

## Article

---

« Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas »

Gilbert Hottois

*Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 1, 1994, p. 95-110.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400819ar>

DOI: 10.7202/400819ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

# UNE ANALYSE CRITIQUE DU NÉO-FINALISME DANS LA PHILOSOPHIE DE H. JONAS

Gilbert HOTTOIS

**RÉSUMÉ :** *Le néo-finalisme joue un rôle clef dans l'entreprise de fondation de l'éthique opérée par Jonas selon une perspective ultimement politique justifiée par l'urgence. Celle-ci serait l'effet de la puissance technologique exercée dans un esprit nihiliste, c'est-à-dire a-fundamentaliste, qui menacerait l'existence et l'essence de l'humanité. L'impératif jonassien de la préservation de celle-ci s'appuie, en dernière instance, sur une lecture finaliste de l'Évolution — de l'être en devenir — dont le but serait l'homme. Dès The Phenomenon of Life sont formulés dans ce sens plusieurs arguments de nature ontologique, épistémologique et phénoménologique. Ils sont repris et développés dans Das Prinzip Verantwortung. Ils appellent plusieurs remarques critiques concernant la conception jonassienne de la science, de la solidarité entre l'être humain et la nature, et de l'ambivalence humaine.*

---

## I. LOCALISATION ET RÔLE DU FINALISME CHEZ JONAS

Telle qu'elle intervient dans l'ouvrage le plus connu de H. Jonas — *Le Principe Responsabilité (PR)*<sup>1</sup> — la conception finaliste de la nature (en particulier de l'évolution) assume une fonction très précise : contribuer à la fondation (théorique, spéculative) d'une éthique qui doit garantir une politique bonne et efficace. Le *PR* est l'exemple parfait d'un discours très spéculatif au dessein très pratique. Voici les grandes étapes de cette articulation pragmatique du spéculatif.

1. Dans le *PR*, H. Jonas part du constat de la *vulnérabilité advenue de la nature* à cause du développement de la technique dans un esprit subjectiviste culminant dans l'autonomisation absolue de la volonté. Celle-ci se caractérise par le fait qu'elle ne reconnaît plus que des finalités-intentions-valeurs-buts qu'elle pose elle-même (en tant

---

1. Nous nous référerons à la version anglaise intitulée *The Imperative of Responsibility*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1984. Une traduction française a paru aux Éd. du Cerf en 1990. L'édition originelle en allemand date de 1979 : *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

que sujet volant) sur fond de l'absence radicale de finalités qui seraient données *a priori* dans la nature. C'est-à-dire que la « volonté technologique » pose des fins-valeurs et fabrique des significations sur fond d'un monde donné (la nature et son évolution) qui serait un rien pour ce qui est du sens et de la valeur. Cette situation est décrite comme *nihiliste* et procède du dualisme qui, en opposant absolument l'homme et la nature, l'esprit et la matière (etc.), a vidé le second terme de tout sens, de toute finalité et de toute valeur.

2. La vulnérabilité de la nature (et de l'humanité en tant que produit et partie de celle-ci) et le développement de la puissance technicienne, cause de cette vulnérabilité, apparaissent donc dans un contexte nihiliste, c'est-à-dire dépourvu de limites et de freins ontologiques (au sens où la « mentalité » onto-théologique a été largement balayée par la « mentalité » techniciste-nihiliste). Ce contexte, où l'homme technicien tend à se représenter lui-même comme ne se tenant que de lui-même et pouvant faire de lui-même tout ce qu'il veut (sans prendre garde notamment à sa dépendance par rapport à la nature) est particulièrement dangereux pour la préservation de l'humanité elle-même. La prise de conscience de ce danger apocalyptique suscite un sursaut éthique qui doit innover notre sens de la responsabilité à l'égard de la sauvegarde de l'existence et de l'essence de l'humanité dévoyée dans le nihilisme, et de ce que cette sauvegarde présuppose : la préservation de la nature où l'humanité s'enracine.

3. Toutefois, à l'égard de ce sursaut éthique de la responsabilité, deux questions se posent : la première est spéculative : l'humanité en vaut-elle vraiment la peine et n'est-elle pas libre de s'anéantir ou de se transformer radicalement si elle le veut ? Tel est le doute nihiliste qui réinsiste. La seconde est pragmatique : comment rendre ce sursaut éthique efficace, comme il doit l'être si ce qu'il s'agit de sauver présente une valeur absolue ? Mais la seconde question renvoie à la première qui est la *question du fondement* : ce n'est que si l'éthique de la responsabilité est bien fondée, qu'elle aura assez de force pour emporter la conviction efficace des êtres humains et les conduire à décider et à agir dans le bon sens. La fondation a donc, chez H. Jonas, une portée pragmatique. Dans la mesure où les actions technoscientifiques périlleuses à bannir ou à contrôler sont collectives et, en définitive, *politiquement* décidées ou du moins tolérées, ce sont les décideurs politiques qu'il s'agit d'abord de convaincre du bien fondé de l'éthique de la responsabilité. Une telle fondation devrait avoir un double effet : *de persuasion* : si l'on apporte en faveur des principes à suivre des raisons incontestables jusqu'au point où le doute ne peut plus surgir, les décideurs, qui auront compris ces raisons, seront absolument motivés à appliquer une politique conforme à leur responsabilité ontologiquement fondée ; *de légitimation* : les décisions politiques directement inspirées par une telle éthique absolument bien fondée n'auront plus à s'inquiéter davantage ou autrement de justifications. Ainsi, la fondation tend à rendre possible et acceptable une politique qui sera et apparaîtra à la masse des citoyens comme totalitaire, dogmatique ou, en tout cas, paternaliste, sous prétexte qu'elle sera absolument éclairée et clairvoyante quant au bien absolument fondé et à préserver de l'humanité. Il apparaît clairement dans le *PR* que la prise de conscience éthique que veut fonder le discours philosophique de Jonas et les décisions pratiques qu'elle doit inspirer concerne non le peuple, mais une élite, seule apte à comprendre les périls, et à concevoir les choix qui s'imposent.

Tout ceci met clairement en évidence la portée pragmatique (il s'agit des effets, de l'influence qu'un discours théorique a sur l'action collective et individuelle des hommes) de la *theoria* philosophique et manifeste la ruse, peut-être constitutive, de la raison théorique qui consiste à se présenter comme « objective, neutre, pure, universelle, vraie... », c'est-à-dire apparemment non engagée d'un point de vue pratique, afin de rendre « indiscutable, incontestable, intangible... » le message qu'elle délivre et qui peut, ainsi, orienter l'action de ceux qui l'écoutent, d'une manière inflexible, dogmatique.

