

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 51 (2001)  
**Heft:** 2

**Artikel:** L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas  
**Autor:** Thorens, Adèle  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381617>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'ÉCOCENTRISME À L'ÉPREUVE DE LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE HANS JONAS

ADÈLE THORENS

### Résumé

*Il s'agit dans cette étude de répondre à une critique adressée à Hans Jonas par plusieurs philosophes français. Ces derniers considèrent que sa vision «écocentriste» de la nature et de l'éthique remet en question les fondements de l'humanisme. Cette position est confrontée à la philosophie de l'auteur et tout particulièrement à ses conceptions de la vie, de la nature humaine et du choix moral. On constate ainsi que loin de s'opposer à la cause humaniste, Hans Jonas s'y inscrit plutôt de manière originale par le biais de ses réponses à la question anthropologique et aux défis éthiques issus de la crise environnementale.*

### Introduction

Un débat virulent a eu lieu ces dernières années parmi certains philosophes francophones à propos de l'éthique environnementale. En effet, des auteurs comme Luc Ferry <sup>1</sup> et Dominique Bourg <sup>2</sup>, ont attiré l'attention de la communauté intellectuelle sur une problématique complexe : que doivent penser les représentants de la tradition cartésienne et humaniste des fondements écocentriques de certaines éthiques de l'environnement ?

Ces réactions d'inquiétude ont été provoquées par la découverte tardive en Europe continentale d'un courant philosophique anglo-saxon intitulé «écologie profonde» (*deep ecology*), dont le propos avoué est notamment une certaine remise en question de l'anthropocentrisme au profit de la prise en compte des intérêts de la nature en tant que telle <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

<sup>2</sup> D. BOURG, «Droits de l'homme et écologie», *Esprit*, 185 (1992), p. 80-94.

<sup>3</sup> Depuis le début des années quatre-vingt-dix, ce courant philosophique a suscité plusieurs études en Europe, dont toutes ne sont pas polémiques. La philosophe française Catherine Larrère a notamment publié *Les philosophies de l'environnement*, Paris, P.U.F., 1997, un ouvrage qui offre une analyse plus sereine de l'œuvre des penseurs anglo-saxons de l'éthique environnementale.

L'enjeu de ce débat se situe au niveau des réponses que l'on peut proposer à la question philosophique et éthique suivante : au nom de quelles valeurs l'homme devrait-il aujourd'hui se préoccuper de la protection de la nature ? La réponse des éthiciens de l'écologie profonde est claire. La nature doit être respectée et préservée par les êtres humains dans la mesure où elle possède une valeur intrinsèque, un droit à l'existence et à la plénitude non pas en tant qu'elle nous est utile, mais en vertu de son simple être-là, de sa présence englobante et primordiale. Les valeurs strictement humaines sont donc confrontées à une valorisation de la nature dans un rapport d'équivalence. Nos droits à l'action et au développement sont limités par l'intégrité inaliénable de notre environnement. C'est cette notion d'«égalitarisme biosphérique» qui, souligne Dominique Bourg, récuse la prééminence de l'être humain dans le domaine moral et instaure une nouvelle hiérarchie : la totalité devient moralement égale voire supérieure aux individus, et il convient désormais de protéger le tout avant les parties. C'est la fin du statut particulier de l'homme, traditionnellement situé au centre du monde. L'écocentrisme fait de lui une infime partie de l'univers, au même titre que toute autre espèce animale ou végétale.

La valorisation, qui concerne traditionnellement exclusivement l'être humain dans la pensée occidentale moderne, répond ici à une nouvelle détermination, tirée de la notion de biosphère. Celle-ci est comprise non pas comme la simple totalité des êtres vivants, mais plutôt comme «l'ensemble des éléments qui, au sein de l'écosphère, contribuent au maintien et à l'épanouissement de la vie en général.»<sup>4</sup> C'est donc la vie au sens le plus large qui mérite valorisation, et non pas la vie proprement humaine. Il y a là refus d'établir une distinction qualitative entre le sujet humain et le reste du monde vivant et au-delà, condamnation du statut particulier que la modernité accordait à la subjectivité humaine. La nature recèle une valeur intrinsèque, la vie, indépendamment de toute détermination humaine.

Cette conception de l'écologie va, selon Luc Ferry, poser un problème fondamental, puisqu'elle remettrait en question la tradition humaniste issue de la modernité. En effet, c'est la pensée moderne qui consacre la disparition de la nature comme origine de la norme. À la notion de loi naturelle se substitue une conception totalement nouvelle, celle des droits de l'homme. Ceux-ci sont notamment rendus possibles par une définition de l'être humain qui se caractérise par la séparation instaurée entre l'homme et la nature.

Contrairement à l'animal, entièrement guidé par l'instinct, l'homme représente l'indétermination par excellence. La nature l'influence si peu qu'il peut prendre la liberté de la contredire, parfois jusqu'à en perdre la vie. C'est cette liberté qui renferme la possibilité du mal : «Voyant le bien, il peut choisir le pire : telle est la formule de cet être d'anti-nature.»<sup>5</sup> La nature de l'homme est justement de ne pas avoir de nature, elle se caractérise par l'arrachement à toute détermination, à tout code contraignant. En cela, l'être humain est voué

<sup>4</sup> L. FERRY, *op. cit.*, p. 131.

<sup>5</sup> L. FERRY, *op. cit.*, p. 40.

à l'histoire et à la civilisation, il ne relève plus du monde de la nature, mais s'élève à celui de l'esprit.

Dans le domaine éthique, la vertu ne peut dès lors plus consister en l'actualisation d'une nature heureuse, mais sera au contraire distanciation à l'égard de toute naturalité. Ainsi, par sa liberté de s'opposer à la nature, l'homme accède à l'éthique et c'est cette aptitude à l'éthique propre à l'homme seul qui va trouver sa concrétisation la plus noble dans les droits de l'homme. Une conception telle que celle des droits de l'homme est donc selon Luc Ferry directement conditionnée par une définition de l'homme comme être d'anti-nature, et seul sujet accédant à l'éthique.

Or, selon Luc Ferry et Dominique Bourg, l'écologie profonde contribue à une réinsertion de l'être humain dans la nature, attaquant les fondements même des droits de l'homme et la tradition humaniste. Comment penser et respecter l'homme s'il n'est qu'une partie de la nature et que l'octroi de valeurs ne dépend plus de sa liberté?

