

Roland Schaer
Philosophe

SCIENCE, TECHNIQUE ET RESPONSABILITE Une lecture de l'œuvre de Hans Jonas

*Pour envisager l'éthique des sciences d'aujourd'hui, plus précisément l'éthique de la puissance que les sciences et les technologies mettent désormais entre nos mains, le livre de Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, est un texte fondateur. L'ouvrage est paru, en allemand, en 1979, et sa première traduction française a été publiée en 1990.*

REFONDER L'ETHIQUE, POUR REPENDRE AUX EXIGENCES PRESENTES

Le point de départ est le constat d'un décalage abyssal entre les présupposés de l'éthique telle que nous la livre la tradition philosophique, et ce qu'exige le constat d'une transformation radicale de l'action humaine, dont la puissance et la portée ont changé d'échelle avec le développement technoscientifique du 20^{ème} siècle. Que serait une éthique contemporaine, si l'on voulait prendre la mesure de ce que nous pouvons faire ?

Si, comme le dit Jonas, devant cette question, nous sommes confrontés à un « vide éthique », c'est que l'éthique classique s'est construite pour réguler strictement les relations entre les hommes – c'est une éthique anthropocentrique – et évaluer les effets proches, dans le temps et dans l'espace, des actions humaines. Chaque sujet avait à répondre de ses actes, et de leurs conséquences sur son « prochain », dans un horizon temporel court. Dans cette conception de la morale, « tout commerce avec le monde extra-humain, ce qui veut dire le domaine entier de la *technè*, était – à l'exception de la médecine – neutre du point de vue éthique¹. Nos relations avec la nature, avec l'environnement, avec les autres vivants non humains, ne relevaient pas de l'éthique. Cette neutralité axiologique de la nature non humaine pouvait provenir, dans les philosophies antiques, d'une représentation de la nature comme étant dotée d'une puissance incommensurable avec la nôtre. Affectée superficiellement par nos actions, capable en revanche de colères face auxquelles éclatait la fragilité des hommes, la nature prenait soin d'elle-même, et l'entreprise humaine visait à s'en protéger dans l'enclave de la Cité. Et puis la philosophie moderne, celle qui, depuis le 17^{ème} siècle, fonde et légitime l'appropriation humaine de la nature, avait à son tout vidé la nature de toute valeur, l'avait débarrassée de toute intériorité, renvoyant aux superstitions animistes toute parenté qui nous reliait aux autres vivants, faisant des animaux des machines et réservant aux hommes le monopole de la subjectivité. Comme pour laisser le champ libre à l'exploitation du monde. De là une différence radicale entre « l'Homme » et « l'animal », qui place le premier, au motif de son esprit et de sa raison, dans un règne qui lui est propre, hors nature².

LA NATURE VULNERABLE

Or, voici que la nature, au fond assez brutalement, nous apparaît comme vulnérable. Et vulnérable parce que notre action a atteint une échelle et une puissance telles qu'elles fragilisent la biosphère toute entière. Faut-il croire que nous sommes devenus responsables, « chargés d'affaires » de cet immense objet, trop vaste pour nous, mais dont pourtant la

¹ *Le Principe responsabilité*, Editions Flammarion Paris, p.27

² Sur ces questions, voir Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Flammarion Paris 2001, ainsi que la belle méditation de Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006

préservation dépend de nous ? Faut-il aller plus loin, franchir les limites anthropocentriques de l'éthique traditionnelle, envisager que les autres vivants aient des droits, envisager peut-être que ce qui vit, parce qu'il est essentiellement vulnérable, est le siège de toute valeur et la source même de l'obligation morale ? Vertige d'avoir à reconsidérer les normes éthiques dont nous étions rassurés jusque là, qui confinaient aux humains le droit au respect. C'est, on le verra, ce chemin escarpé qu'emprunte Jonas pour repenser l'éthique et la responsabilité.