4. Fonder l'éthique de la responsabilité exige, si l'on perçoit toute l'ampleur de la tâche, que l'on arrive à *démontrer la fausseté et la non-valeur du nihilisme*. Au programme de cette démonstration, un chapitre capital concerne la *réanimation ontologique ou métaphysique du finalisme*, c'est-à-dire l'établissement qu'il y a dans la nature et son évolution des finalités actives et *a priori* données (c'est-à-dire des finalités qui ne sont pas des effets de la volonté humaine qui serait, elle-même, bien plutôt un effet de l'évolution finalisée), finalités à respecter comme telles parce qu'elles sont aussi des valeurs et même des biens qui interpellent l'humanité et s'imposent à elle comme étant à préserver ou à promouvoir. Le néo-finalisme de Jonas constitue la pièce maîtresse de sa réanimation de l'éthique.

5. La fonction de ce néo-finalisme est, en dernière analyse, d'interdire que l'homme « touche » à l'homme. Or, du point de vue de l'homme seulement — c'est-à-dire de l'homme coupé de la nature, ayant rompu avec la mentalité ontologique, et s'auto-posant comme source de toutes valeurs et fins — cet interdit n'a rien de nécessaire ni d'obligatoire. Il faut donc montrer que l'humanité a de la valeur en soi, « objectivement », c'est-à-dire indépendamment de son auto-valorisation éventuelle et toujours relative, qu'elle a été « voulue » par la nature en évolution, depuis l'origine, et qu'elle occupe le sommet de cette évolution, ainsi finalisée en l'humanité comme en son but-valeur suprême. Il faut donc montrer que l'humanité a une valeur supérieure à tout ce qui existe par ailleurs du fait de la nature, et aussi à tout ce qui pourrait exister du fait de l'inventivité propre à l'humanité. Pour Jonas, l'« homme authentique, accompli » existe — ou est individuellement réalisable — depuis que l'humanité existe ; il n'est pas en attente d'une production ou d'un avènement utopique qui le parachèverait. L'humanité n'a donc plus, essentiellement, à évoluer. Seuls, les individus doivent évoluer au cours de leur existence afin de réaliser l'essence de l'humanité qui existe depuis toujours et qui, elle, n'est pas évolutive.

L'éthique de la responsabilité est une éthique de la conservation de l'humanité « naturelle-culturelle », portée par une conception de la nature comme ayant achevé son évolution finalisée dans l'humanité.

6. Telles sont, à grands traits, la localisation et la fonction du néofinalisme de H. Jonas selon le *PR*. Dans ce livre, le finalisme, qui est une position spéculative, apparaît comme particulièrement pragmatique, voire rhétorique, puisqu'il est un *argument* (central) au service d'un discours éthique qui vise très concrètement l'action, via la politique. Semblable repérage du finalisme le rend évidemment suspect en tant que conception théorique devant servir à étayer des (discours) pratiques dont le caractère idéologique ne manquera pas d'être dénoncé. Dans d'autres écrits de H. Jonas, tel

*The Phenomenon of Life (PL)*<sup>2</sup>, l'introduction du finalisme est différente, c'est-à-dire beaucoup plus simplement théorique ou spéculative, sans que les relais soient articulés, qui permettent de passer de la *theoria* à la *praxis*. L'intérêt du *PR* est précisément de manifester les implications et les conséquences pratiques — éthico-politiques — d'une position spéculative telle que le finalisme, en dissonance avec les conceptions dominantes de la technoscience contemporaine (physique, biologie...) qui ne sont évidemment pas, elles-mêmes, dépourvues de portée pragmatique.

## II. L'ARGUMENTATION EN FAVEUR DU FINALISME

Le *PR*, qui restera au centre de notre attention en raison de son importance philosophique, prend en réalité appui sur la philosophie de la biologie que Jonas a développée dans *PL*, où l'on peut lire, sous une forme parfois plus explicite, les principaux thèmes et arguments repris dans *PR*. Voici donc, en introduction, l'indication de quelques lieux essentiels où, dans *PL*, Jonas critique la conception darwinienne matérialiste de l'évolution naturelle au profit de la reconnaissance du finalisme.

### 1. « *The Phenomenon of Life* »

Dès l'*Introduction*, Jonas énonce un principe de continuité, qui doit permettre à la philosophie de la vie d'aller de l'organisme à l'esprit, et qui se complète par un principe d'éclairage rétrospectif invitant à comprendre le moins évolué (formes élémentaires de la vie) à la lumière du plus évolué (l'être humain) — par opposition à la démarche inverse, caractéristique du réductionnisme technoscientiste de l'humain au biophysique —, de telle sorte que le plus évolué se découvre aussi en préparation (puissance, anticipation, ébauche...) dans le moins évolué : « l'organique même en ses formes les plus inférieures préfigure l'esprit, et l'esprit même en ses conquêtes les plus élevées continue de participer de l'organique » (*PL*, p. 1). Ces principes courent à travers tout le livre et guident la philosophie de la biologie de H. Jonas : « C'est la tâche d'une biologie philosophique de suivre le déploiement de cette liberté germinale au fil des niveaux ascendants de l'évolution organique » (*PL*, p. 83). Dès les formes les plus élémentaires de la vie, et comme un caractère essentiel du métabolisme, Jonas croit pouvoir repérer des préfigurations de l'ipséité (chaque vivant perçoit la différence entre soi et non-soi), donc d'une certaine intériorité ou subjectivité, voire de la conscience (même à un degré infinitésimal), comme souci de l'organisme par rapport à son propre être, toujours menacé, parce que distinct (et donc relativement indépendant, libre, autonome) du milieu dont, en même temps, il continue de dépendre.

