

Hans Jonas ou l'impasse du réformisme

Jean-Luc Gautero

(maître de conférences 72^e section, CRHI, Université de Nice Sophia Antipolis)

Pour aborder la question « Réforme ou révolution ? » dans le domaine de l'écologie politique, il peut être intéressant, tout en ayant conscience que la réponse ainsi obtenue ne saurait être définitive, d'examiner *Le principe responsabilité* de Hans Jonas : cet auteur, en effet, même s'il ne se réclame pas explicitement de l'écologie, portait déjà à la fin des années 70 un regard lucide sur les problèmes écologiques (il n'était certes ni le seul ni le premier, mais ils étaient encore plutôt rares) ; il y donnait pourtant des solutions que l'on peut trouver fondamentalement insatisfaisantes, que ce soit d'un point de vue humain ou d'un point de vue écologique. Si l'on peut lier leurs faiblesses à son rejet affiché de toute perspective révolutionnaire, on aura montré par la contraposée qu'une perspective révolutionnaire est nécessaire à toute solution effective.

Avant cependant de se pencher sur Jonas, il convient de préciser ce que l'on entend par « réforme » et par « révolution », tant les sens de ces termes peuvent être multiples. La révolution n'est pas comprise ici comme un changement soudain, selon le mythe du Grand Soir, mais comme un changement radical, qui peut se faire par étapes, et de manière presque continue amener à un demain profondément différent d'aujourd'hui, tellement différent qu'il est « tout aussi impossible à décrire par avance que l'est le royaume de Dieu dans l'eschatologie religieuse — si ce n'est qu'ici les maux de la société de classe auront disparu, comme l'ont fait les péchés dans l'autre modèle ; autrement dit, c'est une description négative »¹. Ainsi, le réformisme que l'on se propose de critiquer n'est en rien un réformisme radical tel que pouvait le concevoir André Gorz, commençant *Misères du présent. Richesse du possible* par ces mots : « Il faut apprendre à discerner les chances non réalisées qui sommeillent dans les replis du présent. Il faut vouloir s'emparer de ces chances, s'emparer de ce qui change. Il faut oser rompre avec cette société qui meurt et qui ne renâtra plus. Il faut oser l'Exode »² ; le réformisme visé ici, c'est un réformisme qui au contraire refuse tout changement autre que superficiel, affirmant pour toute chose ce que Jonas dit de « l'authenticité humaine » : « le rêve de l'authenticité humaine, [...] c'est le passé qui l'alimente, lui qui nous la présente *in actu*, et non pas la vision anticipée du futur : *celui-ci* résulte à chaque fois du jeu risqué de l'authenticité, et il ne peut donc pas seulement l'apporter, mais au mieux la préserver dans le but d'une répétition non distordue »³.

Cela étant précisé, voyons maintenant ce qui chez Jonas justifie un rattachement à la pensée écologiste. Il y a avant tout, c'est-à-dire dès les premières pages du *Principe Responsabilité*, l'idée que « la technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir »⁴. En d'autres termes, il y a une prise en compte de la « vulnérabilité critique de la nature par l'intervention technique de l'homme, une vulnérabilité qui n'avait jamais été pressentie avant qu'elle ne se soit manifestée à travers les dommages déjà causés »⁵. L'idée peut paraître banale à des écologistes, mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher chez des pamphlétaires simplistes pour la voir combattue : en 1988 encore, François Dagognet, philosophe rigoureux et non médiatique, affirme bien au contraire qu'en ce qui concerne l'ampleur des dangers que l'humanité fait courir à son milieu, l'époque contemporaine n'apporte rien de nouveau : « Ainsi, depuis les Grecs ennemis des machines, jusqu'à nos jours, en appelle-t-on au respect des équilibres et de la vie, du fait de sa richesse et de sa fragilité. [...] On défend les principes de la "conservation" et de la préservation de biens indispensables, quoique compromis, que rien ne peut remplacer (l'inimitable). On est surtout frappé par la constance des mêmes analyses qu'on aménage en fonction des siècles et au gré des circonstances »⁶. Un corollaire traditionnel de ce type d'affirmation, qui peut parfois aussi en être une justification, est qu'il n'y a pas de souci à se faire : le moment venu, la science apportera la solution à nos problèmes, comme elle l'a fait par le passé. Mais il ne s'agit là, comme Jonas en fait la remarque, que « d'attentes de miracles, inspirées par le désir ou par la détresse, souvent nourries par la croyance superstitieuse en la toute puissance de la science [...]— Que de façon générale il n'y ait pas de fin aux surprises agréables du progrès et que l'une ou l'autre de celles-ci nous sortira à temps de l'embarras : tout ce que nous avons vécu au cours du siècle passé ne permet nullement de l'exclure, mais y compter serait totalement irresponsable »⁷.

