouvoir : c'est pourquoi les comptes qu'on leur doit ne sont pas encore adossés à une réalité politique dans le processus actuel de décisions, et quand ils peuvent les réclamer, nous, les responsables, ne sommes plus là.

Questions :

1. L'impératif formulé par Hans Jonas fait explicitement référence à un autre impératif, formulé par Kant au siècle des Lumières. Cet impératif, que Kant appelait la « loi morale » (qui était, selon lui, dictée par la raison), se formulait comme suit : « *Agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action* [=la règle que tu suis en agissant de cette façon] *puisse être érigée en loi universelle* [=qu'elle puisse être établie comme loi valable et applicable par tous les hommes.]. L'impératif de Hans Jonas et celui de Kant se ressemblent... mais il subsiste néanmoins deux différences importantes : lesquelles ?

2. Pourquoi l'impératif formulé par Jonas est-il difficile à fonder, à justifier ?

3. A qui s'adresse principalement le nouvel impératif ? Pourquoi ? (mobiliser le cours de mardi).

4. Quel principe politique fondamental se trouve remis en cause par la nécessité de préserver la vie et les conditions de vie des générations futures ? Pourquoi ?

## Réponse 1 :

a) la première différence concerne « ce qui » doit pouvoir être généralisé. Chez Kant, ce que je dois pouvoir établir en loi universelle, c'est une règle, une **maxime**, un principe d'action. C'est ce qui me permettrait de justifier mon action si on me le demandait : « je me suis fixé comme règle de toujours / de ne jamais... » La question kantienne est donc de savoir si la règle que j'applique peut être admise et appliquée par tous.

Chez Jonas en revanche, ce n'est pas la cause, le motif, la maxime de mon action qui est en cause, ce sont ses *effets*. C'est très différent. Les deux approches peuvent aboutir à des prises de position très différentes : celui qui valorise la règle pourra dire « je me suis fixé comme règle de ne jamais pratiquer la torture »... et donc je ne torturerai jamais personne, *même* si je pense que le fait de torturer quelqu'un me permettrait peut-être d'éviter un attentat. C'est ce que l'on appelle une posture « **déontologique** » en morale : il n'y a des règles que je ne dois jamais violer, quelles qu'en soient les conséquences. La torture est immorale, point. Inversement, celui qui prend appui sur les *effets* pourra aboutir à une conclusion inverse : ce qui fait la valeur morale d'une action, ce sont les conséquences auxquelles elle aboutit ; donc de ce point de vue, s'il faut torturer un enfant pour éviter un attentat terroriste, la torture peut devenir légitime. C'est ce que l'on appelle une posture « **conséquentialiste** » en morale : la valeur morale doit être évaluée, non par ses motifs, mais par ses effets réels. C'est par exemple ce qui conduisait Nelson Mandela à justifier le recours à la violence, quand les alternatives non-violentes étaient inefficaces. Ce qui est « moral » pour Mandela, c'est de lutter efficacement contre l'injustice ; là où le seul moyen qui a des effets visibles est la violence, la violence devient morale.

Il y a donc une première différence notoire entre l'impératif de Kant et celui de Jonas : le premier se focalise sur les règles de mon action (posture déontologique), le second se concentre sur ses effets (ce qui rapproche Hans Jonas d'une optique conséquentialiste, même si en fait son lien avec le conséquentialisme est compliqué).

b. La seconde différence majeure entre les deux impératifs concerne le critère que je dois respecter. Chez Kant, le critère que doit respecter la règle de mon action, c'est la possibilité d'être universalisée : le fait que je puisse la considérer comme valide et applique par tous. Mais que signifie ici « puisse » ? Qu'est-ce qui fait que je *peux* considérer ma maxime comme universalisable ? Chez Kant (en tout cas chez Kant tel que Hans Jonas le comprend), il s'agit d'une possibilité logique. Il y a des règles qu'il est *logiquement impossible* d'universaliser, parce qu'elles deviennent totalement contradictoires si on tente de le faire.

Prenons un exemple : le viol. Il est clair que le viol est *logiquement* impossible à universaliser : une situation dans laquelle « chacun viole tout le monde », ou même une situation où je tente de violer un individu qui, lui aussi, essaie de me violer... est contradictoire : elle contredit l'idée même de viol. Si on généralise le viol, on le détruit en tant que viol (au profit d'autre chose, comme par exemple la situation envisagée par Süskind à la fin du *Parfum*).