Dans la « Note sur l'anthropomorphisme » (*PL*, p. 33 et suiv.), Jonas observe que c'est suite à la critique légitime des explications anthropomorphiques de la nature que la science a voulu bannir de son approche les causes finales et toute téléologie, du moins en tant qu'*immanentes* à la nature (la science moderne s'accommode parfaitement du dualisme qui confine intentionnalité, finalité, volition... dans la transcendance de

---

2. The Univ. of Chicago Press, 1966.

dieu et de l'homme, et qui abandonne la nature — éventuellement « créée », c'est-à-dire produit d'une volonté intentionnelle — au seul déterminisme des causes mécaniques). « Le vrai problème concernait les causes finales en tant que *modi operandi* de et dans la nature elle-même » (p. 34). Jonas souligne que ce problème est tranché par l'approche scientifique d'un point de vue méthodologique : la science s'interdit d'expliquer les phénomènes naturels en faisant appel à des causes finales. Cette règle n'est pas le résultat d'une induction (expérience, expérimentation), elle est *a priori* ; elle n'a pas de portée ontologique, c'est-à-dire qu'elle n'énonce pas qu'il n'existe pas de causes finales dans la nature, mais bien qu'une explication en termes de causes finales ne serait pas scientifique (c'est-à-dire, au fond, opératoire, présentant et livrant les phénomènes naturels objectivés à la libre manipulation de l'homme). On pourrait dire que l'exclusion de la finalité définit moins la nature que la scientificité elle-même en tant que technicité ou opérativité, et le savoir en tant que pouvoir-faire.

Mais le texte le plus significatif de *PL* est le deuxième essai repris dans le livre et intitulé « Philosophical Aspects of Darwinism ». Jonas y dénonce le sens moderne donné à « évolution », loin de sa signification originelle authentique qui se référait au « procès de croissance des organismes individuels : l'idée de préformation et de développement fut abandonnée et remplacée par l'image quasi-mécanique d'une séquence non planifiée, non dirigée, bien que progressive, dont les commencements, à la différence du germe, n'esquissent en rien ce qui successivement sortira d'eux » (*PL*, p. 43). C'est l'évolutionnisme darwinien qui achève l'expulsion de la finalité hors de la nature et le triomphe du nominalisme sur le réalisme par le rejet de l'idée d'espèces naturelles conçues comme des essences immuables et seulement toujours à actualiser individuellement. Aussi l'évolutionnisme conduit-il directement au nihilisme (nietzschéen) qui ne reconnaît plus que la volonté de puissance et le devenir (primat radical de l'action et du temps sur le verbe et l'être, sur la synthèse — onto-logique — du verbe et de l'être qui accorde sens et valeur) et abandonne l'être humain — le sujet — à l'illusion de l'insularité radicale de sa liberté absolue et toute puissante. Mais, en même temps, l'évolutionnisme matérialiste dévalorise l'homme : à la différence du dualisme (issu de Descartes) qui a préparé la place (en livrant la substance corporelle au seul déterminisme des causes mécaniques) mais qui protégeait aussi la transcendance éminente de l'être humain (substance pensante spirituelle), l'évolutionnisme se présente comme radicalement moniste et matérialiste : il réduit l'humanité à une structure biophysique particulière, produite par les lois de la nature et les hasards, comme n'importe quelle autre forme de vie. Selon Jonas, ce rapprochement entre l'humain et la nature est pensé par l'évolutionnisme d'une façon réductrice et unilatérale : la perte d'éminence de l'homme due à la reconnaissance de son immanence au procès évolutif devrait être compensée par un gain de dignité de la nature en évolution. Si l'homme est bien *de* la nature, alors celle-ci est aussi *de* l'homme, puisqu'elle l'a produit, c'est-à-dire qu'elle ne peut être entièrement étrangère à ce qui caractérise l'humain : la subjectivité, la valeur, la finalité, la conscience de soi, l'intériorité... C'est pourquoi l'évolutionnisme bien compris comporte la reconnaissance non unilatérale de la parenté humain-nature ainsi que celle d'un principe de continuité. Cet évolutionnisme conduit à la mise en question du matérialisme classique (déterministe), qui avait préparé son avènement, parce qu'il le pousse jusqu'à la conception extrême d'un monisme maté-

rialiste qui se révèle problématique. La question du monisme matérialiste rebondit dans un petit texte intitulé : « Materialism, Determinism and the Mind » (*PL*, p. 127 et suiv.), où ce monisme est critiqué du point de vue de sa capacité de rendre encore justice à l'esprit et à ses propriétés. L'épiphénoménalisme (et aussi l'émergentisme) serait l'expression de cet embarras : tout en niant l'existence d'une substance spirituelle et en ne reconnaissant que la matière, l'épiphénoménalisme dote celle-ci de propriétés occultes qui expliqueraient les phénomènes mentaux (telle l'intentionnalité, la représentation...) sans leur accorder toutefois la moindre efficacité causale dans la séquence réelle des événements : les épiphénomènes psychiques ne seraient que des accompagnants inopérants et, somme toute, irréels, engendrés par des séquences physiques réelles sur lesquelles ces épiphénomènes ne pourraient rétroagir efficacement.

## 2. « *Le Principe Responsabilité* »

Au foyer de l'attitude qui a chassé fins et valeurs de la nature se trouvent la science moderne et ses principes d'objectivité (pas de sujet), de neutralité axiologique (pas de valeurs) et de recherche exclusive des causes efficientes, qui permettent d'agir et de produire autant que de prédire et d'expliquer (pas de causes finales). Cette attitude tend à opposer absolument le champ de l'être (des faits, des phénomènes...) à celui du devoir-être (des finalités, des valeurs). Voici les grandes articulations de l'argumentation dirigée par le *PR* contre la prééminence accordée à cette attitude.

### a) *Le refus axiologique et téléologique est méthodologique*

Les principes qui guident la recherche scientifique et sa représentation du monde sont méthodologiques : ils permettent de *faire* un certain nombre de choses ; ils ne permettent pas de *parler de la nature des choses*. Celui qui n'opère pas cette distinction commet une erreur ou un abus sous la forme d'une hypostase ontologique ou métaphysique de la méthode. Semblable hypostase conduit à affirmer qu'il n'y a pas de finalité ni de valeur dans la nature. Or, une telle affirmation comporte en plus d'un glissement abusif de la méthodologie à l'ontologie, également une contradiction interne du fait qu'elle est une affirmation — une thèse — *métaphysique* venue de la science qui, par méthode et par principe, s'interdit précisément de telles énonciations. Il est donc légitime et salutaire de refuser ce totalitarisme scientifique qui est abusif, et d'approcher la nature aussi autrement (voir *PR*, « Two Dogmas : "There is no Metaphysical Truth" and "No Path leads from *Is* to *Ought*" », p. 44 et suiv.).

