

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

**LE PRINCIPE RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS
ET LA RESPONSABILITÉ SOCIALE**

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

FANCHON SOPHIE BÉRUBÉ

FÉVRIER 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLES DES MATIÈRES

Le Principe responsabilité de Hans Jonas et la responsabilité sociale

RÉSUMÉ

..... iv

INTRODUCTION

..... 1

CHAPITRE I

L'HEURE DES CHANGEMENTS : HANS JONAS..... 5

1.1 La vie en péril..... 6

1.1.1 Mais qui est prêt à reprendre le contrôle de la technologie et comment ? 8

1.2 La responsabilité comme principe..... 9

1.2.1 Les différentes formes de responsabilités chez Jonas..... 10

1.2.1.1 La responsabilité parentale, l'archétype de toute responsabilité 10

1.2.1.2 La responsabilité naturelle et contractuelle..... 14

1.2.1.3 La responsabilité de l'homme d'Etat..... 18

1.2.2 Savoir et pouvoir..... 23

1.2.3 La responsabilité, un impératif catégorique..... 27

1.3 La peur chez Jonas..... 31

CHAPITRE 2

LA RESPONSABILITÉ CHEZ JONAS PEUT-ELLE ÊTRE SOCIALE ?..... 38

2.1 La responsabilité sociale peut-elle trouver sa source dans un sentiment ?..... 38

2.2 L'idée de la peur et de l'autorité..... 44

2.2.1 L'heuristique de la peur..... 46

2.2.2 L'Etat paternaliste..... 47

2.3 L'individualisme peut-il conduire à la responsabilité sociale ? (Pascal Bruckner) 50

CHAPITRE 3	
LA DÉMOCRATIE SELON JOHN RAWLS.....	60
3.1 Un contrat social.....	60
3.1.1 Le voile d'ignorance.....	63
3.1.2 Les biens premiers.....	65
3.1.2.1 Les libertés de base.....	65
3.1.2.2 La liberté.....	67
3.1.2.3 L'équité.....	69
3.1.2.4 La redistribution.....	70
3.1.2.5 L'égalité des chances.....	72
3.2 Conclusion.....	72
CONCLUSION.....	74
BIBLIOGRAPHIE.....	85

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous chercherons à développer le concept de responsabilité sociale. Nous tenterons, par le fait même, de faire la lumière sur les raisons qui font que les citoyens des sociétés modernes ne semblent plus avoir beaucoup d'intérêt pour la responsabilité sociale. Pour développer plus facilement notre pensée, nous nous appuierons tout d'abord sur une conception précise de la responsabilité ; celle de Hans Jonas.

Cet auteur utilise son « principe responsabilité », en particulier pour défendre l'idée que le monde court à sa fin si nous nous obstinons à vivre sans égard pour notre environnement. Pour cette raison, il faut absolument prendre nos responsabilités et agir. Nous verrons aussi que la responsabilité chez Jonas est engendrée par un sentiment et qu'elle est donc, selon l'auteur, universelle, puisque nous pouvons tous éprouver ce sentiment de responsabilité.

Nous adhérons à sa conception de la responsabilité sur certains aspects : en premier lieu dans la mesure où cette dernière est, dira-t-il, unilatérale et non-réciproque, même si nous pouvons tous être sujet ou objet de la responsabilité ; en deuxième lieu, nous conviendrons aussi que la responsabilité puisse être engendrée par un sentiment et qu'elle puisse être à la base de notre action, mais avant tout, dans la mesure où nous sommes confrontés à une situation familiale ou amicale. Mais nous rejetterons, par ailleurs, l'idée que le sentiment soit le meilleur conducteur de l'action responsable surtout au niveau social. Car en effet, la responsabilité sociale conduite par le sentiment, supposerait l'impossibilité de l'exiger par des lois, légales comme morales. Par contre, nous verrons en quoi la notion de responsabilité de Jonas nous semble fortement individuelle et peu portée, malgré son aspect universaliste, sur des déterminants sociaux ou collectifs : ce avec quoi nous sommes en désaccord.

Ensuite, nous examinerons la théorie de Bruckner, selon laquelle les sociétés occidentales actuelles favorisent, par l'individualisme, une infantilisation et/ou une victimisation du citoyen, qui fait obstacle à son sens de la responsabilité sociale. Nous verrons ensuite en quoi le système de pensée de Jonas valorise ce genre de sociétés individualistes. Et nous verrons ce que propose Bruckner pour revaloriser, de nouveau, l'autonomie, l'indépendance et le dialogue politique.

Et finalement, nous défendrons un système politique démocratique permettant enfin l'autonomie des citoyens : celui de John Rawls. Nous le soutiendrons dans son élaboration d'une institution permettant l'adhésion des citoyens, le plein pouvoir au peuple et d'où peut enfin émerger la responsabilité sociale.

MOTS CLÉS : RESPONSABILITÉ SOCIALE, HANS JONAS, PASCAL BRUCKNER, JOHN RAWLS, DÉMOCRATIE.

INTRODUCTION

Dans une société où l'économie est en train de nous faire perdre le sens d'être, de faire et de vivre ensemble ainsi que l'idée du bien commun et où la priorité est donnée aux itinéraires individuels, il est difficile de demander à chacun de prendre ses responsabilités envers les autres. Quand la logique de cette société nous pousse à la compétition et à l'exclusion du plus faible, la prise en considération des autres, loin d'être vue comme naturelle, devient une chose assez remarquable. Il y a de moins en moins, de lieux communs où l'individu pourrait communiquer avec l'autre, dans toute sa particularité. Le citoyen, fondu dans la masse, semble préférer se laisser conduire par l'Etat et par la science, en qui il a déposé toute sa confiance, plutôt que de se confronter à eux ou à quelque violence ou injustice que ce soit, surtout s'il n'en est pas la cible. L'homme capitaliste, devenu individualiste, est beaucoup plus intéressé par son propre sort que par celui des autres. Aussi, il est primordial de se questionner sur ce qui l'inciterait à changer sa façon de voir autrui et sur ce qui ferait naître chez lui le sens de la responsabilité.

Pourquoi est-ce si difficile pour l'homme moderne de prendre ses responsabilités au niveau social ? Voilà à quoi nous chercherons à répondre tout au long de notre mémoire. Selon nous, la perte de notre responsabilité sociale est due, avant tout, à notre individualisme. L'homme occidental est devenu si individualiste, qu'il n'arrive pas à se déconnecter de lui-même pour faire face à ses responsabilités envers autrui. Voilà notre intuition centrale. Quel type de société permettrait un équilibre entre notre recherche d'évolution personnelle et notre intérêt social ? C'est une autre question que nous essayerons d'élucider. Et pour débiter notre étude, nous

chercherons à définir plus concrètement la responsabilité. Nous ne ferons pas l'étude exhaustive de tout ce qui a déjà été dit sur la responsabilité, mais nous prendrons plutôt, comme point de départ, le travail de Hans Jonas, le philosophe par excellence de la responsabilité et le seul qui en ait fait le fondement même de sa philosophie.

Dans le premier chapitre, nous examinerons la centralité de la responsabilité dans l'œuvre de Jonas. Pourquoi a-t-il besoin de ce concept pour élaborer son système ? Selon Jonas, l'humanité est en péril, car l'homme a perdu le contrôle de la technologie, dont il devrait être le maître. Et seule la responsabilité peut encore nous sauver.

De façon plus méthodique, nous examinerons son œuvre principale, *Le principe responsabilité*, en soulignant l'importance que donne Jonas, à la vie, en tant que valeur suprême. Nous analyserons aussi, dans un premier temps, la description de la responsabilité, en tant que sentiment. Car, pour Jonas, la responsabilité n'est pas uniquement un principe, mais aussi un sentiment, ce qui expliquerait, selon lui, que nous la ressentions universellement.

Or, si la responsabilité est, comme l'affirme Jonas, un sentiment, est-ce que la responsabilité sociale peut-être encore praticable ? Car comment obliger un citoyen à agir de façon responsable, s'il ne ressent pas le sentiment de responsabilité ? Ce sont, là encore, des questions auxquelles nous tenterons de répondre.

L'idée que nous voulons soutenir, au terme de cette étude est que si la responsabilité est essentiellement liée à un sentiment, elle ne peut pas, devenir une obligation.

D'autre part, nous ferons une comparaison rapide entre l'éthique de Jonas et celle de Kant, pour démontrer en quoi les deux philosophes se rejoignent quant à l'idée d'impératif catégorique, mais en quoi ils se différencient aussi. Car c'est aussi grâce à l'impératif catégorique de Kant, utilisé à la manière de Jonas, que ce dernier cherchera à nous convaincre de l'universalité de son principe responsabilité.

En second lieu, nous verrons l'importance du savoir et du pouvoir dans la responsabilité jonasienne et en quoi ils peuvent devenir un obstacle à l'action. Notre responsabilité, nous dit Jonas, s'accroît avec l'accumulation de nos connaissances et de notre pouvoir d'action. C'est pour cette raison selon lui, que le chef d'Etat est le mieux placé pour prendre des décisions et qu'il est responsable de toute la communauté, comme un père l'est de ses enfants. A la lumière de cette conception, il faut se demander quel genre de responsabilité sociale Jonas pense donner aux citoyens dans cet engrenage des pouvoirs.

Et finalement nous nous pencherons sur l'heuristique de la peur, qui consiste à s'imaginer toujours les pires conséquences de nos actions et de nos choix politiques pour ainsi pouvoir en calculer la portée possible. Un moyen, qui, aux yeux de Jonas, semble des plus efficace pour faire comprendre, aux citoyens, la nécessité de toujours agir dans l'intérêt des générations futures.

D'autre part, nous ferons, dans le deuxième chapitre, une critique de la responsabilité chez Jonas, en démontrant qu'elle peut difficilement être implantée au niveau social.

Aussi, pour soutenir notre argumentation, nous ferons appel au philosophe français Pascal Bruckner, qui défend l'idée, dans *La tentation de l'innocence*, que l'individualisme, de nos sociétés modernes, est nuisible à la responsabilité sociale, car

il fait naître l'infantilisation et la victimisation. Or le système politique de Jonas ne ressemble-t-il pas en plusieurs points à ceux qui valorisent l'individualisme ? C'est ce que nous tenterons de montrer.

A la lumière de cette considération, nous proposerons un système politique bien plus apte, selon nous, à susciter la responsabilité sociale. Un système capable de respecter chaque individu dans sa particularité, tout en valorisant nos valeurs communes. Un Etat qui favorise l'autonomie, l'indépendance tout aussi bien que la participation à la politique et aux échanges d'idées. Un système tel que le décrit John Rawls dans *Théorie de la justice*.

Ainsi, dans le dernier chapitre nous analyserons en quoi le système politique de Rawls propose un meilleur cadre que celui de Jonas pour la responsabilité sociale ; en quoi il ne favorise pas l'infantilisation, la victimisation ou l'individualisme. Nous verrons que l'adhésion des citoyens aux institutions du système politique, est une meilleure option, puisqu'elle se base sur l'autonomie des citoyens et donc sur leur responsabilité sociale.

CHAPITRE 1

L'HEURE DU CHANGEMENT : HANS JONAS

Comment réfléchir sur la responsabilité sans être amené à analyser la conception qu'en avait le philosophe allemand Hans Jonas ? Juif allemand né à Mönchengladbach, Hans Jonas eut comme professeur notamment Husserl, Heidegger puis Bultmann. Son ouvrage *Le principe responsabilité*, qui a connu un grand succès auprès des écologistes anglo-saxons et qui place la responsabilité comme valeur centrale, est incontournable. Car chez aucun autre philosophe que Hans Jonas, il n'est question d'utiliser comme concept fondateur, la responsabilité.

Ce qui, à première vue, retient l'attention dans le titre du livre de Jonas, c'est le statut qui est donné, par l'auteur, à la responsabilité : le principe responsabilité. Chez Jonas, la responsabilité n'est pas présentée comme une vertu, mais bel et bien comme le fondement même d'une éthique. Dans ce chapitre, nous allons donc faire l'étude de ce fondement qu'est la responsabilité chez Jonas.

Le premier trait qui caractérise l'œuvre de l'auteur est son inquiétude face à ce qu'il considère être la fin du monde. La vie sur terre est en danger, et si nous ne faisons rien, elle disparaîtra. En supposant que cela soit bien le cas, que propose Jonas ? Pour sauver le monde de cette tragique fin, le philosophe propose une sensibilisation à la responsabilité et une brutale prise de conscience, par l'heuristique de la peur. Pour comprendre ce que l'auteur entend par ces solutions, nous analyserons chacune d'entre elles. Nous regrouperons donc systématiquement les

idées centrales de Jonas, afin de mieux mettre en évidence, dans le deuxième chapitre, nos divergences.

1.1 La vie en péril

Comment nier aujourd'hui qu'il y a bien une catastrophe imminente quand à l'avenir de la terre ? Qui oserait minimiser les catastrophes écologiques, la contamination des animaux par la Dioxine présente dans les farines animales, la déforestation abusive, la fonte des glaciers du pôle nord, les dangers des modifications génétiques ou la diminution de la couche d'ozone ? Nous sommes tous, occidentaux, facilement informés de ces bouleversements par les nombreux moyens de communications qui sont aisément disponibles, mais cela ne suffit apparemment pas. En connaissance de cause, nous continuons, dans la plupart des cas, à vivre notre vie sans penser aux lendemains ou avec l'idée surprenante, que ce qui pourrait être détruit, pourra être réparé.

Mais hélas, rien n'est moins certain. Les industries produisent de plus en plus, à des échelles de plus en plus larges en s'assurant de maintenir chez l'acheteur un besoin compulsif d'acheter. Ces industries, tout en utilisant sans fin des ressources naturelles épuisables, polluent notre atmosphère et créent des déchets non périssables, qui s'accumulent sans cesse au fil des années. Notre société se drogue : les bénéfices qu'offre la technologie nous semblent peut-être plus importants que les conséquences de celle-ci.

Et si plusieurs personnes s'en inquiètent, certains sentent l'obligation de subir, tandis que d'autres ne sauraient comment réagir :

La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné.¹

Ajoutons que la prise de conscience ne se fait pas de la même manière pour tout le monde et à un même degré : une femme, sensible à sa santé, peut, par exemple, n'acheter que des produits biologiques sans penser à réduire sa consommation d'essence. Ainsi, elle est sensible à sa santé, mais sans prendre conscience que la pollution de l'air peut aussi la menacer.

Quelle serait alors, la solution pour remédier à cet incontestable tableau ? Hans Jonas, un des pionniers de la réflexion sur l'environnement et sur l'avenir des générations futures, semble dire que le seul moyen de limiter les dégâts serait de reprendre contrôle de la technologie. Selon lui, la technologie dirige nos vies et ne répond à aucune moralité. Elle nous a dépassés et nous amène rapidement vers un désastre inévitable. Non seulement met-elle nos vies en danger, mais aussi celle des générations futures. C'est donc nous, auteurs de cette technologie, qui devons en reprendre le contrôle.

Selon Jonas, la vie est précieuse et vulnérable à la fois. Elle a une valeur absolue et métaphysique. La nature est, selon Jonas, un bien en soi : elle n'a pas à être modifiée ou perfectionnée puisqu'elle est déjà entière dans son essence. Ainsi, la vie a une supériorité sur le néant et doit être protégée. Ce bien qu'est la vie, doit donc devenir un but en soi. Et c'est dans l'action que l'humanité peut protéger ce qu'il a de plus précieux. Non seulement l'être humain est-il appelé à « devoir-être », comme

¹ Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, 1979; coll. « Champs », France, Flammarion, 1995, p. 15.

chez Kant, mais surtout à « devoir-agir » et le deuxième à prédominance sur le premier. Car rien n'est plus puissant que le devoir de protéger la vie en tant que telle, au-delà même de notre propre existence.

Aujourd'hui, nous dit Jonas, il faut sonner l'alerte. La planète est en danger et la peur de la fin imminente de l'être humain, devrait suffire à nous faire réagir :

Nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même.²

1.1.1 Mais qui est prêt à reprendre le contrôle de la technique et comment ?

Là est la question. Qui serait prêt à faire les premiers pas de la «décontamination » ? Qui serait prêt à se détacher de ses plaisirs actuels, se priver de ce qu'il pourrait obtenir sans difficulté, dans le seul but de permettre à des inconnus (les générations futures) de profiter de cette planète ?

Dans un monde ultra individualiste où l'entourage porte souvent le masque de l'anonymat, comment espérer une attitude soudainement portée vers l'universel ? Pour répondre à ces inquiétudes, Hans Jonas propose deux solutions : la responsabilité et l'heuristique de la peur :

Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau.³

² *Idem*, p.33-34

³ *Idem*, p.p.16

1.2 La responsabilité comme principe

L'éthique de la responsabilité, contrairement aux éthiques rationnelles, accorde une très grande place aux sentiments. Sans nier le rôle considérable que joue la raison en éthique, Jonas pense que le sentiment y occupe une place encore plus essentielle. Selon lui, ce qui nous permet de nous sentir responsable des autres, c'est le sentiment et non pas la raison. Ce qui nous pousse à agir moralement, c'est pour Jonas, notre « capacité d'être affecté » par la détresse des autres. Ce sentiment naturel, nous l'avons tous, ce qui explique que des gens apparemment insensibles peuvent pourtant agir moralement. Des brutes, par exemple, qui ne pleurent jamais et ne semblent pas sensible à la douleur des autres, peuvent soudainement agir avec compassion.

Selon Jonas, l'idée de créer un système moral basé entièrement sur la raison est tout à fait loufoque, car l'être humain est un tout, qui ne peut pas nier l'une des deux parties de son être que ce soit son aspect objectif (la raison) ou subjectif (les sentiments). Dans certains cas, l'individu décide de venir en aide à un être simplement parce qu'il est affecté par sa vulnérabilité. Il pourrait par exemple se battre contre l'utilisation des animaux en laboratoire, tout simplement par compassion pour ces bêtes qu'il ne peut pas supporter de voir souffrir. Cette réaction, qui en serait une non morale pour Kant, car dictée par des sentiments et non pas par le devoir, serait, selon Jonas, tout à fait respectable. Jonas est d'accord avec Kant sur le fait que l'homme doit nécessairement être libre de pouvoir accomplir ou non son devoir, pour être considéré comme moral. Néanmoins, ce devoir, selon lui, n'est pas dicté par la raison, mais par un appel extérieur qui est celui de la détresse. Cet appel, qui n'est pas celui de l'autorité sociale, lui vient des autres vivants et il est difficile de ne pas y être sensible. On peut, par ailleurs, décider de ne pas y répondre, mais il est difficile de ne pas ressentir l'obligation morale qui pèse sur nos épaules lorsque cet appel vient à nous.