Un autre exemple : resquiller (essayer de passer devant celui qui se trouve devant soi dans une file d'attente). Il va de soi que, si tout le monde resquille, on arrive à une situation qu'aucun ordinateur ne pourra jamais modéliser : si « chacun passe devant celui qui se trouve devant soi », on aboutit à une situation logiquement contradictoire, inconstructible d'un point de vue logique.

De même, si « tout le monde ment », il devient impossible de mentir, puisque personne ne suppose que l'on dit la vérité (situation logiquement assez proche des contradictions auxquelles nous confronte un énoncé apparemment aussi simple que « je mens » : si je dis la vérité, alors je mens, et si je mens, alors je dis la vérité...)

On voit donc que le critère mobilisé par Kant pour déterminer si mon action est morale est strictement logique : la règle de mon action doit pouvoir être universalisée sans devenir contradictoire, illogique, absurde. [C'est de cette façon que Kant parvient à fonder la morale en raison : pour savoir si une action est morale, il suffit de raisonner : une règle immorale est d'abord une règle illogique.]

La situation est très différente chez Hans Jonas. Ici, ce n'est plus une règle que je dois évaluer, mais des effets. Et selon quel critère ? Il ne s'agit plus de savoir si ces effets sont « universalisables » (ça ne veut rien dire), mais de savoir s'ils sont compatibles avec « la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. » Qu'est-ce à dire ?

La première chose que cela veut dire, c'est que les effets de mon action ne doivent pas constituer une menace pour la sauvegarde de la vie des hommes : pour la survie de l'humanité. De ce point de vue, une technologie dont le développement constituerait une menace pour la préservation des ressources vitales de l'humanité (air respirable, eau potable, etc.) est invalidée par le critère. Mais la vie dont parle Jonas n'est pas seulement la survie : c'est une vie « authentiquement humaine » : c'est-à-dire une vie dans laquelle l'humanité de l'homme n'est pas détruite. Une vie authentiquement humaine, c'est une vie dans laquelle les hommes peuvent rester pleinement humains, exprimer et développer ce qui fait d'eux des hommes. De ce point de vue, ce qui tombe sous le critère de Jonas, ce sont toutes les technologies qui pourraient constituer une menace pour le respect de la dignité de l'homme, une atteinte à la nature humaine ; pour Hans Jonas, ce sont des technologies comme le clonage d'embryons humains qui doivent être examinées avec soin.

Il y a donc une différence-clé entre le critère de validité morale proposé par Kant, qui est un critère *logique* (l'universalisation aboutit à des contradictions), et le critère jonnassien, qui est critère que l'on pourrait dire factuel (nos comportements peuvent-ils effectivement menacer la vie des générations futures?).

### **Réponse 2 :**

Cette différence se répercute sur la justification de l'impératif. Chez Kant, on peut opposer à une règle d'action le fait qu'elle se contredit elle-même : si tout le monde l'admet... elle s'auto-détruit, devient absurde. En ce sens, pour Kant, on peut s'appuyer sur une simple exigence rationnelle, une exigence logique, pour justifier l'obéissance à la loi morale. La raison suffit à fonder la morale.

Mais comme le remarque Hans Jonas dans la suite du paragraphe, ceci ne vaut pas pour son nouvel impératif. Car il n'y a rien « d'illogique » dans le fait que l'humanité disparaisse. Je peux très bien vouloir, sans me contredire moi-même, que l'expérience « Homme » se termine. Même si l'humanité entière optait pour un suicide collectif, cela n'aurait rien de « contradictoire ».

Si donc j'affirme que je n'ai pas le *droit* d'adopter des comportements qui constituent une menace pour la survie des générations futures, le critère « logique » ne suffira pas à le *justifier*. Il faudra prendre appui sur autre chose... mais sur quoi ? *Pourquoi* n'en ai-je pas le droit ?