### b) *Argument en faveur d'une liaison métaphysique entre être, valeur, finalité et bien*

Cet argument n'est pas sans résonance leibnizienne, puisqu'il répond en quelque sorte à la question « Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », en établissant la supériorité de l'être sur le non-être. La valeur supérieure de l'être sur le non-être tient au fait que l'évaluation même — la distinction entre valeur et non-valeur ou moindre valeur — postule l'être. Seul l'être peut devenir le sujet de prédicats axiologiques,

d'où sa supériorité sur le non-être. L'être est donc préférable au non-être et il est globalement du côté du bien, il est bien ou bon. C'est pourquoi il se caractérise essentiellement par une structure autoréférentielle de finalité et de volition : l'être support de toute valorisation, ayant comme tel une valeur supérieure, ne peut que — ou doit — se vouloir soi-même, trouver en soi sa fin et sa valeur, son bien, et par ce choix nécessaire (logiquement) et obligatoire (axiologiquement) de soi, toujours confirmer sa propre valeur en persévérant dans l'être. La portée de cet argument consiste à tenter de montrer qu'à l'opposé de l'antithèse de l'être et du devoir-être prônée par la méthode scientifique, il y a, originellement et essentiellement, une connivence au niveau le plus profond entre l'être et le devoir-être, puisque l'être est bien (mieux que le non-être) et qu'il en appelle à lui-même (à l'être) en faveur de l'être. Autrement dit, fondamentalement *l'être doit être* : une « déontologie » se révèle au cœur de l'ontologie. Plus simplement : l'existence est bonne et elle doit être sauvegardée par l'homme là où elle interpelle sa responsabilité ; puisque la réflexion ontologique établit la non-séparation de l'être et du devoir-être, il ne paraît pas déplacé de chercher aussi plus empiriquement ou du moins plus phénoménologiquement des fins et des valeurs, des biens même, dans la nature (voir *PR*, « Being and Ought-to-Be », p. 46 et suiv.).

c) *Argument phénoménologique en faveur de la reconnaissance de fins, valeurs et biens dans l'expérience naturelle*

Qu'il y ait des fins activement à l'œuvre dans le monde humain et naturel est, selon H. Jonas, une donnée immédiate de l'expérience humaine dès lors qu'on ne la scotomise pas. L'auteur décrit, à l'appui de cette affirmation, divers phénomènes de finalité perceptibles non seulement dans les artefacts, les institutions et les comportements humains de tous les jours, mais également dans les processus naturels du monde vivant. Il admet qu'il est possible de tenter de donner du monde humain et du monde naturel une description en termes de déterminisme et de causes physiques aveugles, c'est-à-dire non guidées ni influencées par des finalités et des intentions. Une telle analyse (à supposer qu'elle puisse effectivement être menée dans toute sa complexité et jusqu'au bout) rend, toutefois, les comportements humains inintelligibles ; elle est en quelque sorte anti-naturelle, car elle écarte, comme marginal, inopérant et insignifiant, tout (volitions, désirs, intentions, représentations...) ce qui, dans notre expérience constante de nous-mêmes et des autres, s'impose comme jouant un rôle déterminant effectif (c'est une représentation intentionnelle qui est la cause finale opérative de mon action) et source de sens (à partir de là mon action est compréhensible). H. Jonas reconnaît qu'à mesure que l'on régresse dans le monde vivant vers des organismes de plus en plus élémentaires, la description en termes physiques de causalité déterministe aveugle gagne en pertinence au détriment de la lecture finaliste. Mais il s'inscrit en faux contre le préjugé scientiste qui, sous prétexte que, par méthode, la science ne reconnaît pas de finalités, conclut que c'est à partir du plus élémentaire et en termes d'analyse réductrice au plus élémentaire, que se conquiert toute la juste compréhension et connaissance des êtres évolués, humains compris. Bien au contraire, H. Jonas considère que c'est à partir de la lumière produite au stade le plus évolué que l'on peut rétrospectivement comprendre et expliquer les formes élémentaires et



leur succession. Ce principe d'éclairage rétrospectif conduit Jonas à estimer qu'il est légitime et nécessaire d'interpréter la vie primitive en y cherchant des esquisses, anticipations obscures, de la subjectivité, de l'intériorité, de la volonté finalisatrice et intentionnelle, de la liberté (etc.) en progressif développement. Tendances finalisées et finalisantes vers toujours plus de capacité finalisatrice (de liberté et de conscience) qui se serait, en somme, spontanément servie des hasards (mutationnels) allant dans le « bon sens », grâce à un pouvoir de discrimination (sélective) complexe prenant de l'assurance au fil de l'évolution jusqu'à l'émergence de l'humanité qui se définit par la liberté, l'intentionnalité, la conscience. Quelque chose comme la finalité — et la finalisation vers le plus de valeur — aurait donc toujours déjà été effectivement à l'œuvre dans la nature ; l'expérience humaine de l'intention efficace ne serait donc ni une illusion ni une anomalie inexplicable : elle est dans le droit fil, de plus en plus visible, de l'évolution du vivant. Cette visibilité ou cette évidence phénoménologique peut cependant échapper au regard exclusivement analytique, anti-holiste, anti-téléologique et réducteur des scientifiques. Mais à l'inverse de celui-ci, nous devons nous laisser instruire au sujet de ce qui est inférieur par cela qui est le plus élevé et le plus riche. C'est ainsi que Jonas aboutit à des énoncés risqués concernant la reconnaissance, dans le vivant élémentaire, d'une « subjectivité sans sujet », ou même, en deçà, d'une « intériorité germinale appétitive » disséminée à travers des myriades de particules élémentaires. Ce vouloir de la nature n'exige pas la représentation préalable des buts poursuivis ; il « sent » les configurations causales propices à son développement, se saisissant des opportunités offertes.