La thèse de Jonas aboutit dès lors à une ontologie du bien en tant que bien. Le plus important pour lui, ce n'est pas l'obligation, mais l'appel qui vient du bien.

1.2.1 Les différentes formes de responsabilité chez Jonas

Il y a, selon Jonas, plusieurs types de responsabilités. Certaines éveillent ou stimulent plus facilement nos émotions que d'autres. La plus évidente de toutes est, selon Jonas, la responsabilité parentale. La deuxième est probablement celle qui lui ressemble le plus, soit la responsabilité de l'homme d'Etat. Mais pour mieux comprendre les différences entre toutes les responsabilités, Jonas les divise en deux types : les responsabilités naturelles et contractuelles. Dans cette partie de notre travail nous tenterons de mettre en lumière ces divergences.

1.2.1.1 La responsabilité parentale, l'archétype de toute responsabilité

Le concept de responsabilité, de la façon dont Jonas en parle, n'est en lui-même pas spécialement innovateur. Lorsque Jonas explique sa conception de la responsabilité en utilisant l'exemple du nourrisson (la responsabilité envers un enfant est un devoir « irrésistible »⁴) cela apparaît comme une évidence pour tous. Sans autrui, le nourrisson n'a plus la possibilité de vivre.

Pour bien expliquer son principe de responsabilité, ce n'est pas un hasard si Jonas propose d'utiliser l'exemple de la responsabilité la plus exigeante de toutes : la responsabilité parentale. Cette responsabilité, qu'il croit la plus étendue, et qu'il

⁴ *Idem*, p. 250 à 253.

nomme « l'archétype intemporel de toute responsabilité »⁵ ou « la responsabilité naturelle », est, selon lui, distincte des autres dans la mesure où elle a un caractère absolu. Les parents sont entièrement responsables de leur enfant, jusqu'à la puberté et peut-être au-delà, nous dirait Jonas, car c'est l'avenir de leur progéniture, que les parents forgent dans l'enfance. Dès le moment où l'enfant vit dans le ventre de sa mère, celle-ci est responsable de sa survie. Si elle ne mange pas, l'enfant mourra. Dès l'instant où l'enfant sort du ventre de sa mère, il devient totalement dépendant de ceux qui prendront soin de lui. Du seul fait d'exister, de respirer et de chercher à vivre, l'enfant est « irréfutablement »⁶ dans la responsabilité de ses parents. Cette responsabilité apparaît automatiquement sans que personne n'ait à la sous-entendre, sans que personne n'ait à la justifier :

Le joueur qui au casino met en jeu sa fortune agit avec étourderie ; si ce n'est pas la sienne, mais celle d'un autre, il le fait de façon criminelle ; mais s'il est père de famille, alors son agir est irresponsable, même s'il s'agit incontestablement de son propre bien et indépendamment du fait qu'il perde ou qu'il gagne. L'exemple veut dire : seul celui qui a des responsabilité peut agir de façon irresponsable.⁷

En d'autres mots, nous ne choisissons pas de prendre cette responsabilité, c'est la responsabilité qui nous choisit. Cet argument de Jonas nous semble, jusque là, difficile à contester.

Pourtant, ce qui est plus particulier dans la responsabilité chez Jonas, ce n'est pas la façon dont il l'expose, mais plutôt la force avec laquelle il la présente.

⁵ *Idem*, p. 250.

⁶ *Idem*, p. 251.

⁷ *Idem*, p. 183-184.

Selon lui, la responsabilité, face au nouveau-né, existerait même sans la force de l'instinct ou des sentiments :

L'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme. Ce primat de la parenté sujet-objet dans la relation de responsabilité est inscrit irrévocablement dans la nature des choses.⁸

Présenté ainsi, il nous semble clair que Jonas suppose la responsabilité innée. Car non seulement la responsabilité devrait-elle permettre de garantir la survie d'un nourrisson, mais elle en est la raison d'être. La responsabilité face au nouveau-né n'a pas besoin d'attendre un signe de détresse pour être interpellée. Elle s'impose d'elle-même, car c'est sa raison d'être, son ultime fin. Il y a donc une différence entre la responsabilité face à nos enfants et les autres types de responsabilité. Nous connaissons tous, intuitivement, l'essence même de la responsabilité, puisque sans elle, l'homme n'existerait plus. Autrement dit, la situation du nourrisson est l'origine historique de la responsabilité.

Par conséquent, si nous devons, actuellement, réévaluer l'importance de la responsabilité, ce ne serait pas pour la redéfinir, mais simplement pour la reconquérir.

Cependant, si « l'archétype du nourrisson » rend facilement compte du principe de responsabilité de Jonas comme étant inné, les autres situations possibles, présentées par l'auteur, sont plus complexes et nuancées.

Il est bien clair, pour l'auteur, que le degré de responsabilité dépend beaucoup de la situation dans laquelle elle apparaît. L'enfant, vulnérable, inoffensif et fragile, réveille facilement en nous le sens de la responsabilité – même si nous décidons, dans certaines situations, de ne pas répondre à ce devoir, comme le souligne Jonas, en abandonnant un enfant par exemple.

⁸ *Idem*, p. 193.

Mais, le fait d'abandonner un enfant ne fait pas disparaître la responsabilité que nous avons envers cet enfant :

[...] on peut renvoyer à ce qui est le plus familier : le nouveau-né dont la simple respiration adresse un « on doit » irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui. Vois et tu sauras. Je dis « irréfutable » et non pas « irrésistible » : car naturellement il est possible de résister à la force de ce « on doit » comme à n'importe quel autre (*en marge : un devoir absolument irrésistible n'en serait plus un, mais précisément une nécessité.*), on peut faire la sourde oreille à son appel (bien que, du moins dans le cas de la mère, on y voit une dénégation) ou il peut être étouffé par d'autres appels, comme par exemple l'abandon légal des enfants, le sacrifice du premier-né et des choses du même genre ; il peut même être étouffé par la simple pulsion d'autoconservation – mais tout cela ne change rien au caractère irréfutable de cette injonction ni à son évidence immédiate.⁹

Pourtant, qu'en est-il des cas où il est question d'adultes ; ou d'êtres, qui ne sont pas encore nés ? Quel genre de sentiment nous pousse donc à venir en aide à des inconnus ? Pour répondre à cette question, Jonas dirait que non seulement sommes-nous responsables de nos actes et de leurs conséquences, mais nous sommes avant tout responsables de « la chose qui revendique notre agir »¹⁰ ; que cette chose nous soit personnellement connue ou non, l'important étant que nous l'ayons :

[...] la prise de parti du sentiment a son origine première non dans l'idée de responsabilité en général, mais dans la reconnaissance de la bonté intrinsèque de la chose, telle qu'elle affecte la sensibilité et telle qu'elle humilie le pur égoïsme du pouvoir.¹¹

C'est donc le sentiment « qu'une chose est à protéger », qui nous rend responsable, et le fait de l'être plus inconditionnellement envers nos enfants, s'explique par notre amour pour eux. Voilà ce qui distingue chaque action responsable que nous posons. Le souci des autres vient d'un sentiment. Mais les

⁹ *Idem*, p. 25.

¹⁰ *Idem*, p. 182.

¹¹ *Idem*, p. 194.

sentiments ne sont pas tous égaux. Et c'est ce qui explique que notre responsabilité soit plus forte envers notre enfant qu'envers des inconnus :

La requête de la chose d'une part, avec le caractère non garanti de son existence, et la conscience du pouvoir d'autre part, avec la responsabilité de sa causalité, s'unissent dans le sentiment de responsabilité affirmatif du soi actif, intervenant toujours déjà dans l'être des choses. Si l'amour s'y ajoute, la responsabilité reçoit l'élan de la dévotion de la personne qui apprend à trembler pour le sort de ce qui est digne d'être et de ce qui est aimé.¹²

1.2.1.2 La responsabilité naturelle et contractuelle

Selon Jonas, l'homme est un être responsable, cela fait partie de son être :

[...] n'importe quelle responsabilité (mais pas pour cela la remplir ni même la sentir) fait partie aussi inséparablement de l'être de l'homme que le fait qu'en général il est capable de responsabilité – en effet, tout aussi inséparablement que le fait qu'il est un être capable de parole- et cela doit donc être incorporé à sa définition [...]¹³

Et pourtant, toutes les responsabilités ne sont pas identiques. Il y aurait, selon l'auteur, des responsabilités « moins inconditionnelles » que d'autres. Pour faire la division entre ces responsabilités, Jonas parle de responsabilités naturelles ou contractuelles.

¹² *Idem*, p. 183.

¹³ *Idem*, p. 194.

Voici un tableau qui énumère plus clairement les différences entre les deux types de responsabilité :

RESPONSABILITÉ NATURELLE	RESPONSABILITÉ CONTRACTUELLE
Elle nous choisit.	Nous la choisissons par consentement préalable.
Elle est globale.	Elle est spécifique.
Elle est verticale.	Elle est horizontale.
Elle est permanente.	Elle est occasionnelle.
Elle est inconditionnelle.	Parfois inconditionnelle, parfois non.
Elle est irrévocable et non résiliable.	Elle est rétractable.
Elle a comme sujet, un objet charnel.	Elle a comme sujet, un objet charnel ou un objet inexistant (comme les générations futures).

A partir de ce tableau nous tenterons d'expliquer les deux types de responsabilités.

La responsabilité naturelle est celle des parents envers les enfants. C'est la responsabilité qui nous choisit, même si nous n'avons pas choisi d'être parent, l'enfant naissant dépend de nous. C'est une responsabilité globale, tout ce qui peut être pris en charge doit être pris en charge, car le parent est responsable de son enfant dans sa globalité et jusqu'à sa propre mort ou celle de l'enfant. Elle est verticale, car les parents sont responsables de leurs enfants, à tout moment et non pas seulement

lorsqu'ils sont dans le besoin. Elle est permanente, irrévocable et non résiliable, car même si le parent se désiste, il est responsable de son enfant, quand bien même il fuit ses responsabilités. Elle est inconditionnelle, car elle n'attend rien en retour. Et enfin, elle a pour sujet, un objet charnel : un enfant.

La responsabilité contractuelle est une responsabilité « artificielle »¹⁴, qui suppose une entente de base, un consentement au préalable. Un médecin, par exemple, consent à prendre un patient à charge à un moment spécifique de sa vie, pour un moment précis de sa vie et prend la responsabilité de ses propres décisions, de ses actes, et de leurs conséquences. Il est donc responsable de l'état de santé de son patient, dans un laps de temps précis, mais ne l'est pas dans les autres domaines de sa vie. Il n'est pas responsable, par exemple, des actes de son patient, si ceux-ci ne mettent pas en cause son état de santé. Ainsi, sa responsabilité est spécifique, car il est responsable de la santé de son patient ; horizontale, car le médecin intervient, en cas de besoin; occasionnelle, car chaque consultation suppose une responsabilité dans un temps limité ; conditionnelle, car le médecin attend quelque chose en retour – de l'argent dans ce cas ; rétractable, car le médecin peut décider de ne plus servir le patient, en s'assurant de le référer à un autre spécialiste; et finalement, la responsabilité a comme sujet, dans ce cas ci, un objet charnel : le patient.

Ce que nous comprenons de ces différentes responsabilités, c'est que la première, la plus naturelle d'entre les deux, est brute. La responsabilité envers nos enfants est un sentiment en soi. Elle n'a pas besoin d'être interpellée et se présente d'elle-même pour protéger le bien de ce monde : la vie en soi.

¹⁴ *Idem*, p. 186.

Au contraire, la responsabilité conceptuelle naît d'un sentiment et n'est donc pas un sentiment en soi. Elle a besoin d'être interpellée par autrui pour être enclenchée.

Pourtant, nous dit Jonas :

[...] la véritable « chose », est le maintien des rapports de confiance comme tels, sur lesquels reposent la société et le vivre ensemble des humains : et cela est un bien substantiel, comportant sa propre force d'obligation. Or, notre responsabilité pour ce bien, dont l'existence n'est jamais garantie et qui dépend intégralement de nous, est tout aussi inconditionnelle et irrévocable que n'importe quelle responsabilité imposée par la nature- à moins qu'elle en soit une elle-même.¹⁵

Jonas soutient ainsi l'idée que même si les responsabilités ne sont pas toutes inconditionnelles, que certaines le sont plus que d'autres, toutes les responsabilités soutiennent le même bien essentiel inconditionnel : la confiance dans la vie ensemble.

En d'autres mots, même si toutes les responsabilités ne sont pas inconditionnelles, elles ont toutes comme raison d'être, la même responsabilité inconditionnelle : la survie de l'humanité dans son ensemble.

[...] un bien de premier ordre, dès lors que et pour autant qu'il se trouve dans le champ d'action de notre pouvoir et particulièrement dès lors qu'il se trouve dans celui de notre activité qui effectivement et de toute façon se produit déjà, engage notre responsabilité sans avoir été choisi et n'admet pas qu'on en soit déchargé.¹⁶

Cet aspect du travail de Jonas nous semble, par ailleurs, nébuleux. Si nous pouvions très bien concevoir que la responsabilité parentale soit plus « inconditionnelle » que les autres responsabilités, car conduite par des sentiments plus forts, nous arrivons plus difficilement à suivre le cheminement de Jonas à travers la responsabilité naturelle et contractuelle. Car après avoir fait le panorama des

¹⁵ *Idem*, p. 187.

¹⁶ *Idem*, p. 188.

différences entre les responsabilités naturelles et contractuelles, Jonas semble avoir du mal à faire une coupure nette entre les deux et donne des exemples de cas où la responsabilité contractuelle se mêle à la responsabilité naturelle. Jonas fait mention, par exemple, des chefs d'Etat, qui malgré leur responsabilité contractuelle, choisissent aussi une responsabilité globale, verticale et inconditionnelle.

1.2.1.3 La responsabilité de l'homme d'Etat.

Ainsi, pourtant, il y a bien, selon Jonas, une autre responsabilité qui ressemble étrangement à celle des parents, un deuxième « archétype » de la responsabilité : celle de l'homme d'Etat, qui semble avoir beaucoup en commun avec la responsabilité naturelle, même si elle est contractuelle. Car à partir du moment où le chef d'Etat décide de prendre le pouvoir, sa responsabilité est entière, comme dans le cas des parents : « [...] ces responsabilités [parents et homme d'état] enveloppent l'être total de leurs objets, c'est-à-dire tous les aspects de ceux-ci, allant de la simple existence, jusqu'aux intérêts les plus élevés. »¹⁷. Dans les deux cas la responsabilité est totale et continue. :

Ainsi un élément naturel est-il également contenu dans l'*officium* artificiellement crée de l'homme d'Etat, dès lors que, se détachant de la communauté des frères et des citoyens, il assume pour eux tous un rôle dont les responsabilités ressemblent à celles d'un père [...] ¹⁸

¹⁷ *Idem.* p. 200.

¹⁸ *Idem.* p. 205

Car comme un père de famille, l'homme d'Etat est responsable de tous ses citoyens et de leurs besoins matériels ou culturels.

Jonas fait ainsi un rapprochement important entre l'homme d'Etat et le père de famille. L'homme d'Etat est responsable de ses citoyens, comme le père de famille envers ses enfants, car il possède le savoir et le pouvoir qui lui permettent de faire des choix en leur nom, sans leur accord ou leur consentement. Il connaît mieux que nous la situation de notre pays et a plus de pouvoir d'action. C'est donc son devoir de nous protéger de ce que nous ne connaissons pas, tandis que notre devoir, à nous, est d'exercer notre responsabilité sur ce qui nous est accessible. L'homme d'Etat et le père de famille savent ce qui est bon pour leurs protégés et font tout en leur pouvoir pour agir dans leur intérêt.

Mais même si, sur plusieurs aspects, la responsabilité politique rejoint la responsabilité parentale, les deux sont différentes, de deux manières. Premièrement, l'homme politique *décide* de prendre à sa charge tous les citoyens. Deuxièmement, il prend sous son aile tous les problèmes passés, présents et futurs, mais uniquement *pendant son mandat*. Et troisièmement, l'homme d'Etat n'est pas le géniteur des citoyens :

L'homme d'Etat, quoi qu'il en soit du caractère instaurateur de son action, n'est jamais le créateur premier, mais toujours déjà lui-même une création de la communauté dont il prend les affaires en main. Il n'a donc pas d'obligation à l'égard de ce qu'il a fait, mais à l'égard de ce qui l'a fait - les ancêtres qui ont permis à la collectivité d'arriver à l'époque présente, la communauté d'héritiers que forment les contemporains qui sont ses mandataires immédiats, et la continuation de l'héritage vers un avenir indéterminé.¹⁹

¹⁹ *Idem*, p. 207

Mais malgré ces différences, Jonas soutient l'idée que la responsabilité de l'homme d'Etat est la responsabilité la plus proche de la responsabilité parentale :

Ni la charge parentale ni celle du gouvernement ne peuvent se permettre de prendre des vacances, car, car la vie de l'objet se poursuit sans s'interrompre et elle réengendre ses requêtes d'un instant à l'autre.²⁰

Car le chef d'Etat est entièrement responsable de ses citoyens, à tout moment. Il est responsable de leur protection, de leur environnement et de leur survie. Et tant qu'il est au pouvoir, il est responsable de ses propres choix pour le présent et pour l'avenir de ses citoyens, mais il est aussi responsable des anciennes erreurs du passé, qu'il doit parfois tenter de réparer, et des générations futures, qui ne l'ont même pas élu.²¹

Selon Jonas, l'Etat moderne, par son implication, surtout au niveau de l'éducation, prend de plus en plus de place dans la sphère privée :

Ainsi la sphère de l'éducation montre-t-elle de la façon la plus claire comment la responsabilité parentale et celle de l'État – la plus privée et la plus publique, la plus intime et la plus universelle – se recourent précisément par la totalité de leurs objets respectifs (et que par ailleurs, elles se complètent. [...] En d'autres termes, le « citoyen » est un but immanent de l'éducation, et il fait donc partie de la responsabilité parentale, et cela pas seulement en venu de son imposition par l'État. D'autre part, de même que les parents éduquent les enfants « pour l'État » (quoique pour bien d'autres choses encore), l'État prend de soi en charge la responsabilité de l'éducation des enfants.[...] En d'autres termes. L'État ne veut pas seulement prendre en charge ses citoyens sous forme achevée, mais il veut participer à leur formation.²²

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Idem*, p. 69.