UNE ETHIQUE DU « GLOBAL », UNE ETHIQUE DU FUTUR

Mais restons encore un instant à l'évaluation de « ce que nous pouvons ». Un autre trait de l'éthique traditionnelle qu'il nous faut désormais reconsidérer, c'est l'échelle temporelle et spatiale dans laquelle elle inscrivait ses régulations. Notre action a changé de dimensions. Prenons quelques exemples, que Jonas, dans les années 1970, ne pouvait que pressentir. Prenez la question climatique : le temps, celui des températures et des tempêtes, était depuis la nuit des temps l'incarnation de la nature comme puissance globale, face à laquelle nous n'étions rien. Nous savons maintenant que l'activité des hommes est devenue l'un des paramètres agissants de l'immense machine climatique terrestre, et que les effets de notre action présente modifieront les conditions d'existence des générations futures, car elle s'inscrit dans les cycles longs de la machine planétaire. Le curseur qui séparait ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas s'est comme brutalement déplacé.

Voyez notre capacité à faire travailler l'énergie du monde, celle du feu depuis deux siècles, plus récemment celle des atomes. Depuis Hiroshima, et de manière aiguë tout au long de la guerre froide, nous savons que les armes de destruction massive dont disposent les Etats peuvent déclencher un cataclysme analogue, dans son ampleur, aux grandes extinctions qui ont scandé l'évolution du vivant sur la terre.

Voyez notre capacité à transformer le vivant par des moyens techniques. Depuis dix mille ans, depuis que nos ancêtres ont inventé l'élevage et l'agriculture, nous savons modifier des plantes et des animaux pour les adapter à nos besoins, nous avons greffé des procédés d'évolution artificielle sur l'évolution naturelle, l'infléchissant, mais à pas lents. Depuis un demi-siècle, c'est au tour de la mutation, jusqu'ici laissée au hasard, de tomber sous l'emprise de la technique. Devenus auteurs de mutations, bricoleurs de génomes, fabricateurs de chimères, inventeurs de machines biologiques, nous pouvons transformer le vivant à un rythme et à une échelle totalement inédits. Le vivant est devenu notre artefact en un sens nouveau.

Ce qui nous incombe – ou plutôt ce qu'il nous incombe de construire – c'est d'abord une éthique du global, à l'échelle de la puissance qui est, collectivement, la nôtre. C'est donc aussi une éthique de la responsabilité collective, capable par conséquent d'irriguer le champ du politique, car la Cité s'est étendue aux limites de la planète. C'est enfin une éthique du futur, capable de prendre en compte les conditions d'existence de ceux qui ne sont pas encore nés, de ceux qui ne sont pas présents pour faire valoir leurs droits.

DES SAVOIRS PREVISIONNELS

C'est ici qu'intervient la troisième caractéristique de l'éthique traditionnelle que nous devons reconsidérer, son rapport au savoir. Jadis, les connaissances nécessaires au respect des normes morales étaient limitées, à la portée de chacun. Aujourd'hui, l'élaboration de ce que Jonas appelle des « savoirs prévisionnels » est devenue une condition nécessaire à l'exercice de la responsabilité collective. La question de la responsabilité des scientifiques revient, sous une forme nouvelle. Des corpus de connaissances propres à anticiper les effets à long terme de notre action, propres à « scénariser le futur », sont des contributions indispensables à la

discussion éthico politique sur ce que nous devons faire. Et de fait, sous nos yeux, s'agissant du réchauffement climatique ou de l'érosion de la biodiversité, nous assistons à l'émergence, souvent difficile, de cette expertise du futur, qui pose à nouveaux frais la question de l'engagement des communautés scientifiques. Ce « savoir prévisionnel », dit Jonas, sera toujours en deçà du savoir opérationnel, en retard sur lui. Notre savoir faire, notre capacité à transformer le monde, sera toujours plus forte que notre capacité à prévoir les effets à long terme de notre propre action. Nous aurons toujours à nous faire pardonner de ne pas savoir ce que nous faisons. A cela, il y a une raison fondamentale, qui rend compte des incertitudes intrinsèques de ces savoirs prévisionnels, qui explique que ces connaissances, si robustes que soient les procédures de modélisation sur lesquelles elles s'appuient, relèvent strictement de la recherche et ne sauraient à proprement parler prévoir, mais seulement tracer des scénarios du possible : c'est qu'elles intègrent la contingence et la liberté, elles tiennent compte de ce que l'avenir du vivant, et en particulier de l'humain, ne saurait se ramener à la réalisation d'un projet, que le devenir du vivant – dont nous sommes – ne saurait se réduire à la stricte mise en œuvre d'un programme. L'incertitude, ici, n'est pas un déficit du savoir, elle témoigne de ce que nous ne saurions préjuger des choix de nos enfants, de ce que le futur est ouvert, et qu'il doit le rester.

