



## INTERVIEW

### Entrevue de M. Olivier Depré

Entrevue inspirée de la lecture de *Hans Jonas*, Ellipses, 2003.

|        |                                  |
|--------|----------------------------------|
|        | <b>Olivier Depré<sup>1</sup></b> |
| By/Par | Damien Bazin                     |

Prof. **Olivier Depré**

**Université Catholique de Louvain**

### ENTREVUE

*Damien Bazin (D.B.)* : -« Vous mentionnez que le *Principe Responsabilité* (1979, traduit en français en 1990) suppose une ontologie de la temporalité et non plus une ontologie de l'éternité. Que voulez vous signifier par là ? »

*Olivier Depré (O.D.)* : -« Cela signifie simplement que l'être est temporel. Toute la tradition métaphysique pense l'être en termes de perfection immuable, stable, sans surprise, sans avenir ni passé. Au contraire de cela, la condition des êtres finis, et en particulier la condition humaine, est marquée du sceau de l'imperfection, de la dégénérescence, de l'imprévisibilité – l'homme ne sait pas de quoi demain sera fait. Une ontologie de la temporalité suppose au contraire que l'être est plutôt marqué du sceau d'une certaine forme de finitude que de celui de la perfection inaltérable. A cet égard, l'opuscule de Jonas sur *Le concept de Dieu après Auschwitz* est très éclairant : le Dieu de Jonas n'est plus un Dieu impassible, extérieur au monde comme le Premier Moteur aristotélicien; il n'est plus un *Deus absconditus* dont la création répond à des projets que nous ne pouvons connaître du fait de l'imperfection de notre connaissance; il n'est pas ce Dieu leibnizien qui « prévoit », d'un unique regard englobant tous les possibles, le monde qu'il va créer en calculant selon une savante combinatoire le « meilleur monde possible »; il n'est pas davantage le Dieu spinoziste, immanent au monde et constituant avec lui un système de perfection nécessaire; il n'est pas non plus un Dieu

---

<sup>1</sup> Une brève note biographique suit l'entrevue.

cartésien qui crée les vérités selon son bon vouloir, sans que nous ne puissions en rien connaître les desseins qui l'animent. Le Dieu jonassien est plutôt un Dieu en devenir – évoquant en un certain sens la théodicée schellingienne – qui, *dès lors qu'il crée et surtout crée la liberté, se met en risque de lui-même* : même pour Dieu, l'avenir est ouvert. Ce qui est à venir n'est ni prévu ni programmé, au nom de la liberté. En ce sens, l'être est fondamentalement extatique, c'est-à-dire ouvert sur ses possibles. Cette thèse de la temporalité de l'être se retrouve dans toute la tradition de l'ontologie phénoménologique post-métaphysique (voyez par exemple Sartre, *L'être et le néant*), et elle remonte évidemment à Heidegger, dont le maître-ouvrage *Etre et temps* suggérait déjà que l'être est essentiellement temporel. Mais à la différence de son maître, Jonas se risque à penser un Dieu temporel, la temporalité n'étant pas réservée à la finitude du *Dasein*.

D.B.: -« Il est difficile de catégoriser Jonas selon des écoles de pensées. A votre avis, Jonas est-il *vitaliste* dans le sens où l'organisme est une préfiguration de l'esprit ou un philosophe de la *liberté* dans le sens où la vie se complexifie dans son rapport au monde et gagne par là en liberté ? »

O.D.: -« Le concept majeur de la philosophie jonassienne est le concept de liberté. Sans liberté, rien n'est possible. La liberté est la condition de l'être. Mais à la différence d'un Sartre encore une fois, chez qui ce statut de la liberté comme condition de possibilité universelle est évidente, la liberté n'est pas réservée à l'homme. La liberté, pour Jonas, est « au cœur des choses », ou en tout cas à partir du stade de développement de l'être que constitue l'organicité. C'est à ce titre-là que la vie est un concept majeur de sa philosophie et que la philosophie de la nature s'associe chez lui à la métaphysique et à l'éthique. Mais je ne dirais pas pour autant qu'il faille parler ici d'un vitalisme. La vie est privilégiée dans la mesure même où elle est le siège de la première figuration de la liberté et qu'à ce titre elle est porteuse de valeur. Pour répondre clairement à votre question, je dirais donc que Jonas est un philosophe de la liberté qui situe les racines de celle-ci dans le phénomène de la vie. Et pourquoi la vie? Parce que, phénoménologiquement, la vie se caractérise par le combat qu'elle mène au nom d'elle-même (*um seiner willen*, aurait dit Heidegger) contre le non-être, à savoir la mort. Et dans ce combat, elle s'emploie, non pas à rester elle-même ou à se crispier sur sa substantialité, mais à se nier elle-même, selon un schéma dialectique qui n'est pas sans rappeler Hegel : la vie ne vit que moyennant la mort, ce qu'exprime le concept de « métabolisme », tellement plus parlant en allemand : *Stoffwechsel*, c'est-à-dire échange permanent de matière.