²² *Idem*, p. 202, 203

Et cette participation de l'Etat ne pose pas de problème pour Jonas. Puisqu'elle permet à l'Etat de prendre la responsabilité parentale en main, si ces derniers ne sont pas aptes à le faire eux-mêmes :

Et même en cas de besoin il peut se charger de la défense de l'enfant contre ses parents, il peut leur imposer de s'acquitter de la responsabilité parentale, et ainsi de suite [...]²³

Il appert donc que plus la sphère publique s'élargit (et donc la sphère privée rétrécie), plus la responsabilité de l'Etat envers les citoyens augmente.²⁴

Dans le même sens, l'auteur ne voit pas d'un mauvais œil le mensonge de l'homme d'Etat responsable, car parfois la « vérité est difficile à supporter »²⁵. S'il faut limiter, par des lois, les libertés des citoyens d'aujourd'hui, pour sauver ceux de demain, Jonas n'y voit aucun problème ; même si certains d'entre eux ne sont pas d'accord. Le bon père de famille, n'hésiterait certainement pas à enlever un peu de pain de la bouche de chacun de ses enfants, pour nourrir celui qui vient de naître !²⁶

Pourtant, Jonas pense que la responsabilité des citoyens est nécessaire, puisqu'elle est la seule à pouvoir entraver la corruption possible du pouvoir. En définitive, Jonas cherche à nous convaincre que toutes les responsabilités reviennent à

²³ *Idem*, p. 202.

²⁴ *Idem*, p. 203.

²⁵ *Idem*, p. 206.

²⁶ Jonas réalise aussi, par ailleurs, que l'homme d'Etat ne rejoint pas le père de famille (ou le parent), sur un point important : il n'a pas donné la vie à ceux dont il est responsable. Sans lui, le peuple peut survivre, puisqu'il est autonome. L'homme d'Etat ne nourrit pas son peuple, comme une femme donne le sein à son bébé. Pis encore, il est né, lui aussi, de cette communauté, ce qui fait de lui en plus d'un père, un frère. Mais si l'homme d'Etat n'aime pas son peuple, comme il aimerait son enfant, la responsabilité ne serait cependant pas possible (ou difficilement possible), sans amour. Car pour Jonas, rappelons-le, la responsabilité vient d'un sentiment (*idem*, p. 202 à 207.). En revanche, comme un père de famille, l'homme d'Etat est responsable non seulement de l'individu dans un espace temps défini (comme le chauffeur de taxi l'est de son client pendant son trajet), mais aussi rétroactivement et prospectivement : il est responsable de l'identité de sa communauté dans son intégralité.

une seule : la responsabilité des hommes envers leurs semblables, ce qui est pour lui, une responsabilité naturelle.

Ce que nous pouvons retenir, du moins, de son approche, est que pour Jonas, la responsabilité existe chez chacun de nous, mais elle n'est pas toujours en éveil et si elle est attisée, elle ne l'est pas toujours de la même manière. Dans ce sens, la responsabilité chez Jonas n'est pas sans rappeler l'idée de puissance chez Aristote :

[...] toutes les dispositions naturelles, nous les recevons à l'état de puissances, et ensuite nous produisons les actes. Cela est évident pour les sens : ce n'est pas à force de voir ou d'entendre que nous avons acquis les sensations auditives et visuelles ; au contraire : c'est parce que nous les avons que nous nous en sommes servis, ce n'est pas parce que nous en avons fait usage que nous les avons. Nous n'acquérons au contraire les vertus que par l'exercice, et il en est de même des autres arts.²⁷

Le principe responsabilité, chez Jonas, serait-il une disposition naturelle, qui permettrait la vertu de responsabilité ? Cela expliquerait, du moins, ce qui différencie la responsabilité naturelle, en tant qu'innée, et la responsabilité contractuelle, qui doit être éveillée et parfois même suggérée, par l'Etat par exemple. Le principe responsabilité serait bel et bien présent en chacun de nous, prêt à intervenir à tout moment, tandis que la vertu de responsabilité serait à apprendre et à pratiquer pour une meilleure application : « ... c'est en bâtissant que nous devenons bâtisseur. »²⁸. La responsabilité serait une disposition naturelle qui demanderait à être exercée. L'habitude permettrait alors d'améliorer la mise en pratique de notre responsabilité. C'est en pratiquant la responsabilité que nous deviendrions de meilleurs responsables.

Hélas, Jonas n'admettrait pas notre interprétation, même s'il ne serait certainement pas en désaccord avec Aristote, lorsque celui-ci écrit aussi : « A preuve

²⁷ Aristote. *Morale et politique*, textes choisis, coll. « SUP », France, Presses universitaires de France, 1970, p. 71

²⁸ *Idem*, p. 71.

ce qui se passe dans les cités : c'est en leur faisant prendre certaines habitudes que les législateurs rendent les citoyens honnêtes... »²⁹, Selon Jonas, la responsabilité n'est pas une vertu, mais un principe intégralement.

Mais alors, si la responsabilité de Jonas est un principe, inné, pourquoi donc l'auteur a-t-il besoin de l'heuristique de la peur pour convaincre les citoyens d'agir dans l'intérêt de la planète et des générations futures ? Si la survie de l'humanité est, pour l'homme, un bien ultime, pourquoi est-ce si difficile de convaincre les citoyens d'agir rapidement pour sauver la planète ? Ne devrions nous pas ressentir en nous le principe responsabilité qui nous dicte, tel le devoir chez Kant, ce que nous avons à faire ?

Jonas pense que nous ressentons notre responsabilité dans toute situation, mais nous décidons ou non d'écouter cet appel.

Mais alors, face à la possible destruction de l'humanité, pourquoi décidons-nous en grande majorité, de ne pas prêter l'oreille à cet appel ? Et pourquoi avons-nous moins de mal à répondre à l'appel de notre enfant ? Le seul fait de ressentir plus fortement l'appel de la responsabilité naturelle est-il suffisant pour expliquer cette différence ?

1.2.2 Savoir et pouvoir

Si, pourtant, les sentiments jouent un rôle important dans le principe responsabilité de Jonas, et qu'ils sont à la base même de nos actions responsables, ils ne peuvent pas être suffisants pour nous permettre d'agir, nous dit Jonas. Que ce soit

²⁹ *Ibidem.*

dans une responsabilité naturelle ou contractuelle, il y a des situations où même si nos sentiments nous poussent à agir de façon responsable, nous en sommes empêchés. Il ne suffit donc pas de ressentir le sentiment de responsabilité pour pouvoir agir. Il y a deux choses essentielles qui doivent être évaluées avant toute chose, c'est notre savoir (avons-nous tous les éléments pour comprendre la situation ?) et notre pouvoir d'action (quelles sont mes possibilités d'action?). Sans savoir et sans pouvoir, le sujet n'est pas responsable d'autrui, mais il est plutôt sous la responsabilité des autres, de ceux qui savent et qui peuvent.

Selon Jonas, la question de la responsabilité a un rapport direct avec le pouvoir d'action et avec le savoir. Donc, celui qui sait des choses que les autres ne savent pas et qui peut agir pour sauver autrui, a une responsabilité envers lui. Il y a, selon Jonas, toujours une inégalité fondamentale entre la personne qui est responsable et celle qui est vulnérable. Cette inégalité est la condition même de la responsabilité prospective³⁰. Il n'y a donc pas de réciprocité dans la relation qui implique la responsabilité. Elle est à sens unique. L'enfant n'a aucune responsabilité envers ses parents, pas plus que le patient envers son médecin. La responsabilité, en ce sens, est donc unilatérale et non réciproque.

À partir du moment où un être se retrouve dans notre champ d'action et que notre agir (ou notre non-agir) met sa vie en danger, nous pouvons dire que nous sommes responsables de cette personne au niveau prospectif. Dès la naissance d'un enfant, nous sommes immédiatement responsables de lui en tant que parents. Que le

³⁰ Jonas parle de la dimension temporelle du sentiment de responsabilité : nous ne sommes pas uniquement responsables de nos actions passées (responsabilité rétroactive), mais aussi de celles à venir (responsabilité prospective). Bien entendu, Jonas ne nie pas le fait que la responsabilité prospective demande plus d'effort que la rétroactive. Car il est clair qu'il existe une limite à ce que l'on peut faire pour réparer les erreurs du passé (on ne peut pas ressusciter les morts), mais aucune limite est imposée pour protéger ce qui est menacé. Autrement dit, la responsabilité prospective que nous avons envers les générations futures devrait être plus facile à exercer que celle que nous aurons à gérer après les catastrophes qui nous attendent (il vaut mieux prévenir que guérir !). Donc pourquoi ne pas agir maintenant ?

parent agisse ou non ne lui enlève aucune responsabilité. Au contraire, l'inaction en éthique de la responsabilité est aussi considérée comme une action, puisqu'elle implique des conséquences aussi importantes.

Si un médecin est responsable du diagnostic qu'il donne à son patient, c'est parce que ce dernier, ignorant de la médecine, lui fait entièrement confiance. Un diagnostic rédigé trop rapidement sur un coin de table pourrait être fatal pour le patient. C'est pourquoi nous pouvons dire que c'est la vulnérabilité, l'ignorance ou la fragilité d'un être qui fait que nous soyons responsables de lui en tant que personne qui sait ou qui peut.

Pour ces mêmes raisons, nous pouvons dire que le chauffeur de taxi est responsable de ceux qu'il doit amener à destination ; que le conducteur ivre est responsable de ceux qu'il a frappé; ou que le scientifique manque à sa responsabilité s'il ne publie pas des découvertes utiles.

En ce sens, la responsabilité parentale est différente des autres, dans la mesure où même si nous n'avons pas fait le choix d'avoir un enfant, nous en devenons automatiquement responsables. Le nouveau-né, vulnérable et fragile est dépendant de ses parents. Il n'a aucun savoir ni pouvoir donc il dépend entièrement du parent qui a automatiquement plus de savoir et de pouvoir que lui. En ce sens, la responsabilité parentale est la seule qui nous soit imposée. Au contraire, le chauffeur, par exemple, choisit d'être responsable des gens qui voyagent dans son autobus, à partir du moment où il les fait entrer et ce, jusqu'à leur destination.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons dire que l'homme politique, chez Jonas, est la personne ressource pour toute société, car il est le seul à avoir accès au savoir et au pouvoir, qui lui permette de diriger l'Etat. Il est le mieux placé pour agir

dans l'intérêt de ses citoyens, car il est celui qui sait ce que nous ignorons et peut ce que nous ne pouvons.

Par ailleurs, même si, le chef d'Etat prend sous son tutelle, les citoyens, ces derniers, comme nous l'avons déjà mentionné, doivent eux aussi participer à la responsabilité, car même si nous sommes sous la responsabilité de certains individus, nous pouvons aussi être responsables d'autres individus. Etre sous la responsabilité d'un citoyen ne nous enlève pas notre sentiment de responsabilité. Et le principe responsabilité est beaucoup plus demandant pour les hommes modernes qu'il ne l'aurait été dans le passé. Aujourd'hui, il ne suffit plus d'être charitable ou honnête dans son milieu immédiat pour être moral. Les obligations morales se situent maintenant sur un plan beaucoup plus large ; sur le plan mondial. Nous savons maintenant, grâce aux médias, ce qui se passe ailleurs dans le monde. Et nous savons aussi que notre agir peut avoir des conséquences sur la planète entière. Notre responsabilité est donc plus vaste.

La responsabilité parentale, archétype de toute responsabilité, et basée sur l'amour de notre progéniture, devrait donc pouvoir être, selon Jonas, élargi à une plus grande échelle. L'éthique moderne devrait permettre de nous libérer de l'anthropocentrisme en dirigeant l'amour que nous avons de nous-mêmes, et de nos enfants, vers un amour de l'humanité. Au nom de l'existence, l'homme devrait, dès lors, pouvoir faire des compromis de taille. Mais pour passer de cette responsabilité individuelle à la responsabilité universelle, Jonas fait appel au discours de Kant en modifiant sa pensée selon ses propres idéaux.

1.2.3 La responsabilité, un impératif catégorique

Dans son ouvrage, Jonas tente de fonder l'éthique sur une base ontologique, en prenant ses distances par rapport au subjectivisme de l'éthique de Kant. Cette ontologie est ancrée dans le devenir des choses, ce qui souligne leur caractère transitoire et éphémère. La vulnérabilité dans laquelle grandit l'humanité exigerait une conscience d'autant plus importante de la responsabilité que nous avons à son égard.

Ainsi, l'éthique de la responsabilité souligne l'importance d'une facette de l'impératif catégorique emprunté à Kant (« Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle. »), c'est-à-dire la nécessité d'assurer la survie de l'humanité en tant que telle, mais avec l'idée de convertir cet impératif catégorique, pour servir l'idée que notre devoir est aussi de venir en aide aux générations futures. Jonas formule son impératif comme suit : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. [...] ou : Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre. »³¹

Pour Kant, chaque action doit être précédée de la question suivante : que deviendrait l'humanité si nous agissions tous comme je m'apprête à le faire ? Si je pense voler : qu'arriverait-il si l'humanité entière se mettait à voler ? Plus personne ne se ferait confiance et la société, idéalement basée sur les relations de confiance, n'aurait plus de raison d'être. Poser un geste qui pourrait briser l'idée même de société, est un non sens, selon Kant. Pour cela, cette action serait immorale.

³¹ Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. Cit., p. 40

Par ailleurs, contrairement à Kant, l'impératif catégorique chez Jonas, ne devrait pas être accepté simplement pour la contradiction logique qu'il créerait sinon, mais plutôt pour l'évidence de l'effet dévastateur qu'aurait son rejet. Selon Jonas, il n'y a pas de contradiction dans l'idée que l'humanité puisse disparaître ; pas plus que dans l'idée que les générations futures puisse souffrir pour épargner des difficultés aux générations présentes. Et pourtant, nous dirait Jonas, c'est à nous de sauver les générations futures, car nous sommes seuls responsables de leur avenir. Donc l'argument kantien de la contradiction logique ne convient pas à Jonas :

Logiquement, le sacrifice de l'avenir au profit du présent n'est pas plus contestable que le sacrifice du présent en faveur de l'avenir.³²

Ce dont nous avons pourtant besoin, nous dit Jonas, c'est d'un impératif qui incite à la protection de l'humanité, sans que ce soit dans l'unique but de répondre à la raison ou à une quelconque logique. :

Or le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre vie, mais non celle de l'humanité; et qu'Achille avait certes le droit de choisir pour lui-même une vie brève, faite d'exploits glorieux, plutôt qu'une longue vie de sécurité sans gloire (sous la présupposition tacite qu'il y aurait une prospérité qui saura raconter ses exploits), mais que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer.³³

Ainsi, l'être humain peut bien mentir si cela ne concerne que lui-même, mais si son mensonge peut avoir des conséquences négatives sur la vie des autres, il ne doit pas mentir. Dans la même continuité, Jonas dirait que continuer à vider la planète de ses ressources naturelles pour nos plaisirs personnels est un délit parce que cela porte atteinte au bien ultime : l'existence de l'humanité. Selon Jonas, l'être humain peut bien risquer sa vie, mais il ne peut pas risquer celle de l'humanité. Il est clair que cet

³² *Idem*, p. 39.

³³ *Idem*, p. 40

impératif fondamental s'adresse surtout aux hommes politiques, mais chaque individu peut tout de même se sentir concerné.

Jonas n'a rien contre les théories traditionnelles de la philosophie morale ou politique, bien au contraire. Selon lui, nous ne pouvons pas les blâmer de ne pas s'être adaptées à la vie moderne, puisque là n'est pas leur rôle. Penser que l'éthique serait adaptable à chaque changement serait anachronique. Mais s'il pense qu'il est inévitable de changer d'éthique, c'est uniquement parce que la technologie a changé la dynamique des hommes et que l'éthique traditionnelle ne pouvant plus suffire, il faut repenser le monde. Tous les temps ont leur éthique et nous ne pouvons pas utiliser l'éthique des anciens pour régler des problèmes contemporains.

Si Jonas pense que les éthiques traditionnelles ne peuvent pas être utilisées intégralement à des fins contemporaines, cela ne l'empêche pas de les utiliser en partie. C'est ce que tente de faire Jonas en se servant de l'éthique de Kant, qu'il se permet d'ajuster à sa propre idée.

C'est dans un exemple tel que celui du suicide, que nous pouvons mieux apprécier la différence entre l'éthique de Kant et celle de Jonas. Chez Kant, l'individu n'a pas le droit de s'enlever la vie, puisque que si tous les êtres humains s'enlevaient la vie, ce serait la fin de l'humanité (impératif catégorique). L'interdit du suicide a une raison universaliste. Même s'il est adressé ici à un individu, il est question du rejet obligatoire de la disparition de l'humanité.

En revanche, chez Jonas, il y a bel et bien une distinction à faire entre le suicide individuel et celui de l'humanité. Influencé par le monde moderne, Jonas voit dans le suicide d'un être vivant, des raisons surtout d'ordre psychologique et

personnel, qui ont très peu d'influence sur l'humanité. Selon lui, chacun a le droit de disposer de son corps et de son âme, comme il le souhaite.

Cette importante distinction amène l'idée que chez Jonas, l'individu n'a pas le même devoir envers lui-même qu'envers les autres. Car si l'homme peut s'enlever la vie, il ne peut pas, par ailleurs, mettre en péril celle des autres, puisque dans son ensemble, la société doit s'auto-protéger. Pire encore :

Même si, lorsque sonne l'heure du destin, le chef politique met en jeu l'existence entière de sa tribu, de sa cité, de sa nation, il sait pourtant que même après leur disparition éventuelle il y aura encore une humanité et un monde de la vie ici-bas sur terre. C'est seulement dans le cadre de cette présupposition englobante que le grand risque singulier est moralement justifiable dans certains cas extrêmes. Mais même dans le but de sauver la nation l'homme politique n'a pas le droit d'utiliser un moyen qui pourrait détruire l'humanité.³⁴

Et Jonas va plus loin que Kant en déclarant que non seulement l'humanité en totalité doit-elle être obligatoirement protégée, mais aussi toute existence, la nature comme les animaux. Aujourd'hui, nous dit Jonas, il faut sonner l'alerte. La planète est en danger et cette peur de la fin imminente de l'être humain, devrait suffire à nous faire réagir.

Le but en soi de l'homme est de protéger la vie. C'est ce que Jonas cherche à bâtir comme système de pensée en s'appuyant sur la notion de responsabilité. Selon lui, Kant a formé son éthique en essayant d'y intégrer l'individu dans la société, sans vraiment parvenir à donner suffisamment d'importance à l'existence en soi. La prémisse : agir toujours de telle manière que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence de la vie humaine, que Jonas voit comme un but en soi, Kant la verrait simplement comme un moyen pour arriver à une fin, puisque déterminée par l'intention. De ce fait, Jonas a comme but, en s'appuyant sur la

³⁴ *Idem*, p. 83

notion de responsabilité, de défendre l'idée que pour protéger la vie, il faut nécessairement un contrôle de la technologie. Il n'y a pas, chez Jonas de devoir-être qui naît de l'engagement de la volonté. Alors comment expliquer le but, protéger la vie, formulé de manière catégorique ?