La reconnaissance de finalités à l'œuvre dans le monde naturel implique la reconnaissance factuelle de valeurs associées à ces finalités : du fait même qu'elle est poursuivie, voulue, une fin se trouve valorisée, et les moyens qui rendent possible sa réalisation bénéficient, d'une manière subordonnée, de cette valorisation. Toutefois, le constat de l'existence de finalités-valeurs dans la nature en général ne contient en soi aucune obligation liante pour l'homme. Dans l'ensemble, il s'agit de fins-valeurs relatives à des organismes vivants, le plus souvent en compétition, où l'homme n'a guère de part et qui ne s'imposent pas à lui comme des buts-valeurs en soi, c'est-à-dire comme des biens à sauver ou à promouvoir comme tels et interpellant sa conscience morale, sa responsabilité. Intervenant dans le monde naturel, agissant, l'homme est obligé de choisir, c'est-à-dire, en somme, de faire le tri et d'introduire une hiérarchie parmi les fins-valeurs naturellement données, afin de reconnaître celles qui sont réellement bonnes et donc à préserver d'un point de vue éthique. Or, la phénoménologie du vivant et de son évolution rendrait manifeste que cela qui a le plus de valeur et qui doit être considéré à partir de la vie ou de la nature elle-même (c'est-à-dire ontologiquement), comme bien en soi ou finalité suprême, c'est le développement, l'intensification de la finalité, de la capacité librement et consciemment finalisatrice, qui est aussi, de la capacité du sens. La phénoménologie de la nature en évolution nous place en face de l'humanité comme devant la fin et la valeur supérieure de la nature, parce qu'en l'humanité s'épanouit et culmine cette volonté finalisatrice de sens et de valeur préfigurée, obscurément, dans le vivant élémentaire. C'est pourquoi l'humanité — en son existence et en son essence, et telle que l'évolution naturelle l'a produite — est l'objet, par excellence, de notre responsabilité ainsi ontologiquement

fondée. Dès lors, la valorisation de l'homme ne vient plus d'une libre — arbitraire — auto-valorisation (que l'homme même serait libre d'abandonner le cas échéant, c'est-à-dire s'il décidait, par exemple, de l'opportunité d'une auto-reconstruction utopique de soi) ; la valeur de l'homme, étant ontologiquement fondée, *oblige* l'homme à se respecter comme tel, c'est-à-dire tel que le procès ontologique de la nature en évolution l'a engendré. Ainsi, la reconnaissance phénoménologico-ontologique d'une téléologie de l'évolution de la nature finalisée en l'humanité a, enfin, raison du nihilisme (voir *PR*, principalement les chapitres 3 « Concerning Ends and their Status in Reality » et 4 « The Good, the "Ought", and Being : a Theory of "Responsibility" »).

### III. ANALYSE CRITIQUE DU FINALISME JONASSIEN

#### 1. *La dénonciation du finalisme scientiste*

La critique de l'hypostase sous forme d'ontologie de certains principes méthodologiques de la science moderne est légitime quoique fort peu originale. Elle est opérée par toute philosophie prétendant encore avoir son mot à dire au sujet de la réalité ou soucieuse de défendre la valeur d'autres approches du réel (l'art, par exemple). Toutefois, il ne nous semble pas que la question soit abordée dans toute sa profondeur. Ordinairement, la science moderne et surtout les technosciences contemporaines ainsi que les praticiens des technosciences ne commettent pas l'abus technoscientiste qui est typiquement philosophique. Opérer l'hypostase totalisante d'une théorie (hypothèse) ou d'une méthode scientifique pour en tirer une pseudo-métaphysique, c'est produire de la mauvaise philosophie, naïve et précipitée. Les scientifiques ne sont pas exempts de cette tentation, mais elle signe un abandon de la démarche technoscientifique qui, comme telle, ne sécrète pas d'ontologie ou de métaphysique ni n'en présuppose. La critique habituelle du scientisme et du technicisme dans laquelle l'argumentation de Jonas s'inscrit appartient à un débat intra-philosophique. Or la technoscience excède ce débat, lui est pour l'essentiel étranger. C'est la philosophie comme telle — l'être dans le monde et dans le temps philosophique — qu'elle conteste silencieusement, c'est-à-dire pratiquement, opératoirement et non verbalement. Sans doute est-ce aussi l'homme — pour une part considérable (la part essentielle diront le théologien ou le philosophe) — qu'elle conteste ainsi, et Jonas a-t-il raison (ontothéologiquement) de dénoncer cette contestation opératoire comme un danger apocalyptique. Mais cette conscience de la portée effective de ce qui se passe entre technoscience et philosophie (aussi théologie, religion), si elle est grande là où Jonas parle de la technique, est très insuffisante lorsqu'il prétend restaurer les droits et privilèges de la métaphysique en dénonçant simplement le scientisme de la (techno)science. La critique de Jonas n'est pas fautive, elle est simplement faible et s'alimente à une perception ici insuffisante de ce qu'est la science — la Recherche et le Développement technoscientifiques — aujourd'hui. La conséquence de ce malentendu est que les praticiens des technosciences ne peuvent ouïr les « raisons » de Jonas.

## 2. *La solidarité humanité-nature*

Il ne s'agit pas, ici, de la solidarité écologiste rappelant pragmatiquement (mais aussi à des degrés variables d'hypostase : idéologique, philosophique, religieuse) que l'être humain a besoin de la nature terrestre pour survivre, et cherchant à promouvoir une politique (et une éthique) compatible avec ce besoin. Certes, la prise de conscience écologiste semble avoir joué un grand rôle dans la conception du *PR* ; mais nous voulons évoquer, ici, la solidarité de fond. C'est celle de la non-transcendance et de la non-étrangeté de l'humanité par rapport au procès évolutif cosmique. L'homme n'est pas tombé du ciel : il est immanent à la terre. Jonas a raison de souligner que cette parenté — que les technosciences elles-mêmes appuient et approfondissent — ne peut avoir des effets univoques ou unilatéraux, et que, par conséquent, l'énigme de l'être humain (en tant qu'être de liberté, de sens, de question...) — antérieurement identifiée comme différence ontologique et éminence transcendante : l'esprit, par opposition à la matière — doit rejaillir sur la nature en évolution qui a produit une telle énigme. Jonas a raison de critiquer les réponses purement verbales (du genre de la « vertu dormitive de l'opium ») quelquefois proposées par les scientifiques en termes d'épiphénomènes ou d'émergence. Toutefois, comme nous essayerons de le montrer ci-dessous, son concept de la nature et de l'évolution ne paraît pas vraiment « à la hauteur » de la technoscience contemporaine ; les conclusions philosophiques qu'il pense pouvoir tirer de la solidarité humanité-nature en termes de préfiguration du plus évolué dans le moins évolué sont formulées d'une manière peu convaincante et les conséquences pratiques conduisant à une limitation éthico-politique dogmatique de la Recherche et du Développement technoscientifiques sont inacceptables.