Ces considérations n'auraient pas leur place dans cette étude si Luc Ferry et Dominique Bourg ne les avaient pas attribuées autant à la philosophie de Hans Jonas qu'à celle des penseurs se réclamant explicitement de l'écologie profonde<sup>6</sup>.

Sa conception de la nature relèverait elle aussi d'une argumentation récusant l'anthropocentrisme moderne, et son analyse constituerait donc une remise en question de l'humanisme et de l'éthique.

Je voudrais montrer dans cette courte étude combien cette vision des choses est rapide et simpliste. En effet, si Jonas développe bien une philosophie de la vie définissant cette dernière comme porteuse d'une valeur indépendante de tout choix humain, ce que l'on peut en effet qualifier de démarche écocentriste, il n'en reste pas moins que l'on trouve dans son œuvre une réflexion profonde et élaborée sur d'une part la nature spécifique de l'être humain et d'autre part sur la destinée propre de l'homme qui, on le verra, se définit justement par sa liberté, sa subjectivité et son aptitude éthique, toutes notions si chères à la tradition humaniste et cartésienne défendue par Ferry. Outre le fait de récuser une compréhension erronée mais encore persistante de la philosophie de Hans Jonas, mon propos est de mettre en lumière son attachement à la question anthropologique, un aspect de sa philosophie encore rarement traité par les commentateurs.

### *La philosophie de la vie : pour une continuité entre nature et être humain*

Dans la préface de *The Phenomenon of Life*<sup>7</sup>, un recueil de texte à l'origine de bien des polémiques, le philosophe annonce explicitement sa volonté d'éla-

<sup>6</sup> Il faut néanmoins souligner le fait que D. Bourg nuancera cette assimilation dans l'article intitulé «Hans Jonas et l'écologie», *La Recherche*, 24 (1993), p. 888.

<sup>7</sup> H. JONAS, *The Phenomenon of Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (1966), également disponible en allemand sous le titre *Organismus und Freiheit*,

borer une interprétation existentielle de faits biologiques en se positionnant contre l'anthropocentrisme des philosophies tant idéalistes qu'existentialistes, et contre le matérialisme prôné par les sciences naturelles.

La thèse qui traverse les différents textes réunis dans cet ouvrage est la suivante : les nombreuses contradictions que l'on attribue généralement à l'homme (liberté/nécessité, autonomie/dépendance, ego/monde, relation/isolement, créativité/mortalité) sont en réalité présentes de façon au moins germinale jusque dans les formes les plus primitives de la vie. Elles font de fait partie intégrante de la vie même, caractérisée par sa structure organique, et non pas du seul genre humain. Le but de la philosophie est dès lors de suivre au fil de l'évolution des différentes formes de vie cette présence permanente d'une liberté qui, si elle culmine en l'homme, est toujours déjà là. La philosophie est ainsi amenée à élaborer une forme d'histoire de la liberté réunissant l'homme et la nature dans une même unité de sens.

La vie est dans ce contexte d'emblée conçue comme un processus dynamique et finalisé, et ce n'est donc pas une nature passive et statique que nous décrit Jonas. Bien au contraire, le philosophe s'apprête à nous faire revivre les différents stades d'une véritable histoire naturelle, mue par une inexorable force créatrice.

C'est la théorie évolutionniste qui fournit à Jonas le cadre de sa philosophie de la vie, mais un évolutionnisme réinterprété<sup>8</sup>. En effet, l'avantage de cette théorie est de réunir en une même destinée l'homme et les êtres vivants séparés par la pensée dualiste. Malheureusement, cette réunion s'effectue au prix d'une réduction de l'être humain à sa simple matérialité, négligeant sa nature d'être libre, sentant et pensant.

Or Jonas prétend justement souligner la parenté de l'homme avec le reste du monde vivant tout en respectant sa nature spécifique d'être pensant. Voici la réponse qu'il propose à cette équation complexe : si l'on considère que les caractéristiques spirituelles habituellement réservées à l'homme seul sont propres à la vie même et se développent progressivement au fil de l'évolution, il n'y a plus de rupture dans le processus évolutif, ni d'incohérence dans la vision de l'homme.

Dans le même mouvement, cette conception de la vie rend caduque la rupture dualiste qui séparait l'homme de la nature, mais sans tomber dans l'impasse évolutionniste qui rend la pensée humaine inconcevable en l'intégrant au domaine du quantifiable. Le monde vivant dans son entier s'élève progressivement à la subjectivité, qui culmine enfin en l'homme. Ce dernier

Göttingen, 1973. Cet ouvrage a récemment été publié en français : H. JONAS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000. Certains textes du recueil original avaient déjà été traduits et publiés en français de manière indépendante.

<sup>8</sup> Voir à ce propos le texte intitulé «Philosophical Aspects of Darwinism», *The Phenomenon of Life*, p. 38-58.

se trouve dès lors intégré dans la dynamique de l'histoire naturelle, il en fait pleinement partie dans un rapport de continuité.

C'est dans la vie que s'inscrit le développement de la liberté permettant de relier histoire naturelle et destinée humaine<sup>9</sup>. Le premier geste de Jonas est donc de définir ce qui fait la particularité irréductible de la vie. C'est le métabolisme régulant les rapports de l'être vivant avec son environnement qui lui apparaît comme caractéristique de ce mode d'être. En effet, tous les êtres vivants font état de ce fonctionnement particulier : ils ne peuvent exister que par le biais d'un échange permanent de matière avec leur environnement, une matière qu'ils s'approprient de manière passagère, dont ils utilisent certaines propriétés avant de s'en débarrasser.

Ce mode d'être caractérisé par un processus dynamique d'échange avec l'extérieur a une influence considérable sur l'identité de l'organisme. La matière dont ce dernier est constitué à un moment donné n'est présente en lui que de manière temporaire. L'identité de la matière ne coïncide donc pas avec l'identité de l'organisme comme tout, puisqu'elle ne fait que s'y incorporer, puis s'en extraire, dans un mouvement perpétuel. L'organisme ne peut dès lors être assimilé à la matière qui le compose, ni décrit selon des qualités purement matérielles. Il se définit plutôt par ce fonctionnement spécifique d'une identité qui se maintient au travers d'un flux changeant de matière. Lorsque cet organisme devient assimilable à son contenu matériel, il cesse immédiatement d'être et meurt. Le fonctionnement métabolique est donc absolument nécessaire et fait partie intégrante de toute forme de vie.