Toujours est-il que la conscience de la vulnérabilité et de la finitude de notre monde est en train de susciter de nouvelles formes d'expertise scientifique, délicates et précieuses. Ce sont des savoirs pour mieux décider : à l'interface du scientifique et du politique, dans cette zone hybride où une langue commune se cherche, où de nouveaux outils s'inventent, les scientifiques n'ont pas à dire ce qu'il faut faire, mais à produire des connaissances qui anticipent les effets à venir des choix qui sont devant nous aujourd'hui, et à rendre plus intelligentes des décisions qui restent, elles, dans la sphère de responsabilité des citoyens et des politiques.

NOUS SOMMES « DEDANS »

Revenons encore une fois sur cette extension de notre puissance d'agir sur la nature et sur le monde. Faut-il vraiment, comme l'ont fait nos pères, en tirer présomption, y voir à nouveau le signe de ce que les hommes auraient un destin et une mission « à part », voire y reconnaître des attributs que nous accordions jadis aux dieux ?

En fait, tout se passe comme si, au moment où nous comprenons que nous sommes « chargés d'affaires » de cette planète parce que capables de la transformer globalement, nous réalisons en même temps l'étendue de notre dépendance et la vérité de notre vulnérabilité. Et tout se passe comme si l'accroissement de notre puissance engendrait elle-même de nouvelles vulnérabilités, comme si des menaces inédites venaient de naître du projet même d'asservissement de la nature.

C'est que, pour dire les choses d'une formule, nous ne sommes pas « dehors », nous sommes « dedans ». Ce que nous appelions jadis « la nature » n'est pas un objet posé devant nous, ni une machine dont nous aurions vocation à prendre les commandes. C'est un système d'interactions dont nous faisons partie, acteurs parmi les acteurs, vivants parmi les vivants, à la fois sujets et objets.³ Comme un navire dans lequel nous sommes embarqués.

Il y a là un changement de paradigme philosophique, qui appelle à rompre avec les représentations que la pensée moderne nous a léguées quant au statut des hommes. Le darwinisme et la synthèse néo-darwinienne nous avaient préparés à cette révision, en réintégrant l'espèce dans le vivant, comme un rameau du buissonnement évolutif, et en

³ Variations sur ce thème dans plusieurs textes de Michel Serres, en particulier le beau chapitre intitulé « Le dit du monde », pp. 44-55, dans *Le temps des crises*, Le Pommier Paris 2009

dégageant ce qui fait l'unité du vivant. Dans le sillage de Darwin, l'éthologie d'aujourd'hui, mais aussi les sciences cognitives, travaillent sur cette zone frontalière où se dessinent les traces de nos parentés avec nos cousins animaux. De son côté, l'écologie scientifique suggère une représentation de notre planète comme un système vivant unique, dans la dynamique duquel les différentes espèces sont comme des émergences locales. On pourrait multiplier les exemples, qui déclinent l'idée selon laquelle l'action humaine est un facteur parmi d'autres dans la dynamique d'un système complexe, et qu'à ce titre, elle est elle-même dépendante des multiples services, parfois invisibles, que lui rend son environnement.

RETOUR SUR LA NOTION DE RESPONSABILITE

Du côté de la philosophie, la question est alors de savoir comment penser à la fois ces deux choses : que nous sommes responsables, et que nous sommes « dedans ». Il faut, ici, reprendre le concept de responsabilité. Dans la tradition des Lumières, être responsable, c'était répondre de ses actes, et la responsabilité désignait l'imputabilité de ses actes à un sujet supposé autonome, une qualité que l'on tenait pour spécifiquement humaine. On retrouve ici la figure du sujet humain comme celui qui appartient au « règne des fins », capable de s'arracher à la nature.

Jonas propose de définir autrement la responsabilité. Être responsable, c'est répondre d'un autre, vulnérable. C'est se trouver obligé d'agir, non sous la contrainte d'un pouvoir, mais par la requête même de ce qui est fragile. Hétéronomie, au sens où c'est l'autre qui oblige, mais comme le fait le nouveau-né, dont la survie même dépend clairement des soins que vont lui donner d'abord ses parents. Naturalité de l'obligation éthique, inscrite dans la vulnérabilité essentielle de tout ce qui vit. La responsabilité relie ensemble des êtres vivants.