¹ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité* (noté par la suite *PR*), tr. Jean Greisch, Cerf, 1990, ch. VI, 313-314 (la pagination est celle de l'édition Suhrkamp, donnée dans les deux éditions françaises).

² André Gorz, *Misères du présent. Richesse du possible*, Galilée, 1997, p. 11.

³ *PR*, ch. VI, 382-383.

⁴ *PR*, ch. I, 26.

⁵ *Ibid.*

⁶ Dagognet, *La maîtrise du vivant*, Hachette, 1998, ch. I, p. 47-48.

⁷ *PR*, ch. IV, 219.

Jonas ne se contente pas cependant d'affirmer la nouveauté d'une situation que d'autres nient. Il en tire, on le voit déjà dans la première citation du paragraphe précédent, des conséquences qui vont au-delà de la simple exigence pratique de prendre des précautions : il y a la nécessité, affirme-t-il, d'entreprendre « une révision non négligeable des fondements de l'éthique »⁸. Il faut donc tout d'abord ajouter « au calcul moral l'horizon temporel qui est totalement absent dans l'opération logique instantanée de l'impératif kantien »⁹ ; mais cela, les éthiques conséquentialistes le faisaient assez largement. Il faut donc aussi élargir le champ de l'éthique au-delà des êtres humains, au-delà même des êtres sensibles (qu'incluait déjà l'utilitarisme de Bentham) ; il faut ainsi « chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de “fins en soi” au-delà de la sphère de l'homme »¹⁰, il faut « penser encore à la nature comme à quelque chose qui mérite le respect »¹¹. Ces conséquences éthiques sont en outre d'emblée des conséquences politiques : « c'est l'acteur collectif et l'acte collectif, non l'acteur individuel ou l'acte individuel qui jouent ici un rôle »¹². Le moment est venu de nous pencher sur la politique de Jonas.

C'est dans le chapitre V du *Principe Responsabilité* qu'est abordée la question politique, d'une façon que l'on peut estimer un peu biaisée : Jonas n'étudie pas quelle organisation politique, éventuellement à inventer, serait le plus à même de prendre en compte le bien des choses extra-humaines, il se pose la question : « du marxisme et du capitalisme, lequel peut-il parer le mieux au danger ? »¹³, c'est-à-dire : des systèmes socio-économiques en place, lequel est le plus facilement amendable ? Passons sur le fait, relativement anecdotique, qu'il assimile le marxisme — y compris celui de Bloch, qui s'est pourtant installé à l'Ouest en 1961 — aux régimes de l'Est, et constatons qu'il ne donne pas la préférence à l'un des deux systèmes. Il parle certes d'un « avantage du marxisme », mais ce n'est qu'un « résultat provisoire de la comparaison »¹⁴. L'avantage, c'est, « ce sont d'abord les avantages de l'autocratie en soi [...] Les décisions au sommet, qui peuvent être prises sans consentement préalable de la base, ne se heurtent à aucune résistance dans le corps social (si ce n'est peut-être une résistance passive), et à supposer un degré minimal de fiabilité de l'appareil, elles peuvent être certaines d'être mises en œuvre. Cela inclut des mesures que l'intérêt individuel des sujets concernés ne se serait jamais imposées spontanément, qui donc, dès lors qu'elles atteignent la majorité, peuvent difficilement faire l'objet d'une décision dans le processus démocratique »¹⁵. Jonas le constate fort justement : « il s'agit des avantages de gouvernement de n'importe quelle tyrannie »¹⁶. Mais aux avantages d'une tyrannie ordinaire, le « marxisme » ajoute l'avantage certes trompeur « d'un enthousiasme pour l'utopie, c'est-à-dire pour l'accomplissement attendu »¹⁷, qui pourrait « donner de l'influence au “principe Crainte” sous couvert du “principe Espérance” »¹⁸. L'enthousiasme initial retombé, il ne resterait cependant que la tyrannie, sur une planète encore plus dévastée, nécessitant donc une tyrannie encore plus sévère. Car dans la conception non utopique du socialisme de Jonas, « un socialisme mondial ayant réussi (à savoir pacifiquement) dépend de l'expansion économique, sans laquelle une abolition de la misère de parties entières du monde est impossible, si ce n'est par une nouvelle répartition internationale radicale de la richesse déjà existante (et celle-ci, comme on l'a dit, devrait être extorquée par force au moyen de ces instruments violents, après quoi il ne resterait plus grand chose à répartir) »¹⁹.