D.B.: -« Nous connaissons essentiellement Jonas au travers de son *Principe Responsabilité*. Au delà de son travail sur les questions touchant à la nature, il a également orienté ses travaux sur l'éthique et la métaphysique. Selon vous, ces 3 domaines peuvent-ils se comprendre séparément, y a-t-il une hiérarchisation entre ces domaines? »

O.D.: -« J'ai évoqué plus haut cette relation intrinsèque des trois matières philosophiques traditionnelles que vous évoquez. Si l'on se réfère à l'héritage philosophique transmis par Kant, il y a deux ordres de réalité : celui de la nature et celui de la liberté. Dans l'ordre de la nature, souligne Kant, tout ce qui se passe se passe comme cela doit se passer; – deux nuages chargés d'électricité ne délibèrent pas pour savoir s'ils vont déclencher ou pas un orage : il n'y a aucune liberté en eux. Dans l'ordre de la liberté en revanche, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être raisonnable, de l'homme, les choses ne se passent pas nécessairement comme elles devraient se passer : un gouffre se creuse entre *être* et *devoir-être*. L'homme ne fait pas nécessairement ce qu'il devrait faire parce qu'il est soumis à ses inclinations et que sa raison ne détermine pas infailliblement sa volonté : raison pour laquelle la morale kantienne est une morale du devoir et de l'impératif. Le rôle de celui-ci, de ce que Kant appelle une « contrainte », c'est précisément de combler ce gouffre pour amener la volonté à épouser la raison.

Dès lors que Jonas introduit de la liberté dans la nature, comment ne pas voir que ce schéma éclate – même si par ailleurs l'éthique jonassienne se réclame de Kant en ce qu'elle est un morale impérative. A l'origine du travail philosophique de Jonas, il y a un souci clairement affiché : celui de surmonter les dualismes de la tradition (platonicien, cartésien...). S'agissant de Kant, il surmonte le dualisme de l'être et du devoir-être. Or pour articuler cette médiation, il fallait que Jonas recourût à la métaphysique : en ce sens-là, elle assure la médiation entre philosophie de la nature et éthique. Le cœur de la métaphysique jonassienne est en effet le suivant. A la question traditionnelle de Leibniz « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », il répond en effet ceci : si vous dites que c'est parce que Dieu (le nom traditionnellement donné au principe métaphysique suprême) a voulu que cela fût, vous ne répondez pas à la question. Car on peut encore demander alors : pourquoi Dieu a-t-il voulu ce qu'il a voulu? Aussi faut-il passer de la métaphysique à l'éthique : il faut demander non pas « pourquoi cela est-il? », mais « pourquoi cela doit-il être? », autrement dit « pourquoi Dieu a-t-il voulu que cela fût? ». Poser cette question, c'est poser, au-delà de la catégorie de l'être, la catégorie du devoir-être, c'est faire de la valeur un concept antérieur à celui de l'être.

Voilà en quel sens on peut répondre à votre question de la « hiérarchie » des trois disciplines philosophiques traditionnelles que sont la métaphysique, la philosophie de la nature et l'éthique. La nature et l'éthique n'étant plus deux domaines hétérogènes, la métaphysique est requise pour assurer leur médiation, et celle-ci trouve ultimement son fondement dans l'éthique. Chez Jonas, il y a une double fondation de l'éthique dans la métaphysique et de la métaphysique dans l'éthique.