Le problème est ici compliqué par le fait que, là encore, les catégories traditionnelles semblent faire défaut. Dans la conception traditionnelle du droit, les droits d'un individu sont le corrélat des devoirs des autres, et inversement. Si j'ai le « droit » de m'exprimer, c'est que les autres ont le devoir de me laisser m'exprimer ; et si j'ai le devoir de respecter la vie d'autrui, c'est parce qu'il a le droit de vivre, etc. Il y a donc une réciprocité stricte entre droits et devoirs : les droits des uns sont les devoirs des autres, et inversement.

Or dès qu'il s'agit des générations futures... cette réciprocité fait défaut !

Pour commencer, pour qu'une chose ait des droits, il faut d'abord qu'elle existe. Comment ce qui n'existe pas pourrait-il avoir des « droits » ? Et comment donc pourrais-je avoir des « devoirs » envers des entités qui n'ont pas encore d'existence ? Ce qui n'existe pas ne souffre pas, n'a ni raison ni conscience, et encore moins de « dignité » : comment en fait un sujet de droit ?

En outre, ce qui n'existe pas n'a pas non plus de « devoirs » : me reconnaître des droits envers ce qui n'existe pas encore, c'est donc encore briser le principe de réciprocité : j'aurais des devoirs envers des êtres qui, eux, n'ont aucun devoir envers moi. Non seulement parce qu'ils n'existent pas, mais parce que lorsqu'ils existeront, moi, je n'existerai plus. Et l'on n'a pas non plus de devoirs envers ceux qui ont quitté l'existence : les morts ne sont pas non plus des sujets de droit.

On voit ce qui fait la difficulté de justifier le principe de Hans Jonas : non seulement il est impossible de le déduire de considérations logiques, mais de plus il ne découle pas non plus des conceptions traditionnelles droits / devoirs.

En d'autres termes, il semble bien que l'on ne puisse pas justifier le « Tu dois » de Jonas par des considérations purement *rationnelles* (logiques ou juridiques).

Sur quoi peut-on alors prendre appui ? Hans Jonas, dans ce texte, ne le dit pas. Mais il dit en revanche qu'il n'est pas du tout sûr que l'on puisse le faire sans prendre appui sur des considérations à caractère *religieux*. C'est-à-dire : sans reconnaître comme « sacrées » des choses que la raison seule ne suffit pas à garantir. Par exemple, il y a bien des éléments qui, dans les traditions humaines, plaident en faveur d'une reconnaissance des *devoirs* à l'égard des morts, ou de leurs droits (par exemple : droit à une cérémonie au cours de laquelle les rites funéraires seront respectés, etc.) ; mais ces éléments appartiennent généralement au domaine religieux. On peut donc se demander si, de la même façon, il sera possible de fonder des devoirs envers les « à naître » sans prendre appui sur des considérations d'ordre religieux.

### **Réponse 3 :**

C'est d'abord à l'État que s'adresse le nouvel impératif, dans ma mesure où les mesures qui doivent être prises n'ont de portée que si elles sont adoptées de façon collective.

Nous avons vu dans le cours que l'une des grandes différences entre la situation-type envisagée par les morales traditionnelles et la situation qui correspond aux enjeux de la technique contemporaine, est que la première met en scène un comportement individuel, alors que la seconde implique des comportements collectifs. Si le pronom personnel que doit mobiliser l'éthique traditionnelle est le « Tu » (Tu ne tueras point, aime ton prochain comme toi-même, etc.), c'est parce que c'est le fait pour un individu de commettre tel ou tel acte qui est louable ou condamnable. La valeur *morale* du meurtre ou du viol ne dépend pas du nombre de meurtres ou de viols qui se commettent au sein d'une communauté.

En revanche, ce qui est menaçant dans les comportements issus du progrès technologique est intrinsèquement lié à leur caractère collectif : ce n'est que parce que *des millions* d'automobilistes roulent en voiture que la circulation automobile est dangereuse pour l'environnement, etc.

Puisque c'est le fait qu'un comportement soit *collectif* qui le rend menaçant pour les générations futures, c'est bien en tant que comportement collectif qu'il doit être régulé ; et c'est à l'État que revient la charge de cette régulation. Le rôle de l'État est justement d'édicter et de faire respecter les règles collectives auxquelles la totalité des individus doit obéir. C'est à l'État d'interdire ou de rendre obligatoire – par des lois –, de freiner ou d'inciter des comportements collectifs – par des politiques publiques.