L'avantage du marxisme n'est donc bien que provisoire, et on pourrait même soutenir que pour finir Jonas se prononce pour le libéralisme. Car, affirmant après les avoir présentées que dans « deux séries du “mieux que” (d'une part “la liberté meilleure que la non-liberté”, de l'autre : “la stabilité meilleure que l'instabilité”) également incontestables, *tout, ensemble*, ne peut pas être obtenu de la même façon, qu'au contraire certains biens d'un des côtés peuvent être obtenus seulement au détriment de certains biens de l'autre côté »²⁰, il en tire une première conclusion : « la meilleure chose qu'on puisse espérer raisonnablement est une *compensation* et un compromis entre ce qui (dans le cas extrême) est inconciliable »²¹. D'où la supériorité, *in fine*, du libéralisme : car précisément, « ce sont les systèmes libéraux, balançant nécessairement entre la menace interne d'une anomie et celle, externe, qu'y soit mis fin par la contrainte (égalitaire ou inégalitaire) qui *de par leur nature* reposent sur

⁸ PR, ch. I, 29.

⁹ PR, ch. I, 37.

¹⁰ PR, ch. I, 29.

¹¹ *Ibid.*

¹² PR, ch. I, 32.

¹³ PR, ch. V, 256.

¹⁴ PR, ch. V, 270.

¹⁵ PR, ch. V, 262.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ PR, ch. V, 266.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ PR, ch. V, 274.

²⁰ PR, ch. V, 306.

²¹ *Ibid.*

le compromis »²². Il y aura donc compromis libéral entre « la satisfaction des besoins physiques élémentaires garantie à tous par la loi » et « la misère et la privation engendrées par les aléas de la vie économique »²³, c'est-à-dire qu'il y aura un peu, mais pas trop, de misère et de privation, que la satisfaction des besoins physiques élémentaires ne sera pas garantie à tous, mais que la sagesse du marché, pour peu que l'on y intègre les contraintes écologiques, fera que ceux qui gaspillent soient suffisamment peu nombreux pour que le développement du gaspillage soit durable.

Il serait cependant absurde de reprocher à Jonas un choix final pour le libéralisme quand d'autres ont pu lui tenir grief de privilégier le « système soviétique »²⁴ : il tente de garder la balance équilibrée entre les deux, et pour trouver sa conviction profonde, on est amené à accentuer peut-être exagérément certains détails de son texte. Mais le problème principal est qu'il n'envisage que ces deux termes, qu'il se refuse à considérer comme sérieuse toute autre possibilité. Il écarte comme un songe creux tout changement de mentalité qui permettrait de trouver une solution en dehors de cette alternative : « Naturellement il serait préférable, et plus souhaitable du point de vue moral et pragmatique, qu'on puisse confier la cause de l'humanité à une "conscience authentique" qui se propagerait avec un idéalisme public correspondant, qui, avec des générations d'avance, endosse spontanément pour ses propres descendants *et* en même temps pour les contemporains des autres peuples qui sont dans le besoin, les renoncements qu'une situation privilégiée ne dicte pas encore. Compte tenu du caractère insondable du mystère "homme", cela n'est pas à exclure. L'espérer est l'affaire d'une foi qui donnerait en effet au "principe Espérance" un sens tout différent, en partie plus modeste, en partie plus grandiose. Du point de vue empirique, il y a peu de raisons pour une telle foi, bien qu'il n'y ait pas non plus de veto contre elle. L'on ne peut pas, me semble-t-il, parier là-dessus de manière responsable »²⁵.