Pour contourner cet obstacle, Jonas utilise l'idée de la menace. C'est l'heuristique de la peur qui devient la motivation de l'agir. Car si le devoir-être impliquait l'agir (comme chez Kant), il ne serait pas nécessaire de trouver une autre motivation à l'agir. En d'autres mots, nous n'aurions pas à nous demander ce qui adviendrait de notre enfant, en cas d'abandon – pour qu'ainsi la peur nous incite à mieux le protéger – si le seul fait de le protéger faisait partie intégrante de notre être. Dans ce cas, comment susciter la responsabilité chez les citoyens qui ont le devoir d'agir pour sauver l'humanité, mais qui résistent à la voix du devoir ?

Jonas ne voit aucune autre possibilité que l'heuristique de la peur, une prise de conscience choc, qui ne peut que les réveiller à leur responsabilité. C'est ce que nous expliquerons dans la prochaine section.

1.3 La peur chez Jonas

L'utilisation du mot « peur » n'est pas un pur hasard lorsque nous parlons de l'éthique de Jonas. Car la peur, chez l'auteur, est un élément essentiel dans l'articulation de son discours. Cette utilisation de la peur, à des fins positives (sauver le monde), est appelée : heuristique de la peur. Elle propose de faire l'élaboration des conséquences de toute découverte scientifique, en visualisant les pires conséquences pour l'humanité, ensuite, de reconnaître les sentiments que ces hypothétiques

catastrophes nous font ressentir, et de « se procurer »³⁵ cette émotion pour la canaliser vers l'action. A chaque nouvelle découverte et innovation, il faut s'imaginer le pire comme conséquences pour l'existence de notre planète, et ainsi agir selon notre peur.

Si par exemple, les risques d'utiliser une nouvelle découverte, semblent effrayants pour l'existence, son utilisation dans le futur doit être abandonnée. Nous ne pouvons pas prendre de risques. Et comme le font remarquer Nicolas Hulot, Robert Barbault et Dominique Bourg, dans *Pour que la terre reste humaine*, les habitudes scientifiques vont à l'inverse : dans le doute, le scientifique fait des essais, jusqu'à ce qu'il soit démontré formellement, que sa découverte est mauvaise pour l'humanité.

Ainsi, pour faire changer ces mentalités, Jonas propose la peur qui selon lui, est le seul moyen de faire réagir l'homme avec une intensité suffisante. Plus l'homme a peur, plus intensément il réagira. Rien, selon Jonas, ne pourrait faire réagir l'homme aussi frénétiquement que la peur. Utiliser l'information pour créer une prise de conscience, comme le font les auteurs de *Pour que la terre reste humaine*, n'est pas selon Jonas, un moyen suffisant. Jonas semble penser que nous ne sommes plus à l'heure de l'information, mais bien à celle de l'action, la plus rapide possible. Et pour faire bouger les gens, le seul outil à utiliser est celui de la peur.

De prime abord, par l'intermédiaire de son œuvre, Jonas cherche à faire le procès des sciences et des techniques au sein des sociétés occidentales. Sans détour, Jonas nous prévient du danger imminent des progrès technologiques et affirme que sans un changement dans les façons d'agir de l'homme, le monde est en péril : la nature comme l'intégrité des hommes.

³⁵ *Idem*, p. 68.

Selon lui, l'homme scie la branche sur laquelle il est assis³⁶ et cela, sans le consentement de ceux qui en souffriront le plus : les générations futures. Et comme l'homme et la nature ne sont plus, aujourd'hui, que des objets de la frénésie technologique, l'être humain a le devoir de reprendre ce pouvoir en main. C'est donc surtout au nom des hommes qui ne sont pas encore nés, que Jonas entreprend la construction d'une nouvelle conception éthique basée sur la responsabilité. Ayons peur de ce qui va advenir des générations futures, si nous ne faisons rien pour les sauver ! Voilà, plus grossièrement, ce que veut exprimer Jonas. Et cette allusion à la peur ainsi que son importance dans son œuvre, fera couler beaucoup d'encre dans le milieu de la philosophie. Jonas serait-il un oiseau de mauvais augure ?

Même si certains penseurs³⁷, voient dans le cri d'alarme de Jonas une menace sinistre, et dans son heuristique de la peur³⁸, un bien mauvais conseil, il faut tout de même reconnaître que l'auteur du *Principe responsabilité* n'avait pas tout faux lorsqu'il s'inquiétait, déjà en 1979, de l'avenir terrestre. Nous comprenons mieux aujourd'hui le bien-fondé de ses inquiétudes.

Mais, l'union entre la peur et la responsabilité peut toutefois sembler étonnante dans la mesure où la peur n'est pas habituellement identifiée à la responsabilité. Au contraire, celui qui ressent la peur peut souvent réagir avec irresponsabilité, puisqu'il est mû par des sentiments pouvant affecter son jugement. Mais la peur chez Jonas n'en est pas une « pathologique », au contraire, car c'est la réflexion sur nos peurs qui conduit à l'action.

C'est seulement la prévision d'une déformation de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoins de la menace contre l'image de l'homme – et de types tout à fait spécifiques de menace – pour

³⁶ *Idem*, p. 32.

³⁷ Voir, par exemple . Bourg, Dominique et *al.* *Pour que la terre reste humaine*, Paris, Seuil, 1999.

³⁸ « Il faut davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur. Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité, op. cit.* p. 54.

nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace. [...] Nous savons seulement ce qui est en jeu lorsque nous savons que cela est en jeu.³⁹

Ce que dit Jonas, c'est que la peur, au lieu de nous affecter en déclenchant des pensées irrationnelles, devrait nous pousser à la réflexion et à l'action. L'heuristique de la peur, pour Jonas, est un pouvoir. Avoir peur c'est être sensible à ce qui nous entoure : reste seulement à la refuser et à en être paralysé, ou à l'utiliser comme objet de nos décisions. Tant que la peur nous permet d'agir, elle ne peut être que profitable. Voilà comment Jonas arrive à concevoir la peur non plus comme un danger, mais comme un outil de sa philosophie :

La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité [...] A celui qui estime que sa source, « crainte et tremblement » – naturellement jamais la source unique, mais parfois celle qui est à juste titre dominante – n'est pas assez digne du statut de l'homme, on ne peut pas confier notre sort. [...] car elle [la crainte] est aujourd'hui plus nécessaire qu'à un certain nombre d'autres époques, où faisant confiance à la bonne marche des affaires humaines, on pouvait la mépriser comme une faiblesse des pusillanimes et des craintifs.⁴⁰

C'est en l'analysant de cette façon, que la relation entre la responsabilité et la peur, chez Jonas, peut être un peu plus éclairante. Le point important de l'heuristique de la peur, c'est qu'en plus d'être inhérente à la responsabilisé, la peur n'est pas dirigée vers soi-même, mais plutôt vers les autres, ce que Jonas appelle une crainte désintéressée. La question qui oriente nos choix d'action, si nous suivons l'enseignement de Jonas, est celle-ci : que lui (ou leur) arrivera-t-il, si je ne fais rien pour l'(les) aider ? Qu'arriverait-il à mon enfant, si je ne le nourrissais plus ? Qu'arrivera-t-il à l'espèce humaine si nous continuions à polluer son seul espace de vie ? Selon le philosophe, ces questions ne peuvent plus être éludées.

³⁹ *Idem*, p. 66.

⁴⁰ *Idem*, dans l'ordre de citation, p. 421, 422, 420, 421.

Par ailleurs, Jonas pense que, comme les conséquences de nos actes ne peuvent être prédites avec certitude dans le domaine technique, mais aussi dans tout autre domaine, il est important de savoir user d'imagination pour se représenter mentalement les contrecoups de nos décisions, à long terme. En d'autres mots, seul celui qui peut s'effrayer par l'imaginaire peut agir avec discernement.

Toutefois, ce qui pourrait être reproché à Jonas quant à l'heuristique de la peur, c'est son allusion à la religion. Il y a dans ce discours de la peur, une nuance religieuse que Jonas ne nie pas en écrivant que :

Ce n'est pas du tout facile, et peut-être impossible sans recours à la religion, de légitimer en théorie pourquoi nous n'avons pas ce droit [de risquer la vie des générations futures], pourquoi au contraire nous avons une obligation à l'égard de ce qui n'existe même pas encore et ce qui « de soi » ne doit pas non plus être, ce qui du moins n'a pas droit à l'existence, puisque cela n'existe pas.⁴¹

Veut-il insinuer qu'il est peut-être impossible de penser l'action morale ou éthique, sans l'aide de la religion ? Cela nous semble possible, surtout à la lecture du chapitre IX⁴² où Jonas entreprend de nous convaincre du vide éthique qui règne actuellement dans nos sociétés et de l'absence de tout aspect sacré, qui aurait pu forcer l'établissement de balises éthiques. Certains pourraient même voir en l'heuristique de la peur, un bien vilain moyen pour effrayer les pauvres gens ; moyen, d'ailleurs, amplement utilisé par les systèmes religieux. Mais Jonas, s'il est croyant, se retient bien, à notre sens, d'utiliser, dans son argumentation, des préceptes reliés à ses croyances religieuses.

S'il admet que la religion serait une arme plus efficace que l'éthique, contre l'irresponsabilité humaine, il projette, tout de même, de tenter l'édification d'un système éthique, qui ne soit programmé par aucun système de croyances religieuses.

⁴¹ *Idem*, p. 41.

⁴² *Idem*, p. 60.

Et c'est bien ce qu'il fait, en édifiant comme fondement, à son système, la responsabilité, qui, unilatérale et non-réciproque, existerait chez chacun de nous.

Ce que nous pouvons dire, de l'éthique de Jonas, en conclusion, est que l'auteur inquiet de notre manque de maîtrise face à la technologie et des graves conséquences dues à ce manque de contrôle, propose pour sauver le monde, une prise de conscience rapide et une sensibilisation à notre responsabilité. Cela veut dire concrètement que le citoyen sous le principe de la responsabilité doit agir en son devoir et participer à l'arrêt de toutes hostilités dirigées contre la planète. Il doit donc non seulement agir pour sauver cette dernière et ses habitants, mais aussi réfléchir aux conséquences de ses actes pour la vie future.

Mais Jonas sait bien que le citoyen ne peut pas changer complètement sa façon de vivre, renier soudainement les facilités que lui apporte la technologie, sous prétexte que les générations futures pourraient peut-être en souffrir. Pour cela, il faut, grâce à l'heuristique de la peur, l'inciter aux changements. Pour changer, le citoyen doit avoir peur, et le meilleur moyen de se faire peur, est de s'imaginer les pires conséquences de chacune de nos actions. Si les conséquences sont terribles pour la vie future, nous ne devons pas agir en ce sens.

Hélas, tout cela ne peut pas être aussi simple. Car la responsabilité est, selon Jonas, directement liée au savoir et au pouvoir. Nous ne pouvons pas agir sans savoir ou sans pouvoir. Le citoyen ne sait pas tout et même s'il sait il ne peut pas toujours agir, car il n'a parfois pas assez de pouvoir. C'est alors au chef d'Etat de prendre la responsabilité de son peuple et de veiller sur lui, tel un père sur ses enfants.

Mais alors, comment un citoyen peut-il être assuré d'avoir assez de connaissances et de pouvoirs pour agir de façon responsable ? Peut-être que dans le

doute, il devrait s'abstenir ? Pourquoi ne pas laisser au chef d'Etat, qui sait et qui peut mieux que nous, le soin de choisir pour ses citoyens ? N'est-ce pas lui le mieux placé pour prendre toutes formes de décision ?

En revanche, comment vivre avec la peur qu'a fait surgir l'heuristique de la peur, si nous doutons de notre savoir et de notre pouvoir ? Qu'elle est notre marge d'action, si nous avons peur et que nous nous sentons impuissants ?

Voilà les questions qui se posent. Après l'analyse de l'œuvre de Jonas, des questions essentielles sur la responsabilité sociale, restent, la plus importante étant celle-ci : la responsabilité sociale des citoyens est-elle possible, ou doit-elle être inévitablement renvoyée aux dirigeants ? C'est ce à quoi nous tenterons de répondre dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 2

LA RESPONSABILITÉ CHEZ JONAS PEUT-ELLE ÊTRE SOCIALE ?

La deuxième partie de notre travail consistera à relever ce qui nous paraît être, chez Jonas, les faiblesses de sa conception de la responsabilité. En premier lieu, nous remettrons en question sa notion de la responsabilité en tant que sentiment et en second lieu, son heuristique de la peur, comme moyen de conviction. Par la suite, en nous appuyant sur l'œuvre de Pascal Bruckner, nous verrons en quoi la responsabilité chez Jonas en favorisant trop l'individualisme, ne peut pas valoriser la responsabilité sociale. Nous examinerons aussi la conception de Bruckner, selon laquelle les sociétés modernes, tout en valorisant l'individualisme, forment des citoyens dépendants et non autonomes.

2.1 La responsabilité sociale peut-elle trouver sa source dans un sentiment ?

Rappelons-nous, tout d'abord, que ce qui nous importe le plus, dans ce travail, est de situer la responsabilité dans un contexte social. Nous sommes en connivence avec Jonas lorsque celui-ci développe l'idée de responsabilité en tant que sentiment, dans un milieu familial. Nous arrivons à saisir l'importance des sentiments dans la relation entre un parent et leur enfant. Même s'il nous paraît plus obscur, nous pouvons aussi imaginer le sentiment de responsabilité au delà de la relation familiale, comme dans un contexte amical. Jusque là, nous pouvons appuyer Jonas dans

l'évolution de son principe de responsabilité. Nous sommes conscients que la responsabilité peut être nourrie par des sentiments. Là où nous avons pourtant plus de mal à suivre Jonas est dans son passage de la responsabilité comme sentiment (son aspect subjectif, donc), vers la responsabilité sociale. Selon Jonas, le sentiment de responsabilité existe chez chacun de nous, c'est ce qui lui donne son caractère universel, et même s'il n'est pas toujours de la même intensité selon les situations, si nous sommes attentifs à son appel, il ne peut que nous conduire vers un agir moral. Mais cette idée de sentiment subjectif, qui nous amènerait vers un agir universel ne nous convainc pas.

Nous comprenons que notre responsabilité envers autrui puisse varier selon nos sentiments pour le sujet : nous pouvons ressentir des sentiments plus forts pour les sujets que nous aimons. Mais qu'en est-il de la responsabilité pour les objets ? Ne devrions-nous pas ressentir la même responsabilité pour les objets concernant, par exemple, le bien commun ? Si la responsabilité est universelle, pourquoi ne ressentons-nous pas la même responsabilité à l'endroit des mêmes objets ? Pourquoi ne sentons-nous pas tous, une responsabilité pour l'environnement, par exemple ? Comment comprendre que X n'a pas ce sentiment à l'endroit de l'objet Y ? En quoi, alors, la responsabilité chez Jonas peut-elle être considérée comme universelle ? Comment construire un plan de société, à long terme, sur des intérêts, qui ne sont pas partagés par tous, au même moment ?

Cela nous semble poser un grave problème pour la responsabilité sociale. Et si la responsabilité est subjective, comment obliger un citoyen à ressentir la responsabilité et comment en punir un autre qui ne l'aurait pas senti ? La loi (même la loi morale) ne peut pas exiger un sentiment. Peut-on punir quelqu'un pour ne pas avoir appris ou compris l'importance d'un sentiment ? Ce serait une chose difficile à concevoir. La question est de savoir ce qui nous pousse à agir ? Si nous

découvrons, en tant qu'employé d'une usine de cigarettes, que notre employeur met intentionnellement un ingrédient, dans le tabac, pour créer la dépendance chez le fumeur, qu'est-ce qui nous poussera à dévoiler la combine ou à la taire ; un sentiment ou la raison ? Lequel nous fera agir ?

Sans entrer dans le débat métaéthique entre la raison et les sentiments, il nous semble clair, pour notre part, que les sentiments ont souvent une place importante dans notre agir moral, mais que ce dernier ne peut pas être autrement conduit que par la raison.

Il nous semble que la raison nous fait accéder à la dimension morale en nous permettant de nous élever au-dessus de nos sentiments ou passions, non pour les renier, mais pour les guider. Cela nous permet de porter des jugements réfléchis et bien pesés sur les problèmes moraux que nous devons résoudre.

La possibilité de fonder une morale sur les sentiments peut paraître attrayante si l'on considère que les sentiments moraux constituent la principale motivation de l'action morale. Toutefois, il faut admettre que cette motivation s'appuie ainsi sur une fondation très instable. En effet, nos sentiments changent selon nos humeurs. Nos tendances altruistes peuvent être influencées par des facteurs aussi divers que le beau ou le mauvais temps, les événements heureux ou malheureux qui tracent le cours de notre vie ou des traits de personnalité. Nos élans de générosité peuvent se révéler tout aussi éphémères qu'explosifs. Ils peuvent parfois se manifester comme une sensiblerie superficielle ou n'être que passager. Nous pourrions être, un jour, extrêmement sensibles à la peine d'une mère qui a perdu son enfant et ne ressentir, le lendemain, presque rien pour une autre mère dans la même situation. Il semble donc que les sentiments soient trop variables pour servir de fondement aux pratiques sociales. Car selon nous, les sentiments sont avant tout de l'ordre du privé et sont

souvent difficiles à expliquer pour celui qui les vit et trop souvent difficiles à comprendre pour celui qui les subit.

Par ailleurs, on constate que les bons sentiments sont souvent de mauvais guides. Il est vrai qu'une sensibilité exacerbée peut nous aveugler et nous empêcher de déterminer lucidement le comportement le plus bénéfique à prendre face à une personne qui nous sollicite. L'élan de bienveillance ou d'amour qui pousse une personne à voler au secours d'une autre en détresse n'est pas toujours bénéfique. Dans beaucoup de cas, il serait préférable de laisser à l'autre le soin d'affronter seul ses problèmes. Combien de parents bien intentionnés pèchent par excès de sollicitude et surprotègent leurs enfants ? Ce n'est pas, par exemple, en expédiant de la nourriture dans les pays pauvres que nous allons sauver les gens qui y meurent de faim. Leur donner des outils d'apprentissage et leur permettre d'avoir accès à des puits seraient là des actions plus profitables. Dans ce cas, ce sont nos sentiments qui nous poussent à agir rapidement. Nous ne voulons pas entendre parler d'un enfant de plus qui aurait succombé à la misère.