## 3. *Une conception étroite de la nature et de l'évolution*

Les concepts de la nature et d'évolution avec lesquels travaille Jonas ne sont pas à la hauteur de la technoscience : ils se caractérisent par un confinement anthropocentrique surprenant dans la mesure où H. Jonas combat précisément les excès de l'anthropocentrisme. La nature pour Jonas est essentiellement la nature *terrestre* : c'est elle qui a engendré l'humanité qui en demeure — et en demeurera toujours semblait-il — dépendante en ce qui concerne à la fois sa survie et son identité essentielle. Ce sont les ressources de cette nature terrestre qui sont menacées par une croissance immodérée, car il s'agit d'une nature foncièrement limitée. Cette conception fonde tous les arguments, principes et consignes d'inspiration « écologiste » du *PR*. Or, du point de vue des technosciences, de la biochimie à la physique, la nature terrestre n'est qu'un infime aspect de la grande nature cosmique qui constitue le véritable espace infini d'expansion et de croissance de la dynamique technoscientifique de l'humanité. Cette nature-là apparaît comme illimitée et guère en danger de dérèglement technique du chef de l'humanité. Une telle vision exige évidemment une échelle temporelle à la mesure de la nature cosmique : une notion de l'évolution à portée cosmologique. H. Jonas n'est certes pas créationniste (bien qu'on puisse le soupçonner — ainsi que les théologiens et de très nombreux philosophes — de regretter de ne pas pouvoir l'être), mais son concept d'évolution demeure généralement léger. Il évite de souligner

l'enseignement de la paléontologie concernant le nombre immense d'espèces disparues, de mutations sans lendemain ; il évite d'articuler systématiquement l'évolution terrestre avec l'évolution cosmique en général, en son étendue spatiale et temporelle gigantesque, grosse éventuellement d'autres lignes évolutives locales dont nous ne savons rien, sans que notre ignorance nous permette de privilégier la Terre et son Humanité comme l'alpha et l'oméga de l'Évolution. H. Jonas évite surtout de considérer que l'évolution cosmique n'est pas achevée, que l'enseignement de la science nous apprend que la durée à venir de l'Univers se compte en milliards, dizaines, voire centaines de milliards d'années encore, c'est-à-dire qu'il lui reste au moins autant de temps qu'il a déjà duré « pour » produire l'homme, sa prétendue finalité ultime. Ce qui fait problème pour l'argumentation finaliste de Jonas, c'est que la Fin des Temps n'est pas pour bientôt et qu'il reste à l'homme — au cosmos — des milliards d'années d'évolution, de liberté, d'aventure... Le Principe anthropique de H. Jonas qui finalise en l'homme toute l'évolution ne sait que faire de cet abîme temporel ouvert devant lui et au cours duquel la tâche essentielle de l'humanité devrait être de se préserver sans s'altérer. Jonas et son Principe anthropique sont en manque d'apocalypse prochaine. C'est de celle-ci que Jonas pense pouvoir lire la menace inespérée dans les débordements de l'Occident technicien. Mais il sait bien qu'il ne s'agit pas là de l'Apocalypse et que s'il y a des risques et donc des responsabilités, les uns et les autres n'ont pas la dimension onto-théologique qu'il aimerait pouvoir leur accorder.

Dans un univers que la cosmologie nous calcule comme devant encore durer des milliards d'années, tout finalisme anthropocentré apparaît comme dérisoire, absurde. Sauf à considérer qu'*anthropos* lui-même est liberté, ouverture, indéfinition, question... Or c'est cette ombre d'inessence de l'humanité que Jonas veut conjurer par le finalisme qui décrète que, depuis son apparition, l'humanité est pleine et par-faite en son essence et son image. L'homme n'est pas utopique, c'est-à-dire *d'ailleurs*, d'un autre lieu et d'un autre temps à venir.

H. Jonas articule humanité et évolution d'une manière profondément ambiguë et philosophiquement insatisfaisante. En effet, d'une part il fait de l'homme un produit immanent de et à l'évolution, le produit le plus achevé, valorisé comme tel par le processus final qui l'a engendré. Mais en même temps, il absolutise cette valeur, la rend transcendante, c'est-à-dire l'arrache au processus évolutionnaire auquel l'humanité ne pourrait pas prendre part, alors même qu'elle commence à s'en donner les moyens. Le décompte de cette opération contradictoire laisse une puissance infinie interdite d'usage : toute cette durée cosmique à venir ouverte à la liberté humaine qui ne peut s'en saisir.

Au total, la philosophie de la nature de Jonas ne paraît pouvoir se rapprocher de celle d'Aristote que parce qu'en effet, malgré certaines apparences de modernité (ouverture à l'évolutionnisme) sa représentation de la *physis* n'est pas très éloignée de celle du philosophe grec. C'est rhétoriquement que Jonas s'ouvre à la notion d'évolution, pour en tirer argument dans un sens que la considération du cosmos en évolution proposée par les technosciences n'admet pas.

#### 4. *Le statut contradictoire de l'humanité*

L'éminente valeur de l'humanité engendrée par le procès, finalisé en elle, de l'évolution tient au fait que l'être humain est le vivant finalisateur par excellence, c'est-à-dire un être de liberté, de choix, de sens : un sujet conscient et autonome. Une telle qualification de l'humanité ne va pas sans de très nettes consonances nihilistes, puisque l'homme se définirait essentiellement par sa capacité finalisatrice, c'est-à-dire son aptitude à inventer et poser des buts (valeurs, significations). De plus, cette capacité librement finalisatrice de l'humanité, ayant été engendrée par le procès évolutif finalisé, est ontologiquement légitimée. Il est formellement cohérent (au sens kantien) et substantiellement fondé (par l'ontologie finaliste de Jonas) d'exiger que cette capacité finalisatrice de l'humanité ne se détruise pas elle-même, soit directement (auto-anéantissement de l'humanité), soit par détérioration de son substrat indispensable (la nature). Mais il est très difficile d'accorder un contenu précis à ces interdits en énonçant ce que la liberté peut et ne peut pas faire sous peine de s'auto-détruire. Des interdits trop systématiques et massifs, comme ceux suggérés par l'heuristique de la peur qui innerve l'éthique de la responsabilité jonassienne, risquent d'étouffer la liberté, la nature projective, créatrice de l'humanité, sous prétexte de sauver son essence, c'est-à-dire précisément la liberté finalisatrice. Il y a une contradiction à vouloir préserver intégralement l'humanité telle qu'elle a été produite par la nature, alors que cette production de l'humanité a été aussi, d'emblée (c'est-à-dire dès qu'il y a eu humanité), histoire, et donc autoproduction, intervention active (bien que largement inconsciente) dans le processus évolutif, contre-nature parce que développement de la liberté, quand bien même celle-ci trouverait, dans la nature ce qui, pour exister, est aussi contre-nature et qui doit donc prendre le risque de l'aventure, le risque de se perdre ; si elle ne veut courir ce danger, l'humanité risque de se perdre plus sûrement encore en voulant se préserver de tout risque.