Il pourrait de prime abord paraître qu'il ne soit pas très sévère à l'idée de ce changement de mentalité, qu'il le considère avec quelque sympathie, même s'il l'écarte comme un beau rêve. Mais la dernière phrase est plus dure qu'il n'y paraît : ce sur quoi on ne peut parier de manière responsable, c'est ce sur quoi il est irresponsable de parier, c'est l'aspiration utopique. Or la critique de l'utopie est le but et l'aboutissement du *Principe Responsabilité* ; pour Jonas, l'aspiration utopique repose sur « une erreur de l'anthropologie qu'elle présuppose, une erreur de la conception de l'essence de l'homme »²⁶, et elle suffit à mettre l'humanité en danger : « Rien que le souhait est en contradiction avec l'essence de l'homme »²⁷. Comme pour toutes choses, le passé est ici « source du savoir concernant l'homme »²⁸. Jonas en déduit qu'il faut se garder de vouloir une humanité différente de ce qu'elle a été par le passé (nous pouvons avoir des surprises, mais « rien ne garantit que ce sera toujours une surprise agréable »²⁹) ; et ce que nous apprend le passé, notre horizon indépassable, n'a rien de vraiment enthousiasmant : « Il n'y a que l'équipement biologique-psychique de cette "nature" [il s'agit de la nature humaine] en vue de la richesse et de la pauvreté du pouvoir être, qui sont l'une et l'autre également "naturelles" — avec un avantage de la dernière, car la pauvreté en humanité peut aussi bien être infligée par des circonstances défavorables qu'avoir été choisie dans les circonstances les plus favorables par indolence et par corruptibilité (des pulsions vraiment naturelles), alors que la richesse du soi exige en même temps que la faveur des circonstances encore de l'effort (déjà celui de combattre l'indolence) »³⁰.

Que l'on n'aille surtout pas croire que ce regard assez négatif sur l'humanité porté par Jonas vise par opposition à valoriser la nature non humaine : sa pauvreté en humanité, à laquelle il ne saurait être question de vouloir renoncer, l'humanité la tire précisément de sa naturalité. Pour Jonas, la nature est cruelle : il a certes raison de rappeler, loin de tout angélisme, qu'en elle tout n'est pas qu'ordre et beauté : « Car l'intervention dans d'autres vies est *eo ipso* donnée avec l'appartenance au domaine de la vie, étant donné que chaque espèce vit d'autres espèces ou qu'elle contribue à déterminer leur environnement, et que donc la simple autoconservation de chacun que poursuit la nature représente une intervention continue dans le reste de l'équilibre de la vie »³¹ ; mais il n'y a aucune nécessité à résumer aussitôt la même idée de manière caricaturale (il parle lui-même de « termes simplistes »³²) : « manger et être mangé est le principe d'existence de cette même diversité qu'affirme le commandement en faveur de cette diversité elle-même »³³. Cette nature qui mérite notre respect, c'est donc *la Nature, aux crocs ensanglantés*, image tout aussi fautive par son caractère unilatéral que l'image symétrique

²² PR, ch. V, 306-307.

²³ PR V, p. 232.

²⁴ Voir Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992, p. 157.

²⁵ PR, ch. V, 267.

²⁶ PR, ch. VI, 383.

²⁷ PR, ch. VI, 384.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ PR, ch. VI, 385.

³¹ PR, ch. V, 246-247.

³² PR, ch. V, 247.

³³ *Ibid.*

d'une nature uniquement bienveillante.

On notera d'ailleurs qu'il ne conçoit que sous le mode du « renoncement » le changement de mentalité qui permettrait de sortir de l'alternative tyrannie / libéralisme. Qu'il n'y ait pas nécessité de renoncer à grand chose en remplaçant une multiplicité de voitures par des transports en commun efficaces et une diminution des déplacements contraints, en utilisant des produits durables plutôt que des produits conçus pour être rapidement obsolètes, voilà qui ne lui vient pas à l'esprit, ou qu'il repousse aussitôt sans argument sérieux. Il peut bien concéder : « Certainement les crimes et les vices nés de la misère devront diminuer lorsque la misère n'existera plus » ; mais c'est pour objecter aussitôt : « Quels autres prétextes ou incitations à la méchanceté prendront leur place est incertain. (On pense aussitôt à l'ambition politique.) En cette matière on pourra faire confiance à la nature humaine, à sa faillibilité et à son inventivité »³⁴. Par rapport à son unique exemple, on pense aussitôt qu'il ne rimerait à rien dans une société sans État. Une telle société relèverait certes de l'utopie, et il consacre de longs développements à établir la « nécessité de donner congé à l'idéal utopique »³⁵. Il n'est cependant pas nécessaire d'examiner très longuement ces développements, car une faille dans un raisonnement suffit à invalider ce raisonnement, et il y en a plusieurs qui sont manifestes dans le sien — du moins dès lors que l'on adopte une autre perspective que lui. On se contentera d'en donner quelques-unes.