Mais la raison nous dicte d'autres solutions plus durables. Et les fervents de l'éthique rationnelle verraient probablement dans ce geste impulsif de compassion, une projection sur autrui de propres peurs, d'angoisses et de préoccupations. La raison pourrait même commander le retrait et l'attente. Car l'important selon les rationalistes n'est-il pas d'amener l'être qui compte sur nous, à devenir autonome et capable de s'aider lui-même ? Par exemple, on pourrait conseiller à la femme d'un joueur impulsif de le mettre à la porte. Cela peut être la dernière solution. On peut comprendre à quel point il peut être difficile de prendre une telle décision, en sachant que cet homme aimé, est malade et qu'il aurait plus que jamais besoin de notre aide. Mais au delà des émotions, vous diront les philosophes rationalistes, il faut être en

mesure de poser un regard lucide et objectif sur la situation, et nous ne pouvons y parvenir sans les ressources de notre raison.

Les sentiments nous motivent donc à faire le bien, mais pas toujours d'une façon égale. Il est normal qu'un individu ait davantage à cœur l'intérêt de ses parents, de ses amis ou de sa communauté que celui d'étrangers. Le sort d'un inconnu, d'un ennemi ou de la population d'un pays lointain ne touche pas notre sens moral avec la même vivacité que celui de nos proches. On conçoit bien que cela représente un problème majeur pour une morale qui se veut universelle.

Ainsi Jonas tente de créer un principe de responsabilité universaliste, mais lui donne une dimension tellement subjective, qu'il permet difficilement de faire un lien clair entre son idée d'universalisme et celle d'individualité. La responsabilité rejoint l'idée d'universalité uniquement dans le fait que nous ayons tous des sentiments. Mais ces sentiments restent néanmoins subjectifs et c'est ce qui nous pose problème.

Pour les rationalistes, une question fondamentale en éthique est celle de la validité ou de la justesse de nos principes moraux. C'est la raison humaine qui peut le mieux garantir cette justesse. C'est pourquoi la morale trouve sa source fondamentale dans la raison. Dans cette perspective, la morale consiste essentiellement dans des normes universelles, établies à partir d'un point de vue rationnel, c'est-à-dire neutre et impartial.

Ainsi, la morale rationnelle trouve un terrain d'application idéal là où les exigences morales demandent une expression plus formelle et explicite dans le langage des normes et des procédures : dans les institutions politiques, les débats juridiques et publics, les réglementations administratives, les codes de déontologie professionnelle, les chartes de droits, etc. Il semble évident que nous ne pouvons et

ne devons pas régler des questions comme le rétablissement de la peine de mort, le recours à la castration contre les prédateurs sexuels récidivistes ou l'obligation pour les grands-parents de contribuer à la subsistance de leurs petits-enfants, en nous appuyant principalement sur nos sentiments. Ces questions demandent une réflexion approfondie, une discussion détaillée, une recherche de principes justes et équitables susceptibles de faire l'objet d'un accord entre les citoyens.

Les rationalistes les plus radicaux soutiennent que les sentiments moraux ne sont que l'expression spontanée et non réfléchie de positions morales qui sont toujours appuyées en profondeur sur des motifs rationnellement fondés et que la réflexion permet ensuite d'énoncer avec clarté. C'est l'avis de Raymond Boudon, qui écrit dans *Le juste et le vrai* :

[...] les affects associés aux sentiments moraux sont réactifs. Le sujet ne les "ressent" que dans la mesure où il a l'impression que ses raisons sont objectivement bonnes. [...] Même lorsque ces raisons sont métaconscientes, elles sont présentes: il sent que sa réaction est fondée sur des raisons fortes, même s'il ne peut les énoncer.⁴³

Par exemple, nous avons une réaction d'indignation lorsqu'un fort abuse d'un faible. Nous pourrions certainement expliquer cette réaction en notant que le plus fort déroge à une règle rationnelle de réversibilité, comme le fort ne voudrait pas que nous abusions de lui s'il était à la place du faible.

Pour ne pas aller aussi loin que ces rationalistes radicaux, il est possible, nous semble-t-il, en ce qui a trait à la responsabilité, de supposer qu'elle soit utilisable comme un sentiment, mais aussi comme un agir ordonné par la raison. Quand nous intervenons pour aider autrui, nous le faisons peut-être sous l'influence des sentiments, mais aussi peut-être pour défendre des valeurs qui nous sont chères comme la liberté ou l'égalité. Et si nous ne ressentons pas le sentiment de

⁴³ Boudon, Raymond. *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 199, p. 22, 244.

responsabilité face à un être dans une situation d'injustice, notre raison est là pour nous rappeler ce devoir que nous avons d'intervenir. C'est par cet aspect rationnel que nous pouvons nous permettre d'établir des lois. Malgré nos sentiments, la loi peut nous demander de prendre nos responsabilités, même si cela ne nous convient pas. Nous pouvons, par exemple, être obligé légalement de sauver la vie d'un homme qui se noie, même s'il est le meurtrier de notre enfant. Dans cet exemple, ce serait, selon Kant, un devoir légal, tout autant que moral.⁴⁴

Car, si nous cherchons un moyen de rendre les citoyens responsables les uns des autres, nous ne pouvons pas édicter des lois qui obligeraient les citoyens à ressentir des sentiments (les mêmes de surcroît) pour tous leurs semblables. Si, par exemple, nous pouvons obliger un citoyen à porter secours à un autre, qui est en danger (sans lui demander de mettre sa vie en péril), il serait saugrenu de préférer lui laisser le choix d'agir selon ses sentiments. Car la question est de savoir si toutes les victimes auraient la même chance d'être sauvées.

2.2 L'idée de la peur et de l'autorité

Par ailleurs, si un sentiment universel est bien à la base de notre responsabilité, comme le soutient Jonas, pourquoi avons-nous besoin des lois pour obliger la responsabilité ? Si celle-ci est aussi naturelle qu'il le dit, pourquoi devrait-elle être imposée ? Pourquoi obliger la responsabilité d'autrui légalement et ne pas s'en tenir à une obligation morale ? La responsabilité morale n'est-elle pas suffisante pour garantir l'agir ? Si les citoyens ne prennent pas leurs responsabilités, est-ce seulement parce qu'ils n'ont pas, comme pourrait le penser Jonas, assez de pouvoir ou de savoir ?

⁴⁴ Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs, section 1.*

Charles Taylor, philosophe communautarien comme Jonas, mais qui s'éloigne des courants universalistes et rationalistes, a une explication à ce sujet. Selon lui, faire de la liberté une valeur suprême et universelle a amené la société à une éthique minimale, qui reconnaît un minimum de valeurs, telles la liberté et l'égalité, souvent vidées de tout leur sens.⁴⁵ Comme c'est à chaque individu de définir pour lui-même ses buts et ses aspirations, sans chercher à les imposer aux autres, le pluralisme normatif nous a fait perdre la sphère commune des exigences morales. En tirant la morale vers la perspective universaliste, nous l'avons vidé d'une grande partie de sa substance. Nous avons ainsi renforcé les tendances individualistes ce qui ne nous laisse plus d'autre possibilité que de régler les conflits moraux par des procédures formelles, c'est-à-dire par des lois. Dans l'universalisme, notre société a perdu sa capacité collective à définir des orientations morales fermes et substantielles. Ainsi, les enjeux moraux se situent surtout et avant tout devant les tribunaux.

Donc, si Taylor voit juste, la force est maintenant l'unique moyen de faire agir les citoyens de la même manière. Autrement, leur individualité les conduit sur des chemins trop souvent différents.

Jonas l'a bien compris. Et pour répondre à ce besoin de la force, l'auteur utilise deux moyens : l'heuristique de la peur et l'idée d'autorité, dans le milieu familial, comme dans la politique. Si le citoyen ne ressent pas, par lui-même, le sentiment de responsabilité, il faut lui faire prendre conscience. Et c'est exactement ce qu'il tente de faire par l'heuristique de la peur.

⁴⁵ Taylor, Charles., *Grandeur et misère de la modernité*. 1991.

2.2.1 l'heuristique de la peur

Par ailleurs, ce qui nous dérange le plus dans l'élaboration du système de responsabilité de Jonas, c'est son idée d'autorité. Même si Jonas, comme nous l'avons mentionné plus tôt, ne cherche pas à édifier son discours par une argumentation religieuse, il utilise tout de même un moyen très proche à celui des systèmes religieux, pour arriver à ses fins : l'autorité. Non seulement Jonas voit-il l'homme d'Etat comme un père de famille qui protège ses pauvres citoyens, ignorants de certaines choses et sans pouvoir d'action sur les grandes questions, mais en plus, imagine-t-il le moyen, par l'heuristique de la peur, de les effrayer, pour les motiver plus rapidement à agir.

Ainsi, cette heuristique de la peur qui nous apparaissait, tout d'abord, comme un moyen de reconnaissance, de prise de conscience, se transforme soudainement en un couteau à deux tranchants.

Or nous pouvons penser que la situation actuelle du monde fait peur. Que ce soit pour ceux qui croient qu'il ne reste que peu de temps à l'humanité pour trouver un moyen d'échapper à sa fin et ceux qui pensent que l'homme saura toujours trouver une solution à ses propres déséquilibres, il y a tout de même de quoi se faire peur. Nous comprenons donc que la peur puisse devenir un élément déclencheur de l'agir, mais confrontée à la limite de notre responsabilité (notre savoir et notre pouvoir est limité) et associée à la responsabilité de l'Etat (le chef d'Etat paternaliste) tel que présenté par Jonas, la peur nous apparaît alors sous un autre angle. Car comment peut se sentir un individu, se sachant en danger et sous l'emprise de la peur, s'il réalise rapidement qu'il n'a que très peu de pouvoir d'action ? Comment peut-il vivre cette limite ? Nous pouvons donc nous demander à qui s'adresse exactement l'heuristique de la peur ? Au citoyen limité par son manque de pouvoir, ou au chef

d'Etat ? L'autorité de l'Etat, chez Jonas, vit-elle la même difficulté que dans l'éducation : créer, par l'autorité, des limites chez l'enfant c'est lui permettre un jour de voler par ses propres ailes ?

Tout cela nous paraît confus. Car même sous l'autorité de l'Etat et sous la joute de la peur, Jonas croit quand même que le citoyen doit en être un responsable, et qu'il doit se fier à lui-même, avant tout. Alors comment voir clair dans tout cela ? A qui faire confiance ?

A qui peut bien profiter l'heuristique de la peur, si elle ne fait que désarmer d'impuissance le simple citoyen ? Ne fait elle pas que nous pousser à mettre le plus tôt possible notre avenir entre les mains de celui qui saura venir à notre secours ?

2.2.2 L'Etat paternaliste

Notre critique de l'idée d'autorité chez Jonas ressemble beaucoup à celle que nous avons défendue concernant la subjectivité du sentiment de responsabilité. Nous avons vu précédemment que la responsabilité était, selon Jonas, un sentiment ; que le sentiment était, subjectif et que comme le sentiment est subjectif il n'est pas universel, même s'il peut être partagé universellement. Notre critique de sa conception de la responsabilité sociale se présente de la même manière.

Selon Jonas, pour être responsable, il faut savoir et pouvoir. Il défend aussi l'idée que le savoir et le pouvoir sont limités à notre individualité. Je n'ai la possibilité de connaître que ce qui m'est présenté, et je n'ai le pouvoir d'agir que sur ce qui est à ma portée. Pour cette raison, c'est celui qui a le plus de savoir et de pouvoir qui est responsable des autres. Le chef d'Etat peut s'acquitter de mes

responsabilités. Il n'est pas chez Jonas, l'agent de ses citoyens dans la mesure où il n'a pas l'obligation d'offrir des outils permettant la responsabilité. L'homme d'Etat peut simplement décider d'assumer mes responsabilités à ma place.

Ainsi, le savoir et le pouvoir sont limités à la condition individuelle, la responsabilité n'est pas, selon nous, universelle. Et si elle est bien individuelle, elle n'est pas sociale (ou du moins, elle n'a pas été démontrée comme telle). Ainsi, la responsabilité chez Jonas reste de l'ordre du personnel. Face à cette limite du savoir et du pouvoir, chez le citoyen, nous ne sentons pas chez Jonas, l'urgence de briser ces limites, puisqu'elles semblent inévitables. Et nous tombons vite dans la sensation d'être dépassés, encore une fois, par notre petitesse.

Par conséquent, cette similitude qui existe entre l'homme d'Etat et le père de famille, nous apparaît comme une faille importante dans l'éthique de Jonas. Selon nous, le philosophe rend son principe responsabilité trop paternaliste. Un père sait ce qui est bon pour ses enfants, même si ces derniers ne le savent pas eux-mêmes. C'est pour cette raison qu'il peut se permettre de faire des choix pour eux, sans leur consentement, ni leur approbation. Mais est-ce cela que nous attendons d'un homme politique ? Rien n'est moins certain.

En effet, Jonas précise que la responsabilité de l'homme d'Etat ne devrait pas prendre la place de celle des individus. Le fait d'être un citoyen sous la responsabilité d'un autre ne devrait pas faire de lui un pantin sans responsabilité. S'il existe aujourd'hui de plus en plus de codes d'éthiques, de règles de conduite, ce n'est pas, vous dirait Jonas, pour que celles-ci dégagent de leur responsabilité les individus. Car selon Jonas, tous les hommes peuvent être à la fois responsables de certaines personnes et sous la responsabilité d'autres, puisque si la responsabilité est unilatérale, elle est aussi, selon lui, réciproque dans une certaine mesure. Ainsi,

même s'il n'existe pas de réciprocité dans la responsabilité, il existe une réciprocité générale entre les être humains, du fait que chacun peut, selon les situations, être le sujet de la responsabilité ou son objet.

Cependant, la responsabilité de l'homme d'Etat envers ses citoyens n'est possible que dans un seul sens. Les citoyens sont donc inévitablement objet de la responsabilité de l'Etat, puisque leur condition les limite à un mince champ de connaissances et d'actions.

En outre, la personne qui utilise l'autorité hiérarchique pour se délier de toute responsabilité manque de maturité. D'autant plus que cette attitude peut devenir extrêmement dangereuse⁴⁶, car cela peut l'amener à participer directement ou indirectement à des actions immorales en se disant qu'elle ne fait qu'obéir aux ordres. Le philosophe a donc bien malgré lui, senti, selon nous, que l'autorité pouvait devenir facilement une béquille pour celui qui ne veut pas prendre de responsabilités.

Selon nous, la responsabilité chez Jonas est paradoxale. Elle suppose que le citoyen soit un adulte responsable à certains moments, et incapable de responsabilité à d'autres. Comment faire le tri ? Nous sentons rapidement notre manque de pouvoir, notre vulnérabilité, dans l'œuvre de Jonas. En outre, la vulnérabilité n'est-elle pas le lot de tous les enfants ? Ainsi vulnérable, que nous reste-t-il d'autre comme solution, que de faire une totale confiance en celui qui saura prendre soin de nous ? Et sous ce voile infantile, chaud et sécurisant, qui a dit que le jour éminent où nous aurions à sortir des rangs et utiliser notre sentiment de responsabilité, nous aurions la force de

⁴⁶ « ... il est facile à un individu d'ignorer sa responsabilité lorsqu'il n'est qu'un maillon intermédiaire dans une série d'actions accomplies en chaîne. » Milgram, Stanley. « Les dangers de l'obéissance », *Dialogue*, vol. 7, no 2, p. 27.

reprendre soudainement forme adulte ? Nous sommes des enfants, ou nous ne le sommes pas. Il faut, selon nous, faire un choix. Et Jonas, selon nous, n'a pas pu faire ce choix.

2.3 L'individualisme peut-il conduire à la responsabilité sociale ? (Pascal Bruckner)

La responsabilité, selon nous, est étroitement liée à l'autonomie, à l'indépendance. Celui qui est responsable, est celui qui non seulement sait et a la possibilité d'agir, mais qui prend aussi le pouvoir d'aller chercher plus de savoir et de possibilités d'action, sans sentir l'obligation de s'en référer à autrui pour ce faire. La responsabilité chez Jonas, fondée, selon notre critique, sur un rapport subjectif avec autrui ne souligne pas assez bien cette autonomie du citoyen, qui préfère probablement laisser à d'autres le soin de se sentir responsables. Pourquoi agir si d'autres ont plus de moyens que nous de le faire ?

Cette perspective du *laissons agir les autres* semble attirer beaucoup les individus de nos sociétés modernes, tel que l'explique Pascal Bruckner dans son essai *La Tentation de l'innocence*. L'auteur français, va plus loin encore, en se référant aux occidentaux comme des gens incapables de prendre leurs responsabilités, car n'étant ni autonomes, ni indépendants, ils ne sont plus adultes. Cette « infantilisation » dont parle Bruckner, nous l'imaginons très bien dans un contexte jonasien. Le citoyen de plus en plus individualiste, se centre sur sa personne et devient si centré sur lui-même, qu'il se détache de toute vie sociale ou politique. Réalisant qu'il n'a pas le savoir et le pouvoir dont disposent d'autres, il peut facilement les laisser prendre, à sa place, toutes responsabilités. L'idéal démocratique, selon Bruckner, « résulte d'exigences inconciliables : la libre réalisation de l'individu et la coopération à la vie de la cité, la réussite et la

solidarité ».⁴⁷ C'est pourquoi à la question de Stendhal : « pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne ? », Bruckner répond :

[...] parce qu'ils se sont affranchis de tout et s'aperçoivent que la liberté est insupportable à vivre. Alors que la libération a une sorte de grandeur épique et poétique quand elle nous délivre de l'oppression, la liberté, parce qu'elle engage et oblige, nous tyrannise par ses exigences. Cette promotion est aussi une malédiction : ce pour quoi tant d'hommes et de femmes se consolent dans le néo-tribalisme, les drogues, l'extrémisme politique, les mysticismes de pacotille.⁴⁸

Et pour calmer cette insupportable pression, les sociétés modernes ont inventé, nous dit l'auteur, le consumérisme :

Les loisirs, le divertissement, l'abondance matérielle constituent à leur niveau une tentative pathétique de réenchantement du monde, l'une des réponses que la modernité apporte à la souffrance d'être libre, à l'immense fatigue d'être soi.⁴⁹

En d'autres mots, l'individu se retrouve libre, il reconnaît ses responsabilités face au monde qui l'entoure, et s'il ne supporte pas cette pression, il peut heureusement se consoler par le consumérisme. Et que dire du citoyen jonasien, effrayé par l'heuristique de la peur, et considérant les limites de sa responsabilité. Par le consumérisme, le citoyen pourrait alors oublier ses peurs et ses angoisses, en attendant que son chef d'Etat prenne des décisions.

Mais comme nous le dit le philosophe français, ce refus de la responsabilité ne s'arrête pas au consumérisme. Avant de se perdre dans la course effrénée des loisirs et de la consommation, l'individu passe avant tout par une infantilisation qui peut même aller vers la victimisation. Plus l'individu sent le poids de sa responsabilité, plus il « projette son insouciance perdue sur le petit qu'il a été ».⁵⁰ L'enfance, ce

⁴⁷ Bruckner, Pascal. *La Tentation de l'innocence*, Paris, Grasset, 1995, p. 82.