D.B.: -« Bien que Jonas ait eu plusieurs maîtres (Husserl, Heidegger, Bultmann et Hartmann), il semble que le *Principe Responsabilité* soit fondamentalement ancré dans une dimension husserlienne. Peut-on dire pour autant que le *Principe Responsabilité* soit inscrit dans une lecture purement phénoménologique? En quoi la phénoménologie de Jonas est-elle différente de celle de Husserl? »

O.D.: -« Y a-t-il d'autre phénoménologie que celle de Husserl? Il est coutumier, aujourd'hui, de parler de phénoménologies au pluriel plutôt que de phénoménologie au singulier. Tant il est vrai que toute l'histoire de la phénoménologie n'est qu'une longue succession de variations, de critiques et de retournements. Les premiers disciples de Husserl ont innové par rapport à sa « doctrine ». Et ce d'autant plus qu'il est à vrai dire difficile de parler de doctrine à propos de la phénoménologie, qui est davantage une affaire de méthode, pour le dire d'un mot, une façon de « voir » la chose même. S'agissant de Jonas en tout cas, il est clair que s'il se dit très redevable de la méthode phénoménologique, il n'en reste pas moins qu'il s'en écarte dans la mesure où il considère que la phénoménologie husserlienne en reste à ce « préjugé » caractéristique de toute la tradition philosophique : le primat de la conscience. Sans doute n'est-il pas innocent qu'il en ait pris conscience sur les champs de bataille, c'est-à-dire là où le souci de la survie prime sur tout le reste... »

D.B.: -« Jonas n'admet pas la différenciation ontologique entre l'existence humaine et organique. Il ajoute que la liberté apparaît, dès les premiers pas du métabolisme, en tant que spécificité du vivant. Jonas attribue donc une liberté aux étants organiques en termes d'individuation du vivant en tant que réalisation de soi. Que pensez-vous des critiques qui ont été portées par les humanistes définissant Jonas comme un « néo-aristotélisme réactionnaire »? Ces critiques sont-elles justifiées?

Pensez-vous qu'il existe une filiation entre la philosophie de Jonas et l'écologie doctrinale en particulier en ce qui concerne la nature comme sujet de droit? »

O.D.: -« Je vais d'abord répondre à votre dernière question, car il est temps de couper définitivement les ailes à cette lecture superficielle de Jonas qui en fait un anti-humaniste : lorsqu'on demandait à Jonas s'il partageait les idées du *Contrat naturel* de Michel Serres, il répondait très clairement que l'idée selon laquelle la nature pourrait être un sujet de droit lui semblait être une idée totalement incongrue : « la nature n'est pas un sujet de droit », affirmait-il. Cela doit suffire à dire que Jonas n'est pas un thuriféraire de la *deep ecology*. Pourquoi ? Parce que déceler la naissance de liberté dans la nature organique ne signifie pas qu'il n'y ait pas des degrés de liberté : l'homme est plus libre qu'une amibe, qu'une fourmi ou qu'un grand singe. Plus précisément, et j'en viens par là à votre première question, il y a un saut qualitatif entre la liberté naturelle et la liberté humaine. En effet, ce n'est qu'en l'homme que la liberté accède à un degré de responsabilité. L'homme est responsable parce qu'il est libre et en plus investi d'un pouvoir (le concept de *Macht* est à mes yeux fondamental chez Jonas : on ne peut rien comprendre si on le néglige). Si l'homme est responsable, c'est parce qu'il dispose d'une puissance telle qu'il peut se retourner contre sa propre liberté – et finalement courir à sa ruine. Enfin, j'ajouterai qu'il ne suffit pas de redécouvrir la finalité naturelle pour être qualifié de « néo-aristotélicien »; pourquoi pas « néo-leibnizien » ou « néo-bergsonien »? Des formules de ce genre s'apparentent plus à des anathèmes qu'au souci de comprendre et il faut se demander quels sont les

motifs qui se cachent là-derrrière. Comme je l'ai suggéré plus haut, il suffit, pour réfuter l'idée d'un « néo-aristotélisme » jonassien, de souligner que la fin n'est pas chez lui de l'ordre de la nécessité naturelle et qu'il n'y a pas place dans cette philosophie pour un Premier Moteur pensé comme fin universelle. Je sais qu'on pourrait opposer à cela tels et tels passages de *Matière, esprit et création*, une œuvre tardive, mais je soutiens que ce texte ne peut se comprendre abstraction faite des œuvres de maturité comme *Le principe responsabilité* ou *Le phénomène de la vie*, dont il ne peut en aucun cas être lu comme une réfutation. »