Tout d'abord, c'est une erreur bien connue que d'introduire dans ses prémisses, sous une forme plus ou moins masquée, une affirmation qui suffit à elle seule à fournir la conclusion à laquelle on veut parvenir. Or Jonas pose, au détour d'une hypothétique, qu'une société autogestionnaire, une société sans domination, n'est pas souhaitable : « si, comme nous le pensons, seule une élite peut éthiquement et intellectuellement assumer la responsabilité pour l'avenir [...] »³⁶. Il n'est dès lors pas surprenant qu'il arrive à établir qu'une société utopique est impossible. Dira-t-on qu'il ne le pose pas, que c'est une conséquence pour lui implicite de la nature humaine ? On peut bien sûr être d'accord avec lui pour considérer « qu'il n'y a pas de "nature" univoque de l'homme ; que par exemple par nature ("en soi") il n'est ni bon ni mauvais : il a la *faculté* d'être bon ou mauvais »³⁷ ; on peut même en déduire qu'« aucun homme réfléchi ne pourra sérieusement croire que, une fois éliminées certaines incitations au comportement contraire, les hommes comme tels seront à un degré jamais encore connu jusqu'ici bienveillants, sans jalousie, équitables, fraternels, et même aimables les uns à l'égard des autres »³⁸. Mais il n'y a aucune raison de le déplorer : car il suffit que les êtres humains ne soient pas gratuitement malveillants les uns à l'égard des autres.

Sa plus grosse erreur cependant est de considérer que toute utopie est nécessairement technologique, expédiant d'un mot méprisant les « utopies "arcadiennes" », qu'il ne peut « pas prendre au sérieux »³⁹ : moyen facile de ne pas remarquer que Bloch⁴⁰, sa cible, est bien moins critique par rapport à l'utopie a-technologique (pour ne pas écrire anti-technologique) de William Morris qu'il ne l'est à l'égard de l'utopie « technologique » d'Edward Bellamy (qui a bien sûr la vision que l'on pouvait avoir à la fin du dix-neuvième siècle d'une technologie développée), et de passer des menaces de catastrophes bien réelles que nous fait courir une technologie incontrôlée aux menaces de l'utopie.

Mais la catastrophe à laquelle risquerait selon lui de nous conduire le changement radical qu'exige l'utopie, l'ordre du monde actuel nous y conduit à coup sûr : les seules solutions libérales ou « communistes » que Jonas envisage n'ont pour effet, comme on l'a indiqué, que de ralentir le processus, et non d'en modifier le terme — à moins de penser que se donner plus de temps puisse rendre plus responsable l'attente d'un miracle. Ce n'est pas la peur qui pose problème, c'est l'usage réformiste qui en est fait, pour présenter comme trop risquée toute possibilité de modification en profondeur. Bien plus fécond est le mort d'ordre qui fut le titre de l'ouvrage de l'un des premiers politiques écologistes français : l'Utopie ou la mort⁴¹.

³⁴ PR, ch. V, 284.

³⁵ PR, ch. V, 287.

³⁶ PR, ch. V, 263.

³⁷ PR, ch. VI, 385.

³⁸ PR, ch. V, 284.

³⁹ PR, ch. V, 295.

⁴⁰ On pourrait s'étonner qu'il ne soit pas ici beaucoup question de Bloch. C'est que des comparaisons entre Bloch et Jonas dans une perspective écologiste ont déjà été menées par ailleurs. Voir Arno Münster, *Principe Espérance ou Principe Responsabilité*, Le Bord de l'Eau, 2010, et Jean-Luc Gautero, « Citoyens d'aujourd'hui, enjeux d'après-demain », dans *Citoyennetés spéculatives*, Actes des Journées Sciences et Fictions de Peyresq, 2014, éditions du Somnium, à paraître.

⁴¹ René Dumont, *L'Utopie ou la mort*, Le Seuil, 1973.