Jonas tend à clore la question « Qu'est-ce que l'homme ? », c'est-à-dire qu'il fait comme s'il avait une réponse à la question, comme s'il disposait de la vraie « image de l'homme », qu'il fait coïncider avec l'homme naturel-culturel, le vivant symbolique qui doit assumer sa condition symboliquement, c'est-à-dire dans et par le seul décalage symbolique. Venue du symbole (de la capacité de représentation), la liberté inhérente à l'essence humaine ne pourrait s'exercer que symboliquement, du moins pour ce qui est de l'enjeu suprême : la condition humaine qui est condition de cette liberté. Cette condition, la liberté peut l'aménager, l'améliorer matériellement, mais elle ne peut la changer biophysiquement sous peine de se nier. L'ambivalence fondamentale de l'homme, celle qui concerne sa propre condition — acceptée, refusée — ne pourrait, sous peine d'autodestruction de l'humanité, s'extérioriser que symboliquement sans jamais devenir l'objet de la manipulation technique. Ou encore : l'ambivalence humaine fondamentale ne peut s'*analyser* que symboliquement (au sens de l'herméneutique ou même de la psychanalyse, analyse infinie), et non technologiquement et effectivement (analyse finie, efficace, en extériorité et supprimant les causes de l'ambivalence).

En lançant de tels interdits « salutaires », H. Jonas tronque la réalité humaine et la trahit sous prétexte de son « souverain bien », à savoir la persistance dans sa

condition, qui comprend pourtant — et là gît la contradiction du propos de Jonas — le refus de cette persistance, la volonté de dépassement effectif (pas seulement de sublimation symbolique) : l'utopie.

### 5. Critique de l'argument « dé-ontologique »

Il s'agit de l'argumentation fondationnelle qui, liant l'être et le bien en affirmant la supériorité de l'être sur le non-être, aboutit à la conclusion que « l'être doit être » et que par conséquent il n'y a pas de fossé ontologique entre l'être et le devoir-être, bien au contraire.

Rappelons que l'argument court schématiquement comme suit : la simple possibilité d'être valorisé ou dévalorisé constitue un « plus », une valeur. Or, ce n'est que de ce qui *est* que l'on peut prédiquer que cela est bon ou mauvais. La capacité pour la valeur (« Fähigkeit zur Wert », p. 100, édit. allemande) — la « valorisabilité » — est-elle même une valeur en quelque sorte (une « archi-valeur »), présumée par toute (dé)valorisation ? Elle exige l'être qui, ainsi, prévaut sur le non-être inévaluable. Étant valeur ou bien, l'être *doit* donc être.

L'argument se contredit dans la mesure où il dévalorise nécessairement le non-être (par rapport à l'être), qui devient *ipso facto* « capable de valeur ». Il s'agit là d'une vieille histoire qui remonte au parricide du *Sophiste*, où Platon est conduit à reconnaître un certain être du non-être et vice versa, et donc une certaine valeur — signification — à l'un et à l'autre. On pourrait convoquer ici toutes les philosophies, de l'idéalisme dialectique à l'existentialisme ou au rationalisme critique, qui accordent au non-être, à la négation, un rôle moteur, essentiel, comme source de la liberté, du devenir, du progrès, du sens même. Aux yeux de Jonas, une telle reconnaissance du *nihil* conduit au nihilisme, c'est-à-dire à l'ennemi qu'il s'agit de combattre.

Pourtant, on ne voit guère comment l'être seul rendrait possible la distinction entre le bien et le mal, le plus et le moins, la valeur et la non-valeur. Ces distinctions postulent la négation, donc le non-être. Autrement dit, la notion de valeur a également besoin de l'être *et* du non-être pour opérer (valoriser, dévaloriser). Ce qu'elle présuppose et qui serait donc premier, ce n'est ni l'être ni le non-être, mais les deux à la fois, c'est-à-dire la différence ou l'ambivalence. L'être seul ne permet pas de *faire la différence*. À partir de celle-ci, qui ouvre les choses, on peut, selon le cas, valoriser l'être ou le non-être, la stabilité ou la liberté (etc.), et reconnaître encore à l'œuvre, au sein de *chacun* des termes de tels couples, la différence et l'ambivalence à l'infini : la liberté est ambivalente, comme l'aventure, comme la prudence, comme le temps, comme l'être même jusque — paradoxalement — dans sa massivité identitaire, signe d'éternité autant que de mort, de plénitude autant que de vacuité... La philosophie de Jonas exprime un certain choix au sein de l'ambivalence des êtres et des choses ; ce choix est légitime, mais il n'est pas exempt d'ambivalence et d'ambiguïté lui-même, à tous les niveaux, y compris en sa prétention philosophique qui ne va ni sans rhétorique ni sans sophisme. Bien sûr, Jonas aimerait, comme tout philosophe, qu'il n'en allât pas ainsi. Mais telle est justement la condition humaine à laquelle le philosophe

n'échappe pas, qu'il confirme même par la manière hypersymbolique et ambiguë qu'il adopte en tentant de la vivre quand même, tout en la repoussant cependant.

## 6. Critique de l'argumentation phénoménologique

Alors qu'il dénonce l'hypostase des principes méthodologiques de la science en métaphysique, H. Jonas n'hésite pas à opérer un abus du même genre en transposant ontologiquement des contenus de l'expérience phénoménologique, sans le moins du monde justifier un tel passage en essayant de montrer — comme cela a été fait de Husserl à Heidegger, voire à Gadamer (via l'accentuation herméneutique de la phénoménologie) — que la phénoménologie constitue, comme telle (c'est-à-dire en tant que phénoménologie) la seule ontologie légitime et possible, distincte de la métaphysique. La métaphysique, qui parle de la « réalité en soi » et non telle qu'elle apparaîtrait seulement, est alors identifiée comme l'erreur, liée à l'illusion qu'il est possible de distinguer l'être et son phénomène, la (les) phénoménologie(s) et l'ontologie. Cette rigueur phénoménologique n'est pas ni ne peut être la voie de H. Jonas parce qu'il estime que, bien qu'elle tente d'échapper au dualisme, elle n'évite pas le nihilisme, ainsi que le montrerait, par exemple, la philosophie de Sartre (*L'Être et le Néant*).