⁴⁸ *Idem*, p. 46, 47

⁴⁹ *Idem*, p. 48.

⁵⁰ *Idem*, p. 94.

moment privilégié où tout nous est offert sans que nous ayons à le demander, sans que nous ayons à donner en retour, devient une quête, un lieu sacré. Vieillir devient un avilissement. L'enfant est en devenir, il n'est pas comme l'adulte un être « fait », sans exemption. Il n'a pas à prendre de décisions, tout ce que nous lui demandons c'est d'être authentique, créatif, « génial », selon le mot exact de Bruckner. Tous les destins lui sont permis. Alors pourquoi grandir ? Pour avoir évidemment plus de droits. Et pourquoi ne pas avoir les droits des adultes et les privilèges des enfants ?

C'est ce que cherche à obtenir l'individu contemporain : « le meilleur des deux mondes ».⁵¹ Il affirme son individualisme, se proclame autonome et indépendant, mais réclame en même temps que l'Etat lui vienne le plus possible en aide et que le système soit tout entier à son service, nous dit Bruckner.

Le citoyen infantilisé souhaite donc être pris en charge, sans obligations de sa part, dans un monde magique (le consumérisme) de surprises permanentes et de satisfactions illimitées. « Ne plus renoncer à rien ! » est sa devise. Et pour donner un exemple concret de ces comportements, Bruckner décrit Noël : cette fantastique fête où les enfants sont noyés de cadeaux, où certains achètent jusqu'à l'endettement, et où personne n'a de remerciement à faire, puisque c'est le père Noël qui en est l'auteur.⁵²

Voilà ce qui résume bien la situation, selon Bruckner : recevoir sans avoir à être reconnaissant. Et tout cela grâce à la technologie, qui répond sans limites à nos demandes. « Nous ne sommes pas maîtres des instruments de notre maîtrise », nous dit Bruckner, car « la technologie nous entretient dans la religion de l'avidité : avec

⁵¹ *Idem*, p. 102.

⁵² *Idem*, p. 64.

elle le possible devient souhaitable, le souhaitable nécessaire. Le mieux nous est dû ». ⁵³

Mais l'infantilisation n'est pas, selon Bruckner, la seule facilité qu'a trouvé l'homme pour se déresponsabiliser : la victimisation en est une autre. Parce que l'homme occidental se sent dépassé par tout ce qui se passe dans le monde, il préfère se voir comme une victime, de la même manière que l'est un homme du tiers monde. De différentes façons et pour de multiples raisons, il porte le masque de la victime. Si certains mettent la responsabilité sur autrui, d'autres réclament carrément un privilège pour raison de faiblesses ou de privations. Les tueurs ne répondent plus de leurs actes, car ils ont subi des agressions dans leur enfance. Les automobilistes français sont sévèrement puni d'avoir renversé des piétons, même si la faute en venait uniquement au marcheur, parce que les conséquences pour les piétons sont si graves, qu'elles excusent leurs inadvertances. Les fumeurs malades veulent réparations pour avoir fumé toute leur vie durant, et même les terroristes se permettent de faire les pires actes parce que leur peuple a souffert, etc.

Pire encore, nous dit Bruckner, cette nouvelle tendance qu'ont les mieux nantis de travestir leurs plus infimes expériences de la vie, en les métamorphosant en expériences traumatisantes. Le ventre plein, les modernes pleurent d'avoir vécu, tout simplement. Ils arrivent même à tourner au tragique la plus simple et la plus routinière des vies de bourgeois, pour qu'ainsi leur douleur puisse être reconnue par le monde entier :

Si le Christ dans nos civilisations est l'incarnation de la victime, en se déclarant pestiféré, on manifeste qu'on est soi-même d'origine divine, on donne à l'inertie de sa vie la beauté d'une épopée. [...] Manière hautaine de se tenir à la marge de toutes les marges, dans une extériorité absolue où la déchéance revendiquée coïncide avec l'arrogance suprême et se transforme en stratégie de domination. Se dire persécuté

⁵³ *Idem*, p. 69.

devient une manière subtile de persécuter autrui. [...] Le rêve suprême est de devenir un martyr sans avoir jamais souffert autre chose que le malheur de naître un jour.⁵⁴

Devant l'immensité de la vie, en relation avec le monde entier, l'individu se sent tout petit et seul avec son moi. Et pour bâtir quelque chose, pour s'édifier il n'a pas, selon Bruckner, un autre socle que ses propres blessures « qu'il amplifie, agrandit dans l'espoir qu'elles lui conféreront une certaine dimension et qu'enfin on prendra soin de lui ».⁵⁵

Chacun croit mériter plus que ce qu'il a et se permet de proclamer pour son dû. Voilà pourquoi nous sommes tentés par l'innocence : « cette maladie de l'individualisme qui consiste à vouloir échapper aux conséquences de ses actes ».⁵⁶ La victimisation permet à l'individu de renoncer à sa responsabilité en la mettant sur le dos d'autrui. L'objet de la peur est alors éloigné. En outre, l'individu ne cherche plus à se dépasser face à l'adversité, mais à y échapper.

Par conséquent, Bruckner pense qu'un système qui encourage l'infantilisation et la victimisation, en utilisant le consumérisme comme outil, peut difficilement susciter en même temps, la participation du citoyen dans le milieu social ou son sens de la responsabilité. Selon lui, l'âge adulte devrait être mieux valorisé, ses droits, ses obligations et ses responsabilités, comme autant de facettes positives de notre évolution humaine. Par l'éducation, l'adulte devrait apprendre à l'enfant à faire face aux situations avec maturité, comme il devrait le faire lui-même. A l'âge adulte, l'enfant ne devrait plus avoir besoin de soins ou d'assistances immédiates.

⁵⁴ *Idem*, p. 152.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Idem*, p. 14.

L'innocence n'est pas faite pour rester :

Dans l'éducation, l'autorité est le sol sur lequel s'appuie et s'arc-boute l'enfant pour s'en détacher ensuite et le maître idéal est celui qui apprend à tuer le maître (alors que beaucoup d'éducateurs sont tentés par l'abus de pouvoir, le plaisir de régner sur des âmes malléables qu'ils décrètent inaptes à la maturité pour mieux les dominer).⁵⁷

Bruckner va plus loin encore en énonçant l'idée que si chez Aristote seul l'homme aisé financièrement pouvait se permettre la citoyenneté et participer à la « polis » (car celui qui avait des soucis matériels devait travailler), aujourd'hui, c'est l'aisance financière qui semble aller contre le civisme : c'est le consumérisme qui occupe son attention. C'est ce qui fait croire à Bruckner que le consommateur, n'est pas un citoyen car les seuls temps libres qu'il possède, il les utilise pour ses loisirs.

Evidemment, Bruckner est conscient que la responsabilité a des limites. Nous ne pouvons pas aider tout le monde, comme nous ne pouvons pas avoir accès à tous les pouvoirs. Nous ne devrions pas, par exemple, nous sentir coupables pour la pauvreté des citoyens d'ailleurs. Si notre attention se fige sur les situations internationales nous risquons de perdre le fil de nos possibilités d'agir. Il faut, selon Bruckner, se concentrer sur la « permanence » et la « fidélité ».

Je ne suis l'ami des hommes que si je noue des liens plus étroits avec certains au détriment des autres : ce qui empêche de les aimer tous est aussi ce qui permet d'en secourir quelques-uns. [...] Tout ce passe comme si, pour être effective, la responsabilité devait se choisir un champ de fraternité limité et une géographie propre, à laquelle la distance ne doit rien, sans quoi elle reste indéterminée, c'est-à-dire aveugle. [...] mais êtres limités, nous ne pouvons nous donner à tous... [...] Voilà ce qui rend la responsabilité haïssable et tragique : avec elle la mission est sans fin, quoi que nous fassions, nous ne sommes jamais quittes du malheur des autres. Et nous continuons à osciller tel un pendule entre la sympathie universelle et l'incarnation restrictive.⁵⁸

D'autre part, Bruckner pense que la technologie qui permet le plus de distanciation entre le citoyen et la responsabilité est celle qui pourtant favorise le plus

⁵⁷ *Idem*, p. 132.

⁵⁸ *Idem*, p. 262.

l'information, donc le savoir, c'est à dire : la télécommunication. Selon lui, elle offre tellement de renseignements de toutes sortes, qu'elle finit par assommer. Les médias nous rapportent tant de drames humanitaires que nous ne pouvons que nous sentir coupables par rapport à tout cela et insignifiants, car notre agir semble minime face à tous les problèmes planétaires. La difficulté du monde devient alors un spectacle affreux, devant lequel nous versons des larmes, mais qui ne nous rejoint pas : « tout peut nous toucher, car rien ne nous atteint ».⁵⁹

Pour cette raison, Bruckner dénonce notre intérêt hypocrite pour l'aide humanitaire que nous présentons comme universaliste et pour la charité. L'auteur dénonce, comme Nietzsche, l'adulation qu'ont les occidentaux pour les faibles. Les riches, sous le masque de la charité, idolâtrèrent les pauvres en venant à leur secours.

Cet intérêt pour les destitués dans lequel Nietzsche voyait le pire héritage de la morale des esclaves, c'est-à-dire du christianisme, coupable à ses yeux d'avoir divinisé la victime, nous savons au contraire qu'il constitue l'apanage et la fierté de la civilisation.⁶⁰

Et pire encore, selon Bruckner, cette nouvelle conquête de la charité internationale qui voudrait sauver le monde. Nous devons faire des choix dans la responsabilité (même l'ONU qui prône l'universalité n'a d'autres choix que de se concentrer sur le particulier, nous dit l'auteur), puisque « être humain, aujourd'hui c'est choisir entre deux sortes d'inhumanités : celle du survol et celle de la sélection. Car s'engager c'est toujours exclure, pratiquer un oubli choquant d'autres causes que nous ignorons délibérément ».⁶¹

Mais si nous sommes prêts à aider les autres, nous demande Bruckner, sommes-nous aussi prêts à les dénoncer ? Aider les autres est une chose, mais

⁵⁹ *Idem*, p. 266.

⁶⁰ *Idem*, p. 270.

⁶¹ *Idem*, p. 265.

dénoncer ceux qui devraient l'être, en est une autre. La charité, comme l'aide humanitaire, peut même devenir un maillon du mal, quand elle masque les bourreaux ; un pansement sans analgésique, ni plus ni moins. C'est la relation entre les hommes (la politique), qui crée l'évolution de la pensée, le développement de nos sociétés et qui offrent des solutions durables : « Mille dévouements admirables ne remplaceront jamais une véritable politique sociale. »⁶²

Hélas, comme le dit Bruckner, la charité, née de la compassion, est ce qui rassemble les hommes dans la misère ; elle n'est pas constructive. Or l'unique moyen pour l'homme d'évoluer, de grandir, est la politique, la communication entre les êtres humains. Nous sommes égaux dans la politique, dans l'échange de nos idées, pas dans ce qui nous rend faibles. Notre relation avec le monde ne devrait pas se situer, avant tout, sur un plan négatif :

Il est tellement plus facile de sympathiser abstraitement avec des gens malheureux, manière élégante de les écarter, la sympathie avec les gens heureux exigeant une plus grande ouverture d'âme, nous obligeant à lutter contre l'obstacle qu'elle trouve dans l'envie. Faire de la compassion la valeur cardinale de la cité, c'est détruire la possibilité d'un monde où les hommes pourraient se parler et se reconnaître comme personnes libres. L'humanitaire comme la charité ne cherche que des affligés, c'est-à-dire des êtres dépendants ; à l'inverse la politique requiert des interlocuteurs, c'est-à-dire des êtres autonomes. L'un produit des assistés, l'autre exige des responsables.⁶³

Aussi, le seul moyen de rendre les hommes responsables, selon Bruckner, c'est de leur permettre une connexion mutuelle, par la politique ; ne plus tenter de les isoler sur eux-mêmes et de les protéger des conflits intérieurs et extérieurs.

Renforcer l'individu, c'est le relier et non l'isoler, c'est lui réapprendre le sens de la dette, c'est-à-dire de la responsabilité, le

⁶² *Idem*, p. 287.

⁶³ *Idem*, p. 288.

réinscrire dans divers réseaux, diverses loyautés qui font de lui le fragment d'un ensemble plus vaste, l'entrouvrir et non le limiter à soi.⁶⁴

Le meilleur cadeau à offrir à l'homme occidental, est donc la restauration d'un lien commun où il pourra participer à quelque chose qui le dépasse. Un lien qui lui permettra d'évoluer, malgré les conflits et qui ne le rendra que meilleur ; car « être sujet, c'est aussi être assujetti à autrui, ne jamais se croire quitte à son égard, entrer dans ce réseau de dons, d'échanges, d'obligations que constitue le commerce humain ». ⁶⁵

Donc, si l'homme occidental vit actuellement dans une infantilisation (et parfois une victimisation) du citoyen, due à la valorisation de l'individualisme, comment percevoir la conception de la responsabilité chez Jonas, dans un tel tableau ? Il ne pourrait, nous semble-t-il, qu'amplifier cette tendance. Par ailleurs, tout comme Jonas, Bruckner pense qu'il faut absolument reprendre en main la technologie, qui est devenue, selon lui, une religion pieuse et manipulatrice ; mais il faut aussi retrouver une harmonie essentielle entre la liberté individuelle et la solidarité. Ce que ne défend pas Jonas. Il faut que l'Etat dévalorise l'infantilisation et la victimisation de ses citoyens et valorise dès leur plus jeune âge l'autonomie et la responsabilité. C'est enfant que nous apprenons à devenir adulte.

Par conséquent, il n'y a pas de place, dans la philosophie de Bruckner pour un chef d'Etat qui prône l'individualité tout en minimisant les compétences sociales des citoyens. Il n'y a pas de place pour une minimisation du sens de la responsabilité. Si les hommes sont libres, s'ils sont aptes à choisir leur chef politique, ils doivent bien avoir assez de capacités pour comprendre et agir avec discernement. C'est ce que nous croyons. Pour cela, il nous faut trouver une institution où la responsabilité

⁶⁴ *Idem*, p. 302.

⁶⁵ *Idem*, p. 156.

devrait pouvoir être présentée aux citoyens comme le summum de toute liberté. Une institution libre où chacun aurait la chance d'être informé et où il pourrait avoir un pouvoir d'action. Une institution qui n'est pas basée sur le devoir, ni sur le sentiment, mais plutôt sur une adhésion des citoyens, qui se plieraient devant les lois tout en donnant le pouvoir au peuple : une institution telle que la décrit John Rawls.

CHAPITRE 3

LA DÉMOCRATIE SELON JOHN RAWLS

Dès son premier livre, *Théorie de la justice*, John Rawls a suscité aux États-Unis et à travers le monde un grand nombre de débats. Sa théorie consiste à énoncer les conditions d'une coopération sociale définie en termes d'égalité et de liberté et à déterminer les principes directeurs des institutions sociales et politiques qui doivent assurer aux membres de la société, un juste et égal accès aux biens sociaux premiers comme la liberté, les richesses, les bases du respect de soi et les chances d'accéder au bonheur. Sa théorie est ainsi à la fois une théorie politique en ce qu'elle renouvelle sa confiance dans la capacité de l'Etat libéral démocratique d'assurer aux citoyens les conditions de réalisation de leur plan de vie et d'accéder ainsi à la vie bonne, mais elle est aussi une théorie éthique en ce qu'elle défend des valeurs de liberté et d'égalité.

3.1 Un contrat social

Rawls voit la création d'une société comme une entente mutuelle basée sur un contrat social. Comme Hobbes, Rousseau ou Locke, Rawls pense que l'homme, puisqu'il ne peut pas vivre dans l'insécurité de l'état de nature, préférera s'associer avec d'autres hommes pour créer une société et que celle-ci doit être initiée par un contrat social, mutuellement avantageux. Dans cette démarche, chaque partie s'entend sur un partage d'obligations et d'avantages.

L'Etat offre la sécurité et s'assurera du respect de la justice (la protection des libertés fondamentales et des droits), tandis que le citoyen se soumet à des règles (ne pas tuer, voler, etc.), et accepte des compromis pour permettre une harmonie essentielle à la vie en groupe et bénéfique pour chacun. Dans cette association⁶⁶, Rawls voit l'idée de coopération, d'égalité, mais aussi celle de réciprocité. Il n'y pas, selon lui, de coopération possible sans réciprocité. :

Des termes équitables de coopération supposent une idée de réciprocité; tous ceux qui sont engagés dans la coopération et qui remplissent leur rôle en suivant les règles et les procédures doivent en tirer des avantages évalués grâce à un critère adéquat de comparaison.⁶⁷

La coopération est en elle-même une entente, où des parties vont chercher des avantages bien plus importants, que ce qu'ils auront à faire comme compromis. Chacun y gagne :

La réciprocité, selon la théorie de la justice comme équité, est une relation entre les citoyens exprimée par les principes de justice qui gouvernent un monde social où chacun trouve des avantages que mesure un critère adéquat d'égalité défini en fonction de ce monde.⁶⁸

Cela n'est pas sans rappeler l'idée de réciprocité chez Jonas : même si la responsabilité n'est pas réciproque à l'échelle individuelle elle l'est au niveau social, car chacun peut être à son tour, sujet ou objet de la responsabilité. Mais dans le cas de Rawls, tous les citoyens sont responsables du respect du contrat social et doivent

⁶⁶ Notons que John Rawl fait une distinction entre association et société démocratique, dans *Libéralisme politique*, chapitre 3 La société comme système équitable de coopération, France, P.U.F., 1997, p. 41.

⁶⁷ *Idem*, p. 41

⁶⁸ *Idem*, p. 41

unanimentement participer à sa défense et à son maintien. Le citoyen chez Rawls, et non seulement le chef d'Etat, est un participant actif de la vie sociale.

Par cette coopération, selon Rawls, non seulement l'individu contribue au bien commun, mais il va surtout et avant tout, chercher des avantages personnels, « eu égard à sa situation escomptée présente ou future ». ⁶⁹ Evidemment, Rawls réalise bien qu'un individu possédant beaucoup de richesses et devant en remettre une grande partie à l'Etat, ne gagne pas, de cette façon, des avantages économiques. ⁷⁰ Mais il y gagne à d'autres niveaux : la tranquillité qui lui permettra d'atteindre ses objectifs, par exemple, ou un équilibre social qui lui permette de vaquer à ses occupations personnelles. Ainsi, Rawls se défend de ne pas respecter l'autonomie des individus, (comme le déclare Robert Nozick). Car c'est dans cette coopération même, que l'individu prouve son autonomie.