L'organisme est ainsi plus que la matière, de par son fonctionnement métabolique. Il s'en éloigne non seulement par le flux qui caractérise son devenir, mais aussi par le fait que son être est le fruit de son propre agir. La continuité de son existence exige un travail, un effort permanent qui consiste en cet échange de matière avec le monde extérieur. La mort sanctionne tout arrêt de cette tâche incessante.

Un objet physique ordinaire persiste par sa simple présence. Il ne fait que demeurer dans son être-là, sans que cette continuité ne lui demande le moindre effort. Une pierre ou une molécule existe une fois pour toutes. Le monde du vivant possède au contraire un mode d'être qui relève du souci. Sa préoccupation permanente est de vivre encore, et de toujours agir dans ce but. Son existence est marquée par le besoin de cet échange qui le fait survivre.

<sup>9</sup> La définition de la vie est principalement abordée dans les textes suivants. «Le fardeau et la grâce d'être mortel» in G. Horrois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et T. Engelhardt en perspective*, Paris, Vrin, 1993, p. 39-52. On retrouve ce texte sous l'intitulé «Fardeau et bénédiction de la mortalité» dans H. JONAS, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages, 2000, p. 129-158. Dans ce dernier ouvrage, le texte intitulé «Évolution et liberté» (p. 25-58) porte également sur les particularités de la vie. On peut enfin se référer au chapitre «Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism», *The Phenomenon of Life*, p. 64-92

Cette nature particulière du système métabolique débouche sur un élément fondamental de la définition de la vie : l'émergence de l'individualité autocentrée, de l'intériorité et de la subjectivité.

L'organisme, dans le souci qui le lie à la continuation de sa propre existence, opère un retour sur lui-même, et se positionne dès lors comme une identité qui se préoccupe d'elle-même, se distanciant ainsi du reste du monde. Quelque chose d'entièrement nouveau apparaît alors. L'être vivant se sent concerné par sa propre existence, et n'existe que par ce travail de décider toujours et encore de continuer à vivre, non pas en réponse à des lois externes, mais parce que c'est sa volonté de dire oui à sa propre vie, et de travailler à la rendre effective. Cette affirmation d'une identité autocentrée consacre dès lors la profonde hétérogénéité de l'être vivant vis-à-vis du monde qui l'entoure. C'est la naissance de la frontière qui sépare le moi du monde, l'intériorité de l'extériorité.

C'est ainsi avec l'émergence de la vie même, bien avant l'apparition de l'homme, que naissent l'intériorité et le moi : dans son face à face avec le monde, l'être vivant se pose comme sujet de son propre agir. Ce faisant, il consacre la naissance d'une forme de subjectivité aux origines du phénomène de la vie, subjectivité qui se développe ensuite au fil de l'évolution pour atteindre toute sa plénitude en l'homme.

Le face à face du sujet vivant avec le monde fait qu'il est capable d'ouvrir un horizon au-delà de sa propre identité. L'altérité de son environnement, ainsi que la nécessité dans laquelle se trouve l'organisme d'effectuer des échanges avec lui, donnent lieu à une forme de transcendance de la vie. Elle est en effet capable de se projeter hors d'elle-même autant dans le temps que dans l'espace, afin d'assouvir ses besoins.

L'émergence de l'intériorité signifie également l'apparition dans le monde d'une autre possibilité de l'être, que la matière inerte ne pouvait jusqu'alors exprimer. Il s'agit de la liberté. En effet, l'existence de tout sujet vivant se caractérisant par son acquiescement permanent à la persistance de sa propre vie, elle relève d'un choix. Or, tout choix implique une forme de liberté, actualisée dans le cas du monde vivant par son continu et vigoureux oui à la vie, par son refus perpétuel de retourner au monde de la matière. Par le biais de cette liberté comme par celui des autres caractéristiques de la vie, non seulement l'homme, mais tous les êtres vivants s'autonomisent de la simple matière.

Cette liberté ne peut pourtant être assimilée à la liberté proprement humaine, quand elle émerge dès les premiers pas de la vie. Comme dans le cas de l'intériorité subjective à laquelle elle est liée, il ne s'agit tout d'abord que d'un germe, qui se développe ensuite au fil de l'évolution, pour culminer enfin en l'homme. La forme de liberté qui naît avec le premier organisme est donc plutôt une préfiguration de celle de l'homme : elle l'annonce et la rend possible. On retrouve ici le principe de continuité de la vie, mais sous la forme d'une échelle progressive de la liberté qui unit tous les êtres vivants.

Tout au long de cette description des spécificités du vivant, nous avons vu que ses différentes caractéristiques, intériorité, subjectivité, finalité et liberté, opèrent un développement progressif au fil de l'évolution. Ce développement consiste bien en une véritable histoire naturelle, mais quel en est le moteur? Jonas définit ce dynamisme de la nature comme l'émancipation progressive de la forme, qui s'autonomise peu à peu de la matière.

Le rapport de ces deux instances s'inverse avec la naissance de la vie. En effet, le monde de l'inerte a pour essence la matière, dont les différentes formes ne sont que des accidents. Dans le cas du vivant organique, la matière changeante qui le compose ne représente que des états intermédiaires et accidentels de son identité effective : c'est la permanence de l'unité de ces différents agrégats de matière qui constitue sa véritable identité. Ainsi c'est la forme de l'être vivant qui établit son essence, alors que sa matière n'est qu'un accident, un flux toujours et encore reconstitué en un être vivant continu dans le temps.

Pour Jonas, le processus évolutif progresse donc dans une direction précise, et non comme l'affirme l'évolutionnisme selon une suite de mutations accidentelles : le philosophe parle bien d'un principe de progrès de l'évolution de la vie. L'émancipation de la forme, par le biais de la naissance de l'organisme et de son développement en tant qu'identité subjective et empreinte de liberté, apparaît comme la cause finale du processus évolutif.