« Répondre d'un vivant » : cela se produit quand l'essentielle dépendance de l'autre s'adresse, et que la requête est entendue comme une obligation. Mais s'il est vrai que la vulnérabilité est commune à tout ce qui vit, alors il n'y a pas, sauf par conjoncture, d'un côté la puissance, de l'autre la vulnérabilité, d'un côté des puissants, de l'autre des misérables. Dire que le vivant est la valeur dans son immanence, dire qu'il s'affirme essentiellement comme ce qui réclame souci, qu'il soit fragilisé par la dureté d'un temps ou qu'il soit provisoirement au meilleur de sa force, c'est dire qu'au sein des relations entre vivants, la puissance ne se distribue que relativement et passagèrement, sur fond de vulnérabilité essentielle et commune. Le puissant n'est jamais assez puissant pour devenir invulnérable, pour s'affranchir de sa condition de vivant. Sauf, lorsqu'on est adulte, à oublier qu'on a été enfant, et à occulter qu'on sera vieillard. En ce sens, l'empathie a une dimension philosophique : elle n'est pas seulement ce qui peut produire l'altruisme, elle est ce qui dit la vérité de la condition d'être vivant, elle contient le savoir de l'appartenance commune à l'être mortel. Dans l'empathie, je dis que je prends en charge la fragilité d'un autre parce qu'elle est aussi la mienne.

Les philosophies de la modernité, les philosophies du sujet, celles qui ont nourri l'arrogance technique des siècles passés, se comprennent alors comme fondées sur l'oubli de la vulnérabilité des hommes en tant qu'êtres vivants parmi les vivants, sur la croyance qu'à augmenter notre puissance, nous pouvions échapper à la dépendance et à la vulnérabilité. De cela, nous sommes peut-être en train de guérir.

« Répondre du vivant ». C'est ce qui nous incombe parce que nous sommes à la fois puissants - capables de transformer la biosphère - et vulnérables, puisque immergés en elle. De la puissance, nous sommes aussi bien les sujets que les objets, de la vulnérabilité, nous sommes

aussi bien les objets que les sujets. Que ce soit les sciences qui nous le rappellent est une invitation faite aux philosophes de penser davantage avec la science. Que les sciences aient à contribuer à l'exercice de cette responsabilité, cela se disait déjà dans l'étymologie du mot de curiosité, qui vient du latin *curare*, prendre soin. Est curieux celui qui cherche à savoir, mais aussi qui, ce faisant, se soucie de son objet.

EN GUISE DE CONCLUSION

Ce dont témoigne l'œuvre de Jonas, c'est d'une crise de l'idée de Progrès. Le positivisme et le scientisme, le matérialisme marxiste lui-même, présupposaient une Histoire gouvernée par des lois. Héritières des philosophies de l'histoire du premier 19^{ème} siècle, ces visions du monde admettaient que l'Histoire, par delà ses chaos de surface, était dirigée par une main invisible et puissante, qui couplait en dernière instance, et comme malgré nous, les progrès de nos connaissances et de nos techniques avec l'avènement d'un monde meilleur. D'où la confiance qu'inspirait le travail savant, et la légitimité que lui accordaient les sociétés. Et il faut dire qu'ainsi protégés par l'Histoire, les scientifiques étaient, dans une innocence essentielle, les artisans forcément légitimes d'un processus nécessaire. Les désastres du 20^{ème} siècle ont fracassé cette croyance. Tout s'est passé comme si l'Histoire, qui nous avait dispensé de la responsabilité, nous abandonnait à nous-mêmes. Nous voilà, nus, cernés de contingence, à devoir penser que le cours des choses et le devenir du monde dépendent un peu de nous.

Roland SCHAER

Biographie

Roland Schaer, ancien élève de l'Ecole normale Supérieure, est agrégé de philosophie. Après avoir enseigné cette discipline pendant dix ans, il a dirigé un institut français aux Pays-Bas, puis le service culturel du Musée d'Orsay, puis la direction du développement culturel à la Bibliothèque nationale de France. Depuis 2001, il est directeur sciences et société et délégué aux affaires scientifiques à la Cité des sciences, maintenant à **universcience**. Il a publié :

- *L'invention des musées* aux éditions Gallimard (1993, réédition 2005)
- *Les origines de la culture* aux éditions Le Pommier (2008)