Pour illustrer cette autonomie, Rawls utilise ⁷¹ l'exemple de l'esclave, mais nous pourrions, aujourd'hui, utiliser celui de l'animal. Si, aux Etats-Unis, des lois existaient pour interdire de martyriser un esclave, ce n'était pas en leur nom, mais en celui du bien commun. Parce que l'Etat ne croyait pas les esclaves capables de devoirs, d'obligations et donc d'autonomie, ils ne pouvaient avoir de droits. Sans obligation, il n'y a pas de droits. Et c'est seulement au nom des valeurs que défendait la société de cette époque, que l'Etat protégeait les esclaves : s'il était permis d'utiliser la force de travail d'esclaves, il était pourtant défendu de martyriser les hommes, qu'ils aient ou non des droits.

Nous pouvons donc affirmer que pour Rawls, seuls les citoyens autonomes peuvent être responsables socialement, car cette responsabilité suppose que nous

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Idem*, p. 43.

⁷¹ *Idem*, p. 59.

ayons des devoirs et des obligations envers l'Etat et envers ceux qui adhèrent à sa constitution. Mais selon Rawls, les démocraties actuelles ne répondent pas entièrement à cette obligation d'autonomie, car elles n'incitent pas assez les citoyens à participer à la vie politique. Peut-être est-ce parce que le contrat social actuel ne correspond plus à la réalité des membres de la société ? C'est ce que suppose Rawls. Selon lui, nos sociétés doivent absolument revoir leur notion de contrat social et donner une vigueur nouvelle, surtout à leur idéal d'équité. Et la justice sociale devrait être, selon lui, au centre même de nos priorités politiques, car elle est le moyen le plus sûr de rassembler le pluralisme autour de mêmes conceptions de l'Etat.

3.1.1 Le voile d'ignorance

Mais comment déterminer ce qui est juste sans être influencé par nos intérêts personnels ? Pour cela, Rawls pense qu'il faut faire une rupture avec notre espace social actuel et nous imaginer dans un espace où les individus tentent de redéfinir le contrat social idéal. Cet espace, Rawls l'appelle la « position originelle » :

D'autres part, cette conception est aussi une notion intuitive qui nous invite à la préciser, si bien que, conduits par elle, nous sommes amenés à définir plus clairement le point de vue à partir duquel nous pouvons le mieux comprendre ce que sont des relations morales. Nous avons besoin d'une conception qui nous fasse voir notre objectif de loin : la notion intuitive de la position originelle remplit ce rôle pour nous.⁷²

Et c'est dans cette position originelle, caractérisée par un « voile d'ignorance », que tout ce qu'il est, est dissimulé à chaque individu: la société dans laquelle il vivra, le citoyen qu'il sera, son sexe, ses aptitudes, son état de santé (sera-t-il handicapé ?), son origine ethnique (sera-t-il immigrant?), sa situation financière et son statut social. Dans cette objectivité obligée, que choisiront des individus doués

⁷² Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 48.

de raison comme valeurs de base pour construire leur société ? Choisiront-ils une société où la femme n'a aucune liberté, en sachant qu'ils ont la moitié des chances de faire partie de ces asservies ? Ou bien opteront-ils pour une société ultra capitaliste où 1% de la population possède 39 % de la richesse et où les pauvres deviennent de plus en plus misérables et les riches de plus en plus fortunés ? Rawls pense que non. Il affirme plutôt que dans cette situation originelle où les partenaires sont tous égaux, ils exigeront dès le départ « l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base ». Ils demanderont en l'occurrence, de pouvoir jouir des mêmes droits fondamentaux que les autres : libertés de circulation, d'expression, de réunion, mais aussi le droit à la propriété et à la protection de la personne. En d'autres mots, ils choisiraient des valeurs de justice telles que la liberté, l'égalité, et le partage des biens sociaux premiers :

[...] Le bon sens commande en premier lieu d'admettre un principe de justice qui exige une répartition égale pour tous. En fait, ce principe est si évident, étant donné la symétrie des partenaires, qu'il viendrait immédiatement à l'esprit de tout le monde. Ainsi les partenaires débute avec un principe qui exige des libertés de base égales pour tous ainsi qu'une juste égalité des chances et un partage des revenus et de la fortune.⁷³

Ce que cherche Rawls, dans sa conception de la justice, c'est de définir une société où existe une union harmonieuse entre la liberté et l'égalité. D'une part Rawls entend combiner un égal respect à l'égard de toutes les conceptions « raisonnables » de la vie bonne qui sont représentées dans nos sociétés pluralistes et, d'autre part, le souci impartial d'assurer à chaque individu ce qui lui est nécessaire pour poursuivre la réalisation de sa conception de la vie bonne :

Une conception du juste est un ensemble de principes, généraux quant à leur forme et universels dans leur application, qui doit être publiquement reconnu comme l'instance finale pour hiérarchiser les revendications conflictuelles des personnes morales.⁷⁴

⁷³ *Idem*, p. 182

⁷⁴ *Idem*, p. 167

3.1.2 Les biens premiers

Pour forger une conception de la vie bonne et en poursuivre la réalisation, Rawls propose des moyens généraux qu'il appelle « biens premiers ». Pour cela, Rawls distingue deux catégories de biens premiers : ceux qui sont naturels, comme la santé et les talents et qui ne sont pas directement sous le contrôle des institutions ; et ceux qui sont d'ordre social. Ces derniers sont répartis en trois catégories : 1- les libertés fondamentales, 2- les chances d'accès aux positions sociales et 3- les avantages socio-économiques, c'est-à-dire le revenu et la richesse, les pouvoirs et les prérogatives, et les « bases sociales du respect de soi ».

Selon Rawls, cette conception des besoins est avantageuse pour tous :

[...] Elle [la conception des besoins des citoyens] permet à la théorie de la justice comme équité de soutenir qu'il doit être publiquement reconnu que la satisfaction des revendications reliées à ces besoins est avantageuse et améliore la situation des citoyens en ce qui concerne la justice politique. Une conception politique effective de la justice implique alors une interprétation politique de ce qu'il faut publiquement reconnaître comme besoins des citoyens et donc comme avantageux pour tous.⁷⁵

3.1.2.1 Les libertés de base

Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans les trois catégories de biens premiers sociaux sont ceux qui se rapportent aux libertés fondamentales. Celles-ci peuvent elles-mêmes se diviser en quatre classes : la liberté politique, la liberté de pensée et de conscience, la liberté de la personne et la liberté de posséder. Mais

⁷⁵ Rawls, John, *Libéralisme politique*, op. Cit. p. 222

d'autres analystes les diviseraient autrement. L'important étant de retrouver tous les éléments essentiels :

A- la liberté politique donne le droit de vote et le droit d'occuper un poste public ainsi que la liberté d'expression et de réunion ;

B- la liberté de pensée et de conscience permet aux individus de cultiver des intérêts religieux, philosophiques ou moraux sans restrictions légales de la part de leur société ;

C- la liberté de la personne permet la protection de l'intégrité de celle-ci contre les agressions psychologiques et physiques ainsi que la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraire, ce qui empêche, entre autres choses, l'esclavage ou le servage ;

D- la liberté de posséder des biens matériels.

Ces libertés, selon Rawls, sont nécessaires à tout être humain pour réaliser un projet de vie, quel qu'il soit. Les conditions de base qui font que les individus disposent d'une liberté réelle comprennent aussi les revenus et la richesse, les pouvoirs ou les prérogatives et les bases sociales du respect de soi, à savoir, les biens premiers appartenant aux autres catégories.

Ainsi, on peut rapidement se rendre compte que les libertés fondamentales de Rawls ne se limitent pas seulement à offrir des libertés comme on le suppose, mais aussi des droits. La liberté de la personne, par exemple, est exprimée non pas comme une interdiction à l'agression d'un autre, mais plutôt comme un droit pour chaque individu de ne pas se faire agresser.

Selon Rawls, il est clair qu'il existe des différences indéniables entre les êtres humains qu'il serait difficile de corriger. Certains naissent en santé, d'autres non. Certains naissent avec une panoplie de talents tandis que d'autres n'en possèdent que

peu. Les institutions ne sont pas là pour régler ces « injustices naturelles » (Rawls ne les considérant pas comme des injustices), elles ne peuvent qu'en diminuer les conséquences. Mais ce qui est assuré, c'est que les institutions peuvent distribuer équitablement à cette fin les biens premiers sociaux. Et c'est ce que tente de faire Rawls :

Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même- doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun. L'injustice alors est simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous.⁷⁶

3.1.2.2 La liberté

Cependant, même si chaque citoyen a une conception du bien et de la vie bonne qui ne correspond pas nécessairement à celle des autres membres de la société, sa conception du juste doit être, par ailleurs, la même. Ce qu'entend Rawls, par cette affirmation, c'est que la société doit pouvoir trouver dans l'entente de base, les valeurs de justice qui conviennent à tous, sans toutefois avoir à s'entendre sur une quelconque conception du bien. C'est dans cet esprit que Rawls imagine la situation du voile d'ignorance, où les partenaires pourraient choisir, de façon plus objective, la justice qui conviendrait le mieux à leur société. Ensuite, l'Etat n'aurait qu'à faire respecter cette conception de la justice (l'égalité et la liberté de chacun) par la voie des institutions. Ainsi, l'individu obtient la possibilité d'évoluer dans son champ de libertés, jusqu'à la limite permise par les institutions, c'est-à-dire, là où la liberté des autres commence. Par conséquent, le contrat social permet de concilier la liberté des

⁷⁶ *Idem*, p. 93.

citoyens et la contrainte qui brime cette liberté. En d'autres mots, c'est cette contrainte des libertés qui rend la liberté de chacun possible :

Bien sûr, du point de vue de la théorie de la justice comme équité, ces obligations sont imposées par l'individu lui-même ; il ne s'agit pas de contraintes imposées par cette conception de la justice. L'important est plutôt que les personnes dans la position originelle ne se considèrent pas elles-mêmes comme des individus isolés. Au contraire, elles admettent qu'elles ont des intérêts qu'il leur faut protéger aussi bien que possible, et qu'elles ont des liens avec certains membres de la génération suivante qui auront des revendications semblables. »⁷⁷

Cette condition humaine, dont parle Rawls, Kant la désigne comme « l'insociable sociabilité ». ⁷⁸ L'homme sait qu'il ne peut pas vivre sans société, et d'autre part, il supporte difficilement son aspect contraignant et nécessaire, même s'il a lui-même participé à sa construction. Mais, contrairement à Robert Nozick et dans la même voie que Rawls, Kant ne voit pas en ce cette contradiction une source de problème. Bien au contraire. C'est ce combat de tous les jours qui, selon lui, fait évoluer l'espèce humaine. Les hommes veulent se protéger : ils fondent une société. Mais ils veulent aussi en même temps échapper aux contraintes d'une telle association. La diversité des goûts, des choix et des croyances, les poussent à une compétitivité de plus en plus rationalisée. L'individu, insociable par inclination personnelle, est sociable comme citoyen, par nécessité.

Evidemment, il y a des cas bien particuliers où l'Etat se permet de faire des choix qui pourraient être considérés, par certains, comme paternalistes. Rawls pense que nous ne pouvons parfois pas échapper à cet aspect de la politique. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il faut prendre des décisions pour les générations futures.

⁷⁷ *Idem*, p. 241, 242.

⁷⁸ Kant, Emmanuel. Voir entre autres : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784.

Comme ces dernières ne peuvent pas faire leur choix par elles-mêmes, nous devenons responsables d'elles :

Ici nous rencontrons le principe du paternalisme qui doit guider des décisions prises au nom des autres. Nous devons choisir pour les autres ce que – nous avons des raisons de le croire- ils choisiraient pour eux-mêmes s'ils avaient l'âge de raison et s'ils décidaient rationnellement.⁷⁹

Mais dans le cas de Rawls, c'est sur la base du voile d'ignorance que nous effectuons nos choix et non seulement selon notre bon vouloir. Nos choix sont basés sur notre justice sociale ; ils sont donc plus objectifs. Et nous supposons, de ce fait, que nos décisions pour l'avenir des générations futures, ressembleraient à celles que choisiraient pour eux-mêmes, les membres futures de notre société.

3.1.2.3 L'équité

Par ailleurs, la grande force de la théorie de Rawls et sa plus grande originalité, se retrouve probablement dans la seconde partie de son deuxième principe. Cette clause limitative, rappelons le, fait intervenir un juste principe d'épargne qui permet des transferts de richesses en faveur des défavorisés. La plupart des analystes le traduiraient du moins ainsi. Mais il y a une autre façon de l'interpréter : on pourrait aussi dire que de cette manière on redistribue, avec une plus grande égalité, la force des plus avantagés. Les participants sous le voile d'ignorance ne s'entendent pas uniquement sur un premier principe qui doit essentiellement leur garantir des libertés égales, ils adopteront aussi un deuxième principe (principe de différence) qui leur assurera deux choses : premièrement, une égalité des chances (éducation, positions et fonctions ouvertes à tous) ; deuxièmement, que les inégalités

⁷⁹ Rawls, John. *Libéralisme politique*, p. 244, 245.

économiques et sociales soient au bénéfice de tous et surtout des désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne.

Ainsi, grâce au principe de différence, Rawls réussit à surpasser le problème des inégalités naturelles en s'attaquant d'une façon bien particulière au problème de l'arbitraire. Au lieu de mettre l'accent sur le contexte dans lequel tous exercent leurs talents, pour rendre plus égalitaire les résultats de chacun, le principe de différence distribue les avantages qui en découlent. L'Etat s'approprie les ressources naturelles des individus et leurs avantages en admettant le caractère arbitraire du hasard.

Dès lors, chacun n'est pas le propriétaire de ses talents et de ses capacités, mais il en est seulement le gardien. Ainsi, tous les citoyens acceptent de partager ce que leur offrira la vie et ne devraient donc pas donner d'importance à ce que pourront offrir les autres, individuellement. Dès lors, tous devraient pouvoir profiter des talents et des capacités de chacun, même ceux qui n'auraient rien à offrir en échange, sans aucun sentiment d'injustice.

3.1.2.4 La redistribution

Les citoyens avantagés par la nature, dans une organisation rawlsienne, partagent avec les moins chanceux, leurs avantages naturels :

La structure de base est un système public de règles qui définit des formes d'activité conduisant les hommes à coopérer afin de produire une plus grande somme d'avantages et qui reconnaît à chacun des droits sur une partie de ce qui a été produit.⁸⁰

⁸⁰ *Idem*, p. 116.

Si les premiers sont mieux rémunérés pour leurs efforts, les deuxièmes ont l'avantage d'augmenter leur niveau de vie à chaque fois que les mieux nantis améliore le leur. En d'autres mots, plus les riches s'enrichissent, plus les pauvres y gagnent. Les inégalités naturelles, chez Rawls, ne sont pas utilisées pour que les plus chanceux profitent de leurs avantages, bien au contraire : la force est utilisée comme une responsabilité envers les autres. Car c'est ce qu'aurait souhaité chacun de nous sous le voile d'ignorance. Personne ne veut être le malchanceux et tout le monde souhaite que si le hasard en décide ainsi, les autres citoyens auront le sens du partage et de la justice. Car nous rappelle Rawls, chacun profite de l'avantage que procure la redistribution : les libertés de base ne peuvent jamais être sacrifiées, même au nom des démunis.

Ceux qui ont été favorisés par la nature, quels qu'ils soient, peuvent tirer avantage de leur chance à condition seulement que cela améliore la situation des moins lotis. Ceux qui sont avantagés par la nature ne doivent pas en profiter simplement parce qu'ils sont plus doués, mais seulement pour couvrir les frais de formation et d'éducation et pour utiliser leurs dons de façon à aider aussi les plus désavantagés. Personne ne mérite ses capacités naturelles supérieures ni un point de départ plus favorable dans la société.⁸¹

Chacun est valorisé et respecté dans ses propres capacités. Tant que les inégalités bénéficient à tous, il n'y a pas d'injustice. Dans cette perspective, nous comprenons que chaque citoyen fait partie intégrante du système. Chacun est responsable du fonctionnement de la société, et de la protection de l'égalité et de la liberté. Chacun a une place d'honneur dans l'évolution sociale.

⁸¹ *Idem*, p. 132.

3.1.2.5 L'égalité des chances

Il n'est pas ici question d'offrir à tous la même chance d'accéder à toute carrière. Les inégalités naturelles ne permettent pas à tous d'accéder à tous les postes. L'important, selon Rawls, c'est de permettre à chacun, selon ses propres forces et faiblesses, de réaliser à ses propres aspirations. Pour cela, Rawls cherche à offrir à chacun une égalité des chances, qui lui permette de partir du même pied que les autres. Le but n'est pas d'arriver tous au même résultat, mais de partir du même pied.

Le système de Rawls permet donc, à la base, une certaine égalité dans la société. Et cette égalité donne la possibilité à chaque citoyen d'avoir accès, s'il le désire, à la connaissance et au pouvoir. Le système de Rawls permet non seulement d'évoluer dans notre champ individuel (ou vie privée), mais aussi de prendre la place qui nous convient le mieux dans le champs social, car le pouvoir est donné au peuple et à personne d'autres. Et c'est grâce à cette particularité que le citoyen peut se définir comme responsable puisqu'il a tous les outils nécessaires à sa disposition pour se renseigner sur son environnement et prendre position dans la sphère publique, ce qui le rapproche de près du pouvoir. Ainsi, tous les citoyens ont besoin d'un minimum de libertés pour accéder à la responsabilité et tous devraient avoir, selon Rawls, un accès le plus égal possible au savoir et au pouvoir.

3.2 Conclusion

Pourtant, il ne suffit pas, selon Rawls, d'adhérer à un contrat social, pour que notre société soit juste. Il faut aussi que cette société soit démocratique, c'est-à-dire qu'elle permette, et incite, la participation de ses citoyens à la vie politique. La

société est toujours en mouvement et ce sont les citoyens, par leur participation, qui doivent lui permettre d'évoluer. Si les fondements de la justice sont, selon Rawls, immuables, car rationnels (il suffirait de se remettre dans la situation du voile d'ignorance pour le constater), il n'en est pas de même pour leur mise en pratique. Les citoyens doivent donc inévitablement participer à la vie politique pour garder les bienfaits de leurs libertés. En démocratie, c'est le peuple, et uniquement le peuple, qui possède le pouvoir de décision. C'est pourquoi les règles des institutions sont légitimes, dans une société rawlsienne, car elles sont nées d'un consentement mutuel.

Car si une société est juste, selon l'idée de Rawls, lorsqu'elle offre un maximum de libertés à tous ses citoyens, et qu'elle s'en porte garante par des lois ; elle doit le faire avec le soutien de ses membres, qui doivent eux aussi s'en porter garant, légalement ou moralement.