D.B.: -« Quel est vraiment l'objectif de l'impératif jonassien : l'existence d'hommes en tant que tel ou plutôt l'idée d'humanité? »

O.D. : -« Vous posez là une question tout à fait fondamentale. Le succès du *Principe responsabilité* est largement dû à la réception dont il a fait l'objet dans des cercles écologistes : voilà donc la démonstration philosophique de la nécessité qu'il y a à se soucier des générations futures. Il est indiscutable qu'il y a de cela. Mais toute la philosophie de Jonas ne s'y résume pas. Quand il s'interroge en effet sur les raisons pour lesquelles l'humanité n'a pas droit au suicide et qu'elle a donc des devoirs à l'égard de sa propre survie, il répond en recourant à un impératif catégorique : « qu'une humanité soit ! ». Comme vous savez, l'impératif catégorique est un impératif inconditionnel, qui contient à même lui-même son auto-justification : l'homme doit être parce qu'il doit être. Une façon d'expliquer cela, c'est de dire que l'homme est la condition de possibilité du sens. Si l'homme disparaît de la planète, il restera bien quelque chose derrière lui, mais que sera ce « quelque chose » dès lors qu'il n'y aura personne pour le dire ? Que serait un monde sans homme ? Rien. Un monde sans homme est impossible – ce qui suffit, eu égard à votre question précédente, à dire que Jonas est évidemment un humaniste. L'impératif hypothétique, quant à lui, est convoqué par Jonas dans les conditions suivantes : *s'il y a des hommes dans l'avenir, alors nous avons aujourd'hui des devoirs à leur égard*. Mais il est évident que cet impératif est second par rapport au premier, qui est motivé par ce que Jonas appelle « l'idée ontologique d'humanité » : tel que je pense l'homme, je pense qu'il doit être. Au fond, c'est une transposition anthropologique de l'argument ontologique de Saint Anselme. Celui-ci disait, au XI<sup>ème</sup> siècle : « si je pense Dieu (« ce dont je ne peux rien concevoir de plus grand »), alors Dieu existe – sans quoi je pourrais concevoir le même Dieu qui, en plus, aurait l'existence, et serait donc « plus grand ». Chez Jonas, on a affaire à ce que j'appelle un « argument éthique » : si je pense l'homme (« cet étant qui doit être »), alors il doit être. L'argument éthique se substitue à l'argument ontologique de la tradition métaphysique dans la mesure même où le devoir-être se substitue à l'être. »

D.B.: -« Au final, quelle sorte d'éthique Jonas défend-il : appliquée ou métaphysique? »

O.D. : -« Je ne vois guère la possibilité de dériver une éthique appliquée de la philosophie de Jonas : regardez *Technik, Medizin und Ethik* : il dit non à tout, du clonage à l'euthanasie en passant par l'eugénisme au nom de sa conception de l'homme et de la liberté intrinsèque de celui-ci. Son éthique est une éthique fondamentale, qui renoue avec la phénoménologie des valeurs de ses maîtres, mais que l'on a lue par le petit bout de la lorgnette, au nom du souci actuel de « faire usage » de la philosophie dans nos sociétés bousculées. La question reste en définitive : pourquoi veut-on faire quelque chose de la philosophie ?... Cela étant, on ne peut pas dire non plus que son éthique soit une éthique métaphysique parce que Jonas ne fait pas retour en arrière : il ne s'agit pas d'une éthique dérivée d'une pensée de l'être subsistant ! Son éthique est post-métaphysique et je la qualifierais d'éthique phénoménologique. »

D.B.:- « Jonas est-il un philosophe humaniste, organiciste ou « naturaliste » ?