Mais cette dynamique finalisée a son prix. On constate ainsi que la vie, dans toutes ses caractéristiques, est traversée par une contradiction : chaque nouveau trait de son être est paradoxal, comme si toute créativité avait son coût. Tout ce qui émerge est porteur de son antithèse : le jaillissement de la vie entraîne la menace du non-être et la certitude de la mort, l'élaboration de l'intériorité débouche sur l'hétérogénéité et l'isolement d'avec le monde, la liberté et le pouvoir d'utiliser la matière se révèlent être une nécessité. Le développement de la forme dans le monde de l'inerte apparaît donc comme une aventure semée d'embûches. En dernier ressort, la vie est caractérisée par la fragilité et la précarité de son devenir.

Cette philosophie de la vie consacre en définitive une nouvelle vision de la nature qui rend possible une réinsertion de l'homme en son sein. Reprenons brièvement la position de Jonas : sa thèse fondamentale fait des grandes contradictions humaines des caractéristiques de la vie en tant que telle : liberté et nécessité, autonomie et dépendance, intériorité et extériorité, relation et isolation, créativité et mortalité, toutes ces dichotomies ont leurs racines rudimentaires dans les formes les plus primitives de la vie. Ces différents traits se développent au fil de l'évolution selon un processus finalisé. Le métabolisme, le mouvement et le désir, les sens et la perception, l'imagination, l'art et l'esprit sont les marches progressives de l'émancipation de la forme, qui culmine en l'homme. Enfin, cette évolution apparaît comme une aventure empreinte de dangers et de risques, dont chaque étape révèle son revers. Toute nouveauté se paie au prix fort.

Si nous revenons maintenant aux critiques de Luc Ferry, une première constatation s'impose. À ce stade de notre réflexion, nous devons reconnaître avec le philosophe français que Hans Jonas suit en effet une démarche écocentriste tout à fait comparable aux réflexions des penseurs de l'écologie profonde. Pour lui, l'homme est non seulement situé dans un rapport de continuité avec la nature, mais le lieu de la valeur est en outre la nature même en tant que berceau de la vie et non pas la subjectivité proprement humaine. Nous pouvons néanmoins d'ores et déjà relativiser les inquiétudes de Ferry concernant la réduction de la dignité humaine dans la matérialité de la nature. Chez Hans Jonas, ce n'est pas l'homme qui est intégré à son environnement mais la nature elle-même qui s'élève progressivement vers la subjectivité. Valorisation, subjectivité et liberté restent donc intimement liées entre elles, même si leur siège s'est élargi.

### *La nature humaine : liberté et éthique*

La place de l'homme au sein du «monde de la vie» reste néanmoins à préciser. Dans sa description des principaux événements de l'évolution, Jonas reprend la définition instituée des trois règnes. Sa réflexion porte donc dans un premier temps sur le passage du règne végétal au règne animal, puis du règne animal au monde humain.

Trois caractéristiques distinguent définitivement le mode d'être animal de celui des végétaux : la mobilité, la perception et l'émotion<sup>10</sup>. Ces capacités nouvelles contribuent chacune à leur manière au processus dual d'éloignement du monde et d'individuation du moi entrepris par la vie, rendant ainsi possible l'ouverture d'horizons de transcendance. Cette transcendance instaurée progressivement par le vivant se définit à la fois selon un horizon spatial et selon un horizon temporel. La mobilité et la perception (chasse, fuite) sont impliquées dans une accentuation de la transcendance spatiale, alors que l'émotion (désir, crainte) travaille à amplifier la transcendance temporelle.

Le mode d'être animal apporte ainsi une dimension inédite à la donnée universelle de la vie. C'est celle de la «médiante», qui sépare la réalisation effective d'un acte désiré du moment et du lieu même de son projet, dans le cadre d'une action finalisée. La distance instaurée existe autant dans la dimension temporelle, de par le désir qui pousse l'animal à projeter tel acte, que dans la dimension spatiale, représentée par la perception d'un objet à saisir ou à fuir.

Cette distance spatiale et temporelle rendant possible le désir ou la crainte, la poursuite ou la fuite, n'est au fond rien d'autre que la rupture entre sujet et objet, devenant de plus en plus claire au fil de l'évolution. Avec l'animal et son appareil locomoteur, cette cassure apparaît soudain au grand jour, et

<sup>10</sup> Voir le chapitre intitulé «To Move and to Feel: On the Animal Soul», *The Phenomenon of Life*, p. 99-107.

consacre la lente émergence de la subjectivité et de la liberté dans l'histoire de la vie. La médiance inaugure l'individu isolé face au monde, ce dernier étant perçu à la fois comme une invite et une menace.

L'observation du mode d'être de la plante montre combien l'apparition de la médiance représente un chapitre majeur de l'histoire de la liberté. Le végétal se caractérise en effet par la continuité qui unit son organisme à l'environnement. Il n'y a donc selon Jonas pas de place pour le désir, l'appétition ou la peur, puisque le métabolisme se trouve dans une situation où l'échange nécessaire avec le monde se fait de manière contigüe. Non seulement continuité matérielle entre la plante et l'environnement qui la nourrit, mais également entre le besoin et sa satisfaction, entre l'activité et son but.

Une distance spatio-temporelle s'instaure par contre dans le commerce de l'animal avec le monde. L'évolution de la plante à l'animal correspond donc au passage d'une relation à l'environnement immédiate (dans le cas du végétal) à un rapport au monde médiatisé (dans le cas de l'animal). Avec l'apparition de cette nouvelle dimension, on assiste à l'émergence dans le monde d'une subjectivité restée jusqu'alors latente.

Comme pour toute étape de l'évolution de la vie, ce passage décisif à un nouveau type d'existence comporte sa part d'ombre : la médiance est en effet le lieu de la liberté de l'animal, mais également celui où il risque sa vie. Survivre devient un acte individuel, alors que la plante y parvenait par le bon fonctionnement d'un organisme judicieusement adapté. L'animal, pour faire travailler son métabolisme, est dépendant de la présence jamais assurée de systèmes organiques spécifiques qu'il doit atteindre avant de s'en nourrir. Sur le plan de l'indépendance, la plante semble donc paradoxalement supérieure à l'animal. Mais nous ne devons pas oublier que l'aventure de la vie a dès ses débuts payé le prix de la dépendance, en échange de la liberté.