La responsabilité individuelle est, en ce sens, un respect négatif de la liberté des autres, puisqu'elle suppose un contrôle de sa propre liberté, dans le but de ne pas restreindre la liberté d'autrui. Tandis que la responsabilité sociale implique une action, ou une inaction, qui garantisse des valeurs politiques. De là l'idée que pour garantir le respect de la liberté et de l'égalité sociale, il ne suffit pas d'être uniquement responsable individuellement, mais aussi socialement. Car c'est dans son ensemble, que doivent être protégés les fondements premiers d'une société.

En résumé, le système de Rawls nous semble convenir à la responsabilité sociale, avant tout pour deux raisons : en premier lieu parce qu'il valorise une démocratie active où le pouvoir est donné au peuple; et en deuxième lieu parce qu'il favorise, par l'égalité des chances, une entraide entre citoyens, la connaissance et le pouvoir d'action.

CONCLUSION

Après avoir fait l'étude de la responsabilité chez Jonas, nous en sommes arrivés à la conclusion, que sa conception du politique n'était pas de nature à engendrer la responsabilité sociale, et ce, malgré notre accord sur certains aspects du principe responsabilité de Jonas. Nous pouvons, par exemple, admettre qu'un sentiment puisse être à la base de certains actes responsables ou qu'il faille absolument trouver une solution au danger qui guette notre monde. Mais ces deux éléments nous rappellent, essentiellement, de ne pas sous-estimer le rôle de nos sentiments, et l'importance que nous devons accorder à l'environnement ainsi qu'aux générations futures. Mais en aucune manière Jonas ne nous convainc de la dimension sociale de son principe responsabilité.

Notre différend avec Jonas repose sur deux raisons principales. En premier lieu, la conception du politique proposé par Jonas, ne peut pas, selon nous, favoriser l'autonomie de l'individu, une condition pourtant évidente, selon nous, de la responsabilité. En deuxième lieu, les moyens proposés par l'auteur pour appliquer son principe responsabilité- le paternalisme de l'homme d'Etat et l'heuristique de la peur- ont comme conséquence, selon nous, la dévalorisation de la responsabilité sociale. Cela nous laisse croire que cette dernière n'est pas essentielle, selon Jonas, au bon fonctionnement de la société.

Notre critique repose avant tout sur deux raisonnements. Le premier défend l'idée que la responsabilité selon Jonas incite beaucoup plus le citoyen à

l'individualisme plutôt qu'à l'autonomie. Ce qui provoque une dévalorisation, selon nous, de la responsabilité sociale. Pour défendre notre idée nous avons fait appel à Bruckner pour qui l'individualisme est le pire tort fait à la démocratie.

Nous avons pu constater dans notre deuxième chapitre que, selon Bruckner, l'homme moderne a peur. Il a peur, en particulier, de sa propre liberté. Il a peur de ses responsabilités, qui lui semblent de plus en plus démesurées, lorsqu'il observe la dégradation de son environnement, la pauvreté des pays sous-développés ou les concessions que son engagement lui demanderait de faire.

Par conséquent, l'homme moderne ne veut plus être un adulte, car être un adulte suppose de faire des concessions et que les concessions sont difficiles à supporter. Mais la société actuelle répond à cette peur, nous dit Bruckner. Elle répond qu'être un enfant, éternellement, est une chose qui est possible. Il suffit de se centrer sur soi-même, de travailler suffisamment pour s'offrir tout ce que l'on se souhaite et d'attendre que l'Etat réponde aux restes de nos besoins. La société nous propose ainsi, par le consumérisme, tous les jouets dont nous avons rêvés. Et si nous n'arrivons pas à obtenir tout ce que nous souhaitons, où si nous souffrons, malgré cela, du mal de vivre, nous pouvons toujours nous morfondre dans la victimisation.

Voilà où l'individualisme nous a menés, pense Bruckner : à une infantilisation de l'adulte. A trop vouloir penser à lui-même, l'homme moderne a du mal à penser aux autres, et aux membres de sa société plus particulièrement. Il est complètement submergé par le monde et fuit la souffrance et les responsabilités, par la consommation. Le citoyen se comporte, dès lors, comme un enfant, victime de son état, trop occupé à rêver à de nouvelles possessions, ne s'intéressant plus au lieu commun. Aussi, le système, pour le consoler, lui rappelle tous les jours, par les médias, son impuissance et calme sa culpabilité : le monde souffre, mais l'individu ne

peut pas y changer quoi que ce soit. Comment lui demander alors, d'être responsable socialement ? Cela n'est pas possible, selon l'auteur français. Car la responsabilité demande une autonomie, que seuls les citoyens impliqués politiquement peuvent obtenir.

Or, cette société, dont parle Bruckner, et qui valorise l'individualisme et l'infantilisation, ressemble à bien des niveaux, à celle qu'offre Jonas. Les citoyens dans l'œuvre de Jonas, ne sont pas toujours aptes à prendre leurs responsabilités et doivent, dans ces cas, laisser à un autre le soin de prendre en charge leurs propres responsabilités.

Ainsi, c'est le chef d'Etat qui a en charge la responsabilité sociale de chacun de ses citoyens. Ce paternalisme soutient donc l'idée que les membres de la société ne sont pas à la hauteur de leur responsabilité, car ils n'ont pas la possibilité d'accéder au pouvoir et au savoir nécessaire à la responsabilité sociale. Selon nous, cela revient à dire qu'ils ne sont pas autonomes et donc pas adultes.

Pire encore, Jonas semble penser que le seul moyen de faire comprendre aux citoyens l'importance des enjeux sociaux, est de leur faire carrément peur. Par l'heuristique de la peur, Jonas pense faire bouger les citoyens, dans le même sens. Et c'est, selon lui, le seul moyen de les faire agir socialement. Dans de telles conditions, il faut se demander quel est l'intérêt de participer à la vie politique ? Infantilisé par notre société individualiste, comment Jonas peut-il imaginer que le citoyen, déjà limité par son savoir et son pouvoir, soit prêt à la responsabilité sociale ? Quel citoyen aurait assez de courage pour surmonter toutes les difficultés presque infranchissables de l'autonomie, pour se déclarer enfin apte à être responsable socialement ? Les voies du pouvoir seraient-elles impénétrables pour Jonas ?

Or, la démocratie n'est pas, selon nous, une voie impénétrable comme semble le penser Jonas. Il est bien possible, pour les citoyens, de participer ouvertement à la vie politique. Pour cela, il suffit que les membres de la société aient confiance en eux-mêmes, nous dit Bruckner, qu'ils valorisent les obligations, les responsabilités, l'autonomie et qu'ils choisissent de redevenir enfin des participants incontournables à leur propre vie sociale. Par l'éducation, Bruckner pense que nous pouvons rétablir la démocratie et revaloriser une société autonome. Si le citoyen veut participer à la vie sociale, il ne peut pas uniquement se concentrer sur lui-même et sur son agir. Il doit aussi s'engager. Son obligation ne peut pas se limiter à une autonomie égocentrique, mais doit se fonder sur une autonomie qui lui permette d'aller au-delà de ses propres désirs et qui le rende gardien des valeurs sociales auxquelles il croit. Pour être responsable, le citoyen doit s'engager politiquement. Il doit respecter les lois, mais participer aussi à leur création.

Pour cela, il faut, selon nous, faire un grand ménage dans les valeurs que nous soutenons actuellement. Il faut offrir de nouvelles perspectives d'avenir. Il faut offrir aux citoyens de nouvelles dimensions morales. Alors pourquoi ne pas s'offrir un nouveau contrat social ?

Cela nous a amené à notre deuxième argument, permettant de confronter la théorie de la responsabilité sociale de Jonas. Selon nous, le principe responsabilité de Jonas sous-estime la démocratie elle-même, en mésestimant le pouvoir du peuple et sa capacité à comprendre les enjeux politiques et sociaux. Par la valorisation du paternalisme politique, qui suppose que le peuple est incapable d'accéder au savoir et au pouvoir politique ; et par l'heuristique de la peur, qui dévalorise leur capacité intellectuelle, Jonas semble penser que la responsabilité sociale est impossible d'accès pour les citoyens. Pour défendre une conception de la démocratie, telle que proposée par Bruckner, qui permettrait la responsabilité sociale tout en respectant

l'individualité de chacun, nous avons donc fait appel à un habile défenseur de la démocratie : John Rawls.

La justice institutionnelle de Rawls n'est pas fondée, comme chez Jonas, sur un sens du devoir ou sur les sentiments, ni sur l'état d'esprit d'un chef politique paternaliste. Chez Rawls, les individus se plient aux lois, mais donnent le pouvoir au peuple. Ce sont les citoyens qui fondent le contrat social et ce sont eux qui participent à son développement. Ce que Rawls propose, c'est un système politique qui assure certaines libertés de base, et une distribution des biens sociaux avantageuse pour tous. En ce sens, nous pouvons dire que les libertés et l'égalité de chacun est au centre des préoccupations du philosophe. De cette façon, les citoyens sont responsables de leur système politique, qui leur rend bien, en offrant le plus de facilités possible à la vie en société, mais aussi à la vie privée.

Contrairement à Rawls, Jonas ne fonde pas son éthique sur des idées fondamentales d'égalité entre tous les hommes ou sur un ensemble de droits et de devoirs réciproques entre personnes égales. Sans aller contre les concepts universalistes de Rawls, Jonas prend surtout en compte les inégalités entre les personnes, c'est-à-dire entre ceux qui savent et qui peuvent, via ceux qui ignorent. La responsabilité, selon Jonas est, rappelons le, non-réciproque et unilatérale. Seule une personne ayant le pouvoir d'action peut être responsable. Mais, ce pouvoir d'action est directement lié au savoir, puisqu'il suppose une inégalité entre deux parties : un individu vulnérable qui ignore et un autre qui sait et qui peut donc agir dans l'intérêt de l'autre. Celui qui sait, a un pouvoir sur l'autre dans la mesure où il a conscience des effets possibles d'un pouvoir et d'une action. Et comme l'homme d'Etat est celui qui a, selon Jonas, le plus de pouvoir et de savoir, c'est donc surtout lui qui doit être responsable socialement. Nous, en tant que citoyens, nous n'avons pas accès à tous les enjeux politiques, économiques ou sociologiques, qui sont la

trame de notre avenir collectif. Et sans ce savoir, notre pouvoir d'action est limité. C'est donc grâce à l'homme d'Etat, s'il est responsable, que nous serons sauvés de notre perte ; ou à cause de son irresponsabilité que nous serons voués à l'échec.

Ainsi, l'homme d'Etat responsable de nous tous, doit nous porter secours, à nous qui sommes des êtres vulnérables, et à ceux qui nous suivront. Mais, celui qui a le pouvoir d'agir a aussi le pouvoir d'aller contre l'intérêt de ceux dont il est responsable (seul l'être responsable peut être irresponsable, écrit Jonas). Les inégalités, chez Jonas, forment donc le pouvoir.

Mais cette conception de la responsabilité sociale ne nous convient pas. Selon nous, la responsabilité devrait être un outil pour défendre ce à quoi nous aspirons tous : la liberté et l'égalité. Fermer les yeux face à une injustice, à une inégalité sociale, à un abus de pouvoir ou à des contraintes illégitimes, qui restreignent la liberté, nous rend complice de l'accroc ainsi fait à l'entente sociale. Nous sommes réunis, en tant qu'individus, pour honorer, selon nous, un contrat social, que tous doivent défendre unanimement. L'Etat ne peut pas être seul défenseur de cette entente sociale.

C'est pourquoi le système démocratique de Rawls offre, à nos yeux, de meilleures conditions à l'émancipation de la responsabilité sociale. Non seulement le système politique et démocratique de Rawls permet-il l'autonomie de chaque citoyen, mais il lui permet aussi dans le respect mutuel, de participer activement à la vie politique.

Aussi, les institutions, ne sont pas là chez Rawls simplement pour édicter et faire respecter des lois, mais elles sont surtout là comme résultat d'un accord mutuel. C'est dans une entente réciproque, que les citoyens ont créé ces institutions et c'est

pourquoi elles sont le fondement même de leur société. En ce sens, nous pouvons dire que les institutions sont formées par et pour les citoyens :

Une personne qui est membre d'une institution sait ce que les règles exigent d'elle et des autres. Elle sait aussi que les autres le savent et qu'ils savent qu'elle le sait, et ainsi de suite. [...] Il y a donc une base commune pour définir les attentes réciproques.⁸²

Il y a eu consentement hypothétique dans la position originelle et consentement dans la vie réelle. Et les institutions, qui seraient reconnues de ce fait dans la position originelle, sont les fruits de cette entente. Ainsi, aucun chef d'Etat ne devrait pouvoir, comme c'est le cas chez Jonas, profiter des institutions selon son bon vouloir, sans l'accord essentiel du public.

Pourtant, il faut voir en la politique de Jonas, une réelle tentative de donner aux citoyens le pouvoir d'agir et un réel souci de répondre aux besoins de tous les membres de la société, du citoyen d'aujourd'hui à celui qui n'est pas encore née. Mais cela est uniquement possible, selon nous, dans un contexte démocratique où chaque citoyen est autonome et en pleine possession de ses moyens, et non pas dirigé par une élite qui puisse s'élever au-dessus de tous pour prendre des décisions concernant la société entière, sans l'accord des autres membres de la société. Car comment protéger autrement notre contrat social, en tant que citoyen, de la perversion possible du pouvoir ? Pourquoi ne pas avoir le droit d'accéder de façon égale au savoir et au pouvoir de cette société, dont nous faisons tous partis ? Pourquoi seuls des citoyens élites auraient droit à ce privilège ? Est-ce une situation que nous aurions accepter sous le voile d'ignorance ? Avons-nous assez confiance en autrui pour mettre notre vie entre les mains d'une élite, sans jamais nous donner le pouvoir d'agir ?

⁸² *Idem*, p.87

En résumé, nous en sommes venus à la conclusion que les sociétés favorisant l'individualisme, tel que le propose Jonas, n'offrent pas les conditions nécessaires pour former un être responsable socialement. Plaçant l'importance sur l'individu plutôt que sur le lien qui unit les citoyens, le système renforce les besoins personnels et isole le citoyen. Ainsi, le système, au lieu de rapprocher ses citoyens, les sépare. Par conséquent, chacun est livré à lui-même, mais toujours au bon soin de l'Etat, et n'a pas la responsabilité, surtout sociale, comme priorité.

En revanche, une institution, telle que chez Rawls, crée un lien politique qui lie les citoyens les uns aux autres, malgré leurs nombreuses différences. Le citoyen, dès lors, comprend et assume son devoir de citoyen, car il a choisi lui-même de faire partie de cette institution. Et sans aucun mal, il assumera ses responsabilités comme un citoyen adulte, mature, autonome et indépendant, et non pas comme un être, qui ne se sent pas à la hauteur de ses responsabilités sociales.

Nous aurions pu poursuivre, bien au delà, notre étude sur la responsabilité sociale. Nous aurions pu, par exemple, nous pencher plus longuement sur la différence entre la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale. Nous aurions même pu faire un rapprochement plus direct entre, d'une part, ces deux types de responsabilités et d'autre part, la conception de la sphère publique et privée. Nous aurions pu nous demander si les deux ne se confondaient pas ? Et si cela était le cas, y aurait-il aussi confusion entre la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale ? Si la sphère privée – seul espace intime où l'être humain naît, vit ses souffrances et ses amours et meurt – est noyée par le domaine public, où donc dès lors, peut s'exercer la responsabilité sociale ? Aujourd'hui, l'homme naît, vit, pleure, procréé parfois même et meurt en public :

Nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin. Dans les deux cas, les hommes deviennent entièrement privés : ils sont privés de voir et

d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui. Ils sont tous prisonniers de la subjectivité de leur propre expérience singulière, qui ne cesse pas d'être singulière quand on la multiplie indéfiniment.⁸³

Cela expliquerait-il que les gens utilisent abusivement le langage, non pas dans un intérêt collectif, mais pour partager avec autrui la seule chose qu'ils ont en commun : leur vie privée ?

Nous aurions aussi pu nous questionner sur la possibilité de la reprise du pouvoir politique par les citoyens. Car si, comme le pense Bruckner, les citoyens ne possèdent plus le pouvoir politique, cela veut-il inévitablement dire qu'ils souhaitent le reconquérir ? Nous pouvons nous poser la question. Surtout quand Hannah Arendt, philosophe juive et fidèle amie de Jonas, nous rappelle la difficulté d'agir politiquement. Car, nous dit Arendt, l'époque moderne a peur de l'action et dénonce son « inutilité, la vanité de l'action et de la parole en particulier et de la politique en général ». ⁸⁴ L'action peut créer de l'instabilité. Chaque fois, les hommes cherchent un substitut à l'action, pour éviter une déstabilisation des affaires humaines. L'homme connaît la stabilité, et évite le chamboulement incertain :

Généralement parlant, il s'agit toujours d'échapper aux calamités de l'action en se réfugiant dans une activité où un homme, isolé de tous, demeure maître de ses faits et gestes du début jusqu'à la fin.⁸⁵

Cette peur de l'action, fait que le courage soit la vertu politique par excellence pour Arendt. Il faut, selon elle, être courageux et se manifester sur la scène publique.

⁸³ Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, 1961, coll. « Agora », Pocket, Paris, 2003, p. 98, 99.

⁸⁴ *Idem*, p. 281.

⁸⁵ *Idem*, p. 283.

Ainsi, voilà l'exigence que soit établi et conservé un lieu d'échange, un « espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître ». ⁸⁶

Par conséquent, nous aurions aussi pu nous inquiéter du piège que nous devons parfois contourner, en tant que citoyen, pour accéder au savoir et au pouvoir, qui nous permettraient d'être enfin responsables socialement : la désinformation.

Pierre Desjardins exprime bien cette situation particulière, lorsqu'il explique comment les médias nous déculpabilisent par voie de « normalisation » :

En noyant ainsi l'individu dans la majorité, tout en lui fournissant par surcroît les outils médiatiques d'une déculpabilisation à toute épreuve (la banalisation de l'information et l'absolution télévisuelle), on fait d'emblée des citoyens des êtres irresponsables. ⁸⁷

Aussi va-t-il dans le même sens que Neil Postman, théoricien américain des communications, qui écrit dans *Se distraire à en mourir* :

La télévision modifie le sens « être informé » en créant un type d'information qu'il serait plus correct d'appeler la « désinformation ». Cela signifie une information déplacée, hors de propos, fragmentaire ou superficielle, une information qui donne l'impression de savoir quelque chose mais qui, en fait, vous éloigne de la véritable connaissance. ⁸⁸

Or, il aurait été intéressant de voir en quoi le système de communication actuel est responsable socialement. Qui sert-il ? Quelles sont ses responsabilités ?

Toutes ces idées auraient valu la peine d'être développées plus en profondeur