Il faut donc, pour Jonas, sortir du cercle phénoménologique (qui dénonce toute métaphysique et s'assimile l'ontologie) anthropocentriste (c'est-à-dire nihiliste) sans, cependant, retomber dans le dualisme. Cette sortie, Jonas croit pouvoir l'opérer d'une manière non problématique en transposant certains aspects de l'expérience humaine dans la philosophie de la nature. Cette hypostase ou objectivation métaphysique de l'expérience phénoméno-anthropologique de la finalité, de l'intentionnalité, de la volonté, de l'intériorité (etc.) apporte à Jonas le bénéfice immédiat d'une apparente absoluité de la valorisation du plus évolué (l'humanité) et d'une apparente légitimité et objectivité du regard anthropologique (typiquement subjectif) rétrospectif jeté sur l'évolution déchiffrée comme finalisée en l'humanité. Sans le passage de l'anthropocentrisme phénoménologique à une métaphysique ou une philosophie de la nature, toute valorisation de l'humanité ne serait qu'auto-valorisation, c'est-à-dire suspecte de subjectivisme, de décisionnisme, de nihilisme, bref non nécessaire, non fondée. Mais ce passage, dont H. Jonas a besoin, est évidemment très criticable à la fois du point de vue philosophique contemporain et du point de vue technoscientifique. Le premier point de vue, sous les espèces de la phénoménologie, accepte volontiers la critique jonassienne de la science, en notant par exemple que celle-ci travaille avec un concept de la « nature » dérivé, étroit, prélevé au sein d'une expérience, d'un être-au-monde humain infiniment plus vaste et plus riche, plus originel. Mais en accentuant ainsi contre « l'objectivité de la science » la priorité de l'expérience, la phénoménologie paye le prix : c'est le renoncement à toute métaphysique, à toute fondation. Un prix que H. Jonas refuse pour les raisons que l'on sait (la phénoménologie mène au nihilisme apocalyptique). Il ne se tient donc pas dans le retrait, le suspens phénoménologique concernant le réel en soi et l'engagement de l'action. Au contraire.

Du point de vue technoscientifique, le passage de la phénoménologie de l'expérience à la métaphysique, c'est-à-dire le passage de la description autoréférentielle

de la subjectivité humaine en ses rencontres avec le monde, à des énoncés relatifs à la réalité indépendante de cette subjectivité et antérieur à elle, n'est évidemment pas davantage tolérable. En effet, le prix à payer pour le passage de l'expérience humaine (anthropologocentrée, subjective...) à l'objectivité physique est le renoncement à la subjectivité et à tout ce qui la constelle : intention, volition, intériorité, conscience, finalité, sens... Ce prix, Jonas refuse aussi de le payer et, d'une certaine manière, pour la même raison : le refus du nihilisme.

Mais en repoussant ainsi *et* la rigueur phénoménologique *et* la rigueur scientifique, Jonas est conduit à une position injustifiable et donc dogmatique qui s'exprime ultimement par des notions d'une grande confusion, telle que cette « subjectivité sans sujet », à la limite de l'animisme, du vitalisme, de la foi et du mythe.

### 7. L'enjeu pragmatique

Évaluer d'un point de vue pragmatique un discours théorique ou spéculatif revient à l'interroger sur les conséquences et effets pratiques (décisions, actions, repérages pour la conduite concrète des hommes dans le réel) qu'il entraîne, dès lors qu'il est cru et appliqué par ceux qui le lisent. Il ne serait peut-être pas inutile, aujourd'hui, de mesurer à cette aune tous les textes et discours qui prétendent se réfugier dans la pureté théorique ou qui ne paraissent entretenir d'autre intérêt que la vérité (objective, non engagée), tout en parlant abondamment de ce qui est et de ce qui se fait, de la science et de la technique par exemple. Le *PR* ne fuit pas devant une telle évaluation pragmatique. Au contraire, il ambitionne des effets pratiques, éthico-politiques importants, et il ne déroule la théorie de la fondation que pour rendre plus assurés ces effets-là.

Or, l'évaluation pragmatique du *PR* suscite deux ensembles importants d'objections ou de réserves que l'allégation des « bonnes intentions » de l'auteur ne peut atténuer, même du point de vue de cet auteur, puisqu'il s'agit de *responsabilité* à l'égard des conséquences de ce que l'on dit et de ce que l'on fait.

Le premier ensemble concerne la politique : le *PR* encourage le doute, sinon une véritable méfiance, à l'égard de la démocratie et d'un certain nombre de valeurs qui y sont associées : pluralisme, progrès, sens de la tolérance et de la relativité, importance du dialogue, de la discussion, du débat, de la confrontation des points de vue, importance de l'opinion publique et de sa formation, etc.

Le second ensemble concerne les technosciences, leur dynamisme et la liberté de la recherche : à suivre le *PR* et ses positions dogmatiques sur l'essence ou la nature humaine articulée à une heuristique de la crainte qui voit partout des menaces contre l'humanité authentique, nul doute que des domaines très considérables et pointus de la recherche devraient être définitivement interdits ou, pour le moins, soumis à un moratoire de durée indéterminée, freins et interdits devant bénéficier de la force de l'État (éclairé selon Jonas), afin d'être effectifs.

L'introduction du finalisme (et de tout ce à quoi il s'associe à des degrés divers) dans la philosophie de la nature en évolution conduit ainsi — en raison de son



dogmatisme métaphysique — à une attitude réactionnaire au plan de la promotion de la liberté dans l'humanité d'aujourd'hui et de demain. Ceci ne signifie certainement pas que *toutes* les critiques et mises en garde de H. Jonas sont erronées ou exagérées. Est abusive seulement la volonté fondationnelle de H. Jonas qui apparaît comme monologique et totalitaire et dont la conséquence est de conduire à un renversement de la défense de la liberté (finalité) en non-liberté.