Il apparaît que le rapport au monde qui définit toujours la vie dans son fonctionnement métabolique subit avec l'apparition de l'homme un bouleversement décisif : une nouvelle relation entre sujet et objet est en train de naître <sup>11</sup>. Comme nous allons le voir, l'humanité occupe dans l'histoire de l'évolution une place tout à fait particulière, tant du point de vue de sa nature que de sa destinée propre. Jonas décrit la nature humaine en développant les implications contenues dans la faculté de produire des images, une faculté dont l'homme seul bénéficie. Comme dans le cas de l'évolution de la plante à l'animal, le passage de l'animal à l'homme signifie l'émergence d'un nouveau type de cette transcendance propre à la vie, et surtout l'apparition d'une liberté inédite. C'est un nouveau stade de médiance qui s'instaure avec l'être humain.

<sup>11</sup> Sur la définition de l'homme : «Image-Making and the Freedom of Man» (traduit en français dans H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, p. 175-200), p. 157-175 et «From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man», p. 183-187 de *The Phenomenon of Life*. Également : «Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain», *Évolution et liberté*, p. 59-82.

La condition fondamentale de la possibilité de fabrication d'une image est avant tout la capacité de percevoir quelque chose en tant qu'image. Cette aptitude correspond en réalité à celle de percevoir la ressemblance, première caractéristique de l'image. Or ce pouvoir suppose bien plus que de simples capacités visuelles ou perceptives : à ce niveau déjà, l'homme se trouve nettement séparé de l'animal. En effet, l'animal ne peut percevoir que l'identité ou la différence. Or la similitude comprend ces deux notions à la fois, que l'homme seul peut réunir en une unité de sens : l'épouvantail ressemble à l'homme, mais n'est pas un homme. L'image est la représentation d'un objet qu'elle reproduit, mais ne se confond jamais avec ce dernier.

Ce qui permet la perception de la ressemblance comme identité et différence à la fois est dès lors la capacité d'opérer une double distinction : il s'agit tout d'abord de distinguer l'image de son support physique, puis de distinguer des deux l'objet représenté. L'image est alors perçue en tant qu'elle représente un autre objet, et la similitude en tant que telle devient le véritable objet à saisir. Cette aptitude particulière nous renvoie à une problématique fondamentale. En effet, elle exige de la part du sujet une séparation mentale de la forme et de la matière qui rend possible la présence par procuration de l'objet physiquement absent.

Avec l'homme, la séparation de l'image de l'objet représenté signifie que la présence de la forme n'est plus dépendante de celle de la matière. On atteint donc un nouveau stade de médianité, puisque la perception d'une apparence distincte de la réalité peut s'interposer entre le moi et le monde réel. Dans ce processus, l'imagination, en tant que phénomène purement humain, joue un rôle important. Elle permet de disposer à volonté des images, de les séparer des sensations présentes mais aussi de toute facticité, des contingences de l'espace et du temps. L'imagination débouche sur une liberté inédite, celle de considérer les choses hors du temps et de l'espace. Cette liberté est ainsi à la fois liberté de distance et liberté de contrôle.

L'image dont on se souvient peut en outre être traduite à nouveau en une image externe, qui devient à son tour un objet de perception. Par ce procédé l'image se perpétue : elle ne dépend plus des capacités de la mémoire. D'autre part, la représentation externe rend possible le partage de l'image. Celle-ci peut alors être intégrée à un processus de communication ou de connaissance.

Plus fondamentalement, la capacité de créer quelque chose dans la ressemblance implique la reconnaissance d'un critère quelconque de vérité. Une image peut en effet être plus ou moins fidèle à l'objet représenté. Cette nécessaire adéquation de l'image à la chose est une première forme de la vérité théorique, préalable de la vérité descriptive verbale qui fonde elle-même la vérité scientifique. Nous pouvons donc considérer que celui qui est capable de produire une image possède les aptitudes nécessaires pour accéder un jour à la connaissance scientifique.

Mais la capacité de produire la ressemblance recèle un autre pouvoir, celui justement de s'écarter de la similitude, pour créer alors quelque chose de

nouveau. La fidélité à l'original n'est que l'effet d'une décision qui peut être révoquée à tout moment au profit d'une variation infinie de possibilités que le choix humain peut rendre réelles. Le pouvoir d'innover dépend donc de la même faculté que celui d'atteindre la vérité.

La capacité de produire des images, chez l'homme, nous renseigne également sur le pouvoir qu'il détient sur son propre corps. Celui-ci est tout à fait particulier puisqu'il consiste en la capacité de traduire la forme dans le monde réel grâce à des aptitudes motrices. Le corps se met dès lors au service de l'*eidōs* dans ce que Jonas appelle le contrôle éidétique de la motricité, c'est-à-dire qu'une forme librement choisie, représentée intérieurement et projetée intentionnellement, joue le rôle de stimulus pour la direction des gestes corporels. Cette faculté vient compléter le contrôle éidétique de l'imagination, toutes deux rendant possible la liberté de l'homme.

La capacité de produire des images est donc riche en implications. Elle nécessite tout d'abord la distinction mentale de la forme et de la matière. Cette aptitude offre à l'homme une liberté capitale, celle de pouvoir se distancer du monde réel, et de contrôler l'image de ce monde. Au niveau psychique, cette faculté rend possible le partage d'idées, la communication et la connaissance. En effet, reconnaître la ressemblance revient à déterminer un critère de vérité, ce qui constitue le premier pas vers une connaissance de type scientifique. L'innovation, comme face cachée de la similitude, devient également concevable. Enfin, produire des images, c'est contrôler son corps, en le mettant au service de la forme. La faculté de représenter implique donc en dernier ressort la liberté humaine, dont le lieu est cette séparation entre la forme et la matière, ultime stade de la médiance ébauchée chez l'animal.

Reste bien entendu que cette description de l'homme esquissée par Jonas par le biais de la production d'images joue sur la potentialité. Il n'y a pas de définition fermée et définitive de l'être humain, puisque c'est en dernière instance sa liberté, aussi bien théorique que pratique, qui le caractérise. L'homme ne peut être identifié que par le champ des possibles qui s'ouvre à l'occasion de son émergence.

C'est néanmoins un type totalement nouveau de médiance qui va prendre place dans l'ouverture instaurée par ce potentiel de l'être humain. Avec l'homme, cette médiance acquiert une dimension inédite, qui consacre un nouveau type de rapport au monde. C'est l'apparition de la relation symbolique, qui rend possible la pleine émancipation de la forme vis-à-vis de la matière, et inaugure la prise de contrôle de l'homme sur l'*eidōs*.