O.D.:- « Je répète que Jonas est un humaniste au sens où selon lui l'homme est le siège de la liberté la plus achevée et de la responsabilité la plus radicale : une responsabilité à l'égard de l'être. On peut même dire que la responsabilité est le propre de l'homme, car si d'autres êtres vivants sont doués d'une ébauche de liberté, lui seul est responsable en tant qu'il est doué de puissance à l'égard de la fragilité. Jonas est évidemment un philosophe de l'organicité au sens que j'ai expliqué plus haut, à savoir que celle-ci est le berceau de la liberté. Et ce n'est pas un philosophe naturaliste, si vous entendez ce terme au sens courant du terme, à savoir en un sens réducteur : l'homme ne se réduit pas à la nature puisque sa responsabilité signe le saut qualitatif qui le distingue de celle-ci. »

D.B.:- « Pensez-vous que la science économique puisse tirer profit de la philosophie de Jonas et comment ? »

O.D.:- « Je voudrais vous répondre par ce que j'appellerais volontiers l'apologue de Robinson Crusoë. Je songe en fait à un article que Jonas a publié dans ses *Philosophical Essays*. C'est le texte d'une intervention qu'il fit dans les années soixante en hommage à son ami l'économiste Adolf Lowe. Ce texte met en évidence la difficulté qu'il y a à agir en ignorant les buts de notre action. Jonas fait remarquer que les sciences de la nature telles qu'elles se sont constituées à l'époque moderne ont laissé tomber la finalité, qui jouait jusqu'alors un rôle majeur dans la physique aristotélicienne : les causes finales sont des « vierges stériles », disait avec mépris Francis Bacon. Cette exclusion de la finalité du champ de la nature avait pour corollaire une métaphysique affirmant la neutralité axiologique de l'être : si la nature ne poursuit pas des fins, on peut dire que l'être est « dénué de valeur » – une expression qui revient très souvent chez notre philosophe. Dire ça, c'est dire que l'être des choses n'est pas bon ou mauvais, qu'il est simplement ce qu'il est et que le savant doit le soumettre à son analyse sans préjugés, en le réduisant à sa pure matérialité. Parallèlement, toujours selon cette métaphysique mécaniste, il n'est pas légitime de

déduire de l'être un quelconque devoir-être, ou si l'on veut, de déduire des normes de la nature – « la nature fait comme ceci, donc l'homme doit s'y conformer... », ou « la nature n'accepte pas cela, donc... » : une telle déduction est ce qu'on appelle depuis Hume le paralogisme naturaliste.

Cela étant, Jonas fait remarquer que par rapport à cet idéal des sciences modernes, les institutions humaines ont indiscutablement la caractéristique d'avoir été établies *en vue* d'une fin, ce qui signifie que leur raison d'être est à trouver dans la fin qu'elles poursuivent et qu'elles peuvent faire l'objet d'un jugement de valeur eu égard à la réalisation ou non de cette fin : la cour de justice est instaurée *pour* rendre la justice, et si la justice n'est pas rendue, il y a matière à dénoncer un dysfonctionnement. Or l'économie fait indiscutablement partie de cette catégorie : en tant que système d'activités humaines, elle poursuit des objectifs qui lui sont propres, et on peut mesurer sa pertinence et sa compétence selon sa capacité à servir ces objectifs. Dans ces conditions, il n'est pas innocent, au regard de la science économique, que de nouveaux dangers se cachent désormais derrière la réalisation des objectifs que nous nous fixons et l'usage des moyens que nous nous donnons à une époque caractérisée par le déploiement sans précédent des ressources technologiques. Veiller à ce qu'une économie viable puisse subsister : voilà donc la nouvelle responsabilité des acteurs économiques. Voilà pourquoi Jonas se penche dans cet article sur le modèle de Robinson. Ce modèle est inapproprié pour comprendre la nature de l'économie dit-il, non pas que Robinson soit seul – ce qui signifie quand même l'absence de tout système d'échange –, mais parce qu'*il n'y a pas d'enfants, donc pas de générations, donc pas de providence* au sens d'une responsabilité à l'égard de l'avenir. Pour répondre formellement à votre question, je dirais donc que Jonas nous aide en économie exactement comme il nous a aidés en matière d'environnement : se donner aujourd'hui les moyens de faire en sorte qu'un demain soit possible pour une authentique humanité. »

Olivier Depré, professeur à l'Université Catholique de Louvain, a publié, outre une *Philosophie morale* (Bruxelles, Academia-Bruylandt, 1999) et Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)* (Paris, Vrin, 1997), deux livres sur Jonas : *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas* (Paris, Vrin, 2003) et *Hans Jonas (1903-1993)* (Paris, Ellipses, 1993).