Ce stade de médiation rend possible chez l'être humain une distanciation totalement révolutionnaire. La liberté objectivante qu'il implique peut se retourner sur elle-même, et faire de l'homme-sujet l'objet de cette relation symbolique. Avec ce mouvement réflexif, on assiste à la naissance concrète de l'ego confronté au monde extérieur, mais également à lui-même.

Comme dans le cas de toute évolution, l'objectivation de l'homme par sa propre subjectivité, si elle est le fruit d'une liberté, constitue en même temps

un fardeau : l'homme vit en permanence sous son propre regard, parfois compa-tissant, mais parfois aussi culpabilisant. Dans ce détour que l'homme effectue pour retourner à lui-même se situe ainsi le lieu de la possibilité éthique, inexistant chez les autres êtres : en se confrontant à une image qu'il a lui-même élaborée, l'homme constitue une norme, comparable au critère de vérité du niveau de médiance qui le relie au monde extérieur. Il devra là aussi évaluer une ressemblance, mais ce sera cette fois-ci celle de son être propre et de son agir, à l'image de l'homme avec laquelle il cohabite désormais.

La médiance propre à l'homme renferme ainsi les potentialités du meilleur comme du pire, l'homme étant à la fois un être libre, notamment libre de tout détruire, et capable de moralité. La possibilité du suicide, un acte spécifiquement humain, montre l'ultime manière par laquelle l'homme devient un objet pour lui-même, reniant le oui à la vie en son être propre. D'un autre côté, la confrontation avec son moi symbolique peut le mener aux actions les plus élevées. La liberté humaine est bien le lieu de tous les possibles. Avec l'émergence de cette liberté réflexive, toujours associée au fardeau du regard éthique, l'histoire humaine succède à l'évolution, et la philosophie de l'homme prend le relais de la biologie.

Malgré le fait que l'apparition de l'être humain dans l'évolution est clairement un fait de l'histoire naturelle, il est néanmoins évident que la liberté aboutie qui le caractérise constitue une forme de rupture. Si Jonas insiste sur la nécessité de la reconnaissance d'un fond commun entre l'homme et la nature, cela ne l'a jamais empêché de distinguer en lui ce qu'il nomme le «trans-animal», lorsqu'il définit son essence propre. Celle-ci ne lui offre-t-elle pas en effet la possibilité de remettre en question toutes les réalisations de ce travail naturel dont il est issu? Jonas décrit l'homme comme le citoyen de deux mondes, un être naturel et transnaturel à la fois. Son apparition dans le monde de la vie constitue une nouveauté d'essence et non simplement de degré. S'il reste lié au monde naturel en tant qu'être vivant, sa liberté accomplie l'en autonomise. En accomplissant la nature, il la dépasse d'une certaine manière. Comment faut-il dès lors décrire cette liberté humaine qui lègue brutalement à son possesseur le poids d'une histoire propre, et quelle est la nature de cette histoire?

### *Le choix moral : une relève humaine à l'histoire naturelle*

La destinée proprement humaine est décrite par Jonas dans *Le principe responsabilité*<sup>12</sup> et s'inscrit dans un nouveau domaine. Sa liberté fait de lui non seulement le résultat de l'autonomisation de la forme, mais aussi un sujet responsable de ses choix. C'est là toute son ambivalence. Avec l'être humain

<sup>1.2</sup> H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1995 (1979).

et ses potentialités, nous quittons la philosophie de la vie et nous entrons dans le domaine de l'éthique qui, en tant que science du devoir, poursuit le travail de la science de l'être tout en prenant appui sur elle.

*Le principe responsabilité* s'ouvre sur un cri d'alarme : l'essor exponentiel de la technologie (une possibilité latente en l'homme, comme nous l'avons vu), entraîné par l'idéologie utopique du progrès, a profondément modifié l'ordre de grandeur des actions humaines, dont les conséquences prennent dès lors une tournure incontrôlable : l'homme possède désormais le pouvoir de mettre en danger la Terre en tant que telle, sans laquelle il ne peut pourtant survivre. Ce faisant, il a le pouvoir de contredire cette histoire naturelle qui l'a façonné, abolissant son effort permanent et désormais abouti d'autonomisation de la forme dans la liberté.

Pour Jonas, l'histoire de l'homme en tant qu'être libre, cette histoire qui succède à l'évolution, consiste dès lors en une décision d'ordre éthique : l'humanité doit choisir entre reprendre à son compte le cheminement qui l'a amenée à la vie, ou alors le renier au point de se remettre elle-même en question (mais nous avons vu que le suicide est un privilège proprement humain...). C'est ce choix humain qui va inaugurer une histoire qui, si elle reprend à son compte le développement naturel qui la précède, s'en autonomise néanmoins du fait qu'elle est issue d'une décision libre et réfléchie de son principal protagoniste. Mais à quoi l'homme doit-il exactement souscrire pour donner suite à l'histoire naturelle ?

Le destin éthique de l'homme nécessite selon Hans Jonas le passage de la notion de finalité intrinsèque à la nature à celles de valeur et de bien en soi que l'homme reprendrait à son compte. Je n'entrerai pas dans les détails de ce développement par ailleurs souvent problématique, mais Jonas en vient à postuler que la nature, en prononçant encore et toujours son perpétuel oui à la vie, en clamant son accord envers l'être contre le non-être, définit une valeur qui est la vie elle-même, et par le biais de la vie l'existence continue de la finalité. L'«être-fin» devient lui-même la fin fondamentale dont la vie est le lieu d'expression. Jonas formule ainsi l'hypothèse d'une fin ultime, qui serait le maintien et le développement de causes finales dans la nature<sup>13</sup>.

Cette finalité comme bien en soi paraît plus claire lorsque Jonas la justifie par sa conception de la vie comme combat permanent de l'être contre le non-être. La vie fonctionne comme un perpétuel choix d'elle-même au détriment de la mort, payant à chacun de ses pas le prix de son développement. Ces deux notions, celle du combat contre la mort comme celle du prix à payer, impliquent un choix difficile, que la vie effectue envers et contre tout, investissant ainsi son but d'une valeur absolue. Et puisque la vie est ce qui rend possible la finalité, ce «oui» absolu qu'elle affirme en permanence à l'être fait des fins

<sup>13</sup> Voir à ce propos le chapitre III du *Principe responsabilité*, intitulé «Les fins et leur position dans l'être» et la première partie du chapitre IV, «Être et devoir».

en tant que telles un bien en soi. Dans toute fin l'être se déclare ainsi en faveur de lui-même et contre le non-être.

En posant ce oui absolu de l'être à lui-même, Jonas reprend la célèbre question de la métaphysique leibnizienne, qu'il reformule à sa manière. La question de base «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» devient alors «pourquoi quelque chose *doit*-il être plutôt que rien?». Le passage de la question leibnizienne à cette dernière formule symbolise la continuité que Jonas désire instaurer entre l'être et le devoir-être : c'est bien en décrivant la nature profonde de l'être dans sa philosophie de la vie que le philosophe trouve les fondements d'une revendication en faveur de l'être, voire d'une obligation là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre.

Le philosophe est donc passé de l'affirmation selon laquelle la finalité habite la nature dans son entier à celle de l'existence de valeurs en dehors de la sphère humaine. Il avance maintenant que la nature est le lieu du bien en soi, de par le «oui» vigoureux qu'elle adresse à l'être par le biais de la vie organique. Cette valeur absolue exprimée dans le monde naturel est celle de l'auto-affirmation de l'être dans la fin : l'être déclare son intérêt pour lui-même au travers du phénomène de la finalité propre à la vie. L'existence de causes finales devient donc la valeur-mère de toutes les valeurs.

Le choix humain qui doit constituer son histoire propre se résume dès lors à reprendre à son compte cette valeur proclamée par l'histoire naturelle et à en faire sa propre histoire, plaçant ainsi cette dernière en continuité avec celle qui lui donna la vie. Cet acte d'union se fait par le biais de la responsabilité définie par le philosophe comme une réponse à l'appel du périssable, ce dernier étant ce qui *vit* le combat de l'être contre le non-être. L'objet de la responsabilité est donc le périssable en tant que tel, un concept qui comprend aussi bien l'être humain en tant que mortel que tous les êtres vivants, à savoir l'ensemble des créations de l'histoire naturelle.

C'est la valeur ultime dont la vie est le lieu qui fait appel à la responsabilité. Le oui à l'être, expression du bien en soi, exige d'être pris en charge. Le bien n'est donc pas déterminé par une loi subjective, mais exprimé dans la nature par le biais du oui à l'être propre au phénomène de la vie. Or l'expression de ce bien consiste en un appel : la valeur demande à être prise en charge et réalisée. Cette requête apparaît clairement dans le combat permanent mené par la vie contre le non-être. Dans la fragilité que révèle ce combat retentit alors l'appel du périssable, qui demande au sujet de faire sien ce choix de la vie en faveur de l'être, et d'assumer ainsi l'histoire naturelle, d'en faire sa propre histoire par le biais d'une décision éthique.

Pour que la responsabilité soit effective, encore faut-il que l'appel soit reconnu et accepté par son destinataire. C'est à ce moment de la théorie de la responsabilité que nous retrouvons l'homme dans sa spécificité. C'est en effet à lui et à lui seul que s'adresse l'appel du périssable. L'homme apparaît comme l'unique être capable de responsabilité, puisque lui seul, comme nous l'avons vu, vit dans cette confrontation avec lui-même rendant l'acte moral possible.

Le sentiment de responsabilité consiste ainsi en une réponse, que l'on pourrait considérer comme «adaptative», au pouvoir exponentiel de l'homme sur son environnement : ce qui se trouve en son pouvoir devient automatiquement l'objet de sa responsabilité. Le périssable oppose à son agir destructeur son droit à l'existence en tant que lieu d'expression de la finalité. La cause du périssable devient celle de l'homme parce que le pouvoir de destruction est le sien. L'intégration de la responsabilité à la définition de l'être humain est ainsi la suite logique de la description de l'homme proposée dans *The Phenomenon of Life*. Nous avons vu en effet que l'accès à la science et à la technologie sont pour Jonas des potentialités de l'homme dont la réalisation est probable au vu des aptitudes déduites de la production d'images. L'intervention de la responsabilité vient donc répondre aux pouvoirs impliqués par la nature humaine.

La responsabilité comme obligation morale apparaît ainsi comme une instance de contrôle, dont le rôle est de réguler les pouvoirs humains. Puisque le principe de la finalité atteint en l'homme son point culminant et en même temps le point qui menace sa vie même en vertu de la liberté humaine de s'assigner des fins et de son pouvoir de les exécuter, l'homme devient pour lui-même le premier objet de responsabilité. Il devient en outre le gérant de toutes les autres fins en soi qui tombent d'une manière ou d'une autre sous la loi de son pouvoir et de son agir. L'objet ultime de la responsabilité est en définitive la pérennité de l'être en tant que tel, dont tous les êtres vivants sont des expressions. C'est pourquoi ils sont tous respectables, au-delà de la subjectivité humaine.

Aussi l'entrée de la totalité de la biosphère dans le champ de l'éthique est-elle liée à cette transformation de l'agir humain qui fait que son pouvoir s'étend aujourd'hui à l'ensemble de la nature. L'acte de responsabilité est ainsi le fruit d'une part de l'intellection de la requête de son objet par le sujet moral, mais également de la prise de conscience par l'homme de l'envergure de son pouvoir. La convergence de ces deux opérations peut dès lors déboucher sur l'action éthique. On mesure alors la différence qui sépare l'éthique de Jonas de morales qu'il qualifierait de traditionnelles, comme par exemple celle de Kant : Kant disait : «Tu dois, donc tu peux». Selon Jonas, nous devons dire aujourd'hui : «Tu dois, car tu fais, car tu peux».

Mais si ce sentiment de responsabilité rendant possible le choix éthique est inscrit dans la nature humaine, nous devons souligner le fait que la responsabilité, comme toute caractéristique de l'homme, n'existe qu'à titre de potentialité, conformément à la définition de l'identité humaine comme ouverture d'un horizon de possibles. C'est là tout l'enjeu de l'éthique en tant qu'elle inaugure l'histoire proprement humaine : elle reste le résultat d'un choix libre.

On peut dans ce contexte se demander quel sens donner à cette production par l'histoire naturelle même d'un agent qui rend sa destruction possible, et nécessite le recours d'urgence à une responsabilité pourtant contingente. La nature ne peut en effet désirer son propre anéantissement, puisqu'elle est le

lieu de l'expression du oui à l'être comme bien en soi. Comment cette histoire finalisée a-t-elle pu générer sa possible contradiction? Bien sûr, le sentiment de responsabilité est là pour éviter la catastrophe, mais il n'existe qu'en tant que possibilité dans l'agir humain, qui reste défini par la liberté. Pour libérer l'expression ultime de l'être, il semble que la nature ait pris un risque absolu. Jonas souligne le fait que la nature s'est perturbée elle-même en l'homme. C'est seulement dans sa faculté morale, toujours actualisable mais incertaine, qu'elle a laissé ouverte une issue vers l'autorégulation.

À ce stade de son histoire, la nature, et à travers elle l'être, remet donc son destin entre les mains de l'homme. En un certain sens, l'être se personnifie en l'homme et est appelé à refaire, à un niveau concret de conscience et de lucidité, le choix de lui-même. La finalité aveugle de la nature naît à la pensée, et se concrétise en la responsabilité. Ce faisant, l'être prend le risque ultime de sa longue aventure, celui de la liberté. Si la préservation de la vie avait toujours eu un coût, au stade de la liberté agissante de l'homme, le prix à payer peut être l'anéantissement. Par le biais du choix éthique, l'homme peut néanmoins faire de sa responsabilité la relève de la finalité naturelle, et inaugurer ainsi une histoire propre.

### *Conclusion*

A l'issue de ce parcours, reprenons les propos de Luc Ferry concernant l'écologie profonde et les dangers de l'écocentrisme. Le philosophe français craint la remise en question de la tradition humaniste par le biais de la réinsertion de l'homme dans la nature et par une valorisation de cette dernière qui dénierait à l'homme son aptitude à opérer des choix éthiques.

Nous ne pouvons nier le fait que la philosophie de la vie de Jonas est écocentrée dans la mesure où il est clair pour Jonas que la vie possède une valeur intrinsèque en dehors de tout regard humain. Nous ne pouvons nier en outre que la conception de l'évolution développée dans *The Phenomenon of Life* vise à souligner la communauté intime qui lie l'homme à la nature qui le précède, qui l'entoure et qui le fait vivre. Jonas se distancie dans une certaine mesure de l'anthropocentrisme triomphant propre à la modernité.

Mais cette conception de la nature et de la valeur est complétée par une réflexion sur l'homme qui offre à ce dernier une position qui reste centrale. L'homme n'est pas une partie de la nature comparable à toute autre. Il en est l'accomplissement potentiel, il en est le perturbateur et le rédempteur, il est celui qui met la Création à l'épreuve et qui possède pourtant le moyen de la réaliser. Comment cet aspect proprement sacré de l'homme jonassien a-t-il pu échapper à Ferry? Il existe chez Jonas une rupture profonde entre histoire naturelle et destinée humaine, une rupture qui devait apparaître de façon nécessaire et se situe dans la juste lignée de l'histoire naturelle, puisque cette dernière vise depuis toujours l'accomplissement de la liberté et donc le sommet

du risque. Au stade de la crise environnementale correspondrait donc pour Jonas un moment crucial de l'histoire naturelle constitué par l'alternative absolue d'une liberté aboutie que nous pourrions résumer ainsi : ou l'on assiste à l'émergence d'une histoire proprement humaine par le biais de l'éthique de la responsabilité qui accomplirait au niveau libre et conscient de l'homme l'histoire naturelle, ou l'être humain refuse d'actualiser ce choix et prend le risque de la fin de toute histoire. Cette histoire humaine inaugurée par le choix éthique peut dès lors être conçue comme une auto-conscience du monde naturel<sup>14</sup>. Une telle conception peut-elle être considérée comme une remise en question de la tradition humaniste? En définitive, l'homme de Jonas n'est pas si éloigné de celui de Ferry : sa nature est un potentiel, sa seule définition est sa liberté, sa destinée est le choix éthique... Un homme issu de la nature mais condamné à la transcender en la détruisant ou en la sauvant. C'est là le grand drame de l'histoire universelle, contenu tout entier dans la crise environnementale actuelle.

Au delà du contexte de l'éthique environnementale et de l'écologie, Hans Jonas nous propose en réalité une réflexion précieuse sur ce que devrait être une histoire de l'homme considéré comme être libre. Si l'homme se situe clairement chez Jonas dans un rapport de continuité avec la nature, son histoire propre est ce qui détermine néanmoins son autonomisation du monde qui a rendu son existence possible, ce qui fait son irréductible particularité, ce qui accomplit sa nature profonde. Mais une histoire ou un agir véritablement autonome et humain ne peut exister qu'en reprenant à son compte le fardeau attaché à la liberté qui les caractérise. Lorsque l'on agit en tant qu'agent libre de ses choix et de ses actes, on en est également responsable. Il ne peut donc y avoir d'histoire authentiquement humaine, authentiquement autonome, sans responsabilité. L'homme a réalisé dans toute leur ampleur les potentialités de son agir libre. Il doit désormais en assumer les conséquences en actualisant une autre de ses potentialités, le sentiment de responsabilité, qui fera de lui un être complet et abouti. Si l'homme et sa destinée se distinguent de la nature chez Jonas, ce n'est ni par la conscience, ni par la parole, ni par la raison, mais par l'aptitude spécifiquement humaine à la réflexion et au choix éthique. Et l'homme n'est véritablement et pleinement homme, son devenir et son histoire ne sont véritablement humains que lorsqu'il rend ces compétences effectives. Voilà qui devrait me semble-t-il répondre aux objections des alarmistes de l'écocentrisme et prouver à Luc Ferry que, contrairement à ce qu'il prétend, la philosophie de Hans Jonas recèle de beaux restes d'humanisme.

<sup>14</sup> Peu de lecteurs de Jonas ont relevé combien sa philosophie est au fond empreinte de religiosité. Il faut pour cela consulter le très beau texte intitulé *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages, 1994 ou alors son essai «Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique», *Évolution et liberté*, p. 193-261. Ces deux essais montrent de manière frappante l'exigence du philosophe eu égard à la liberté et à la responsabilité humaine, puisqu'il y appelle à une responsabilité des hommes envers un Dieu qui s'est offert au monde. Que dire alors de la «centralité» de cet homme, responsable de la nature et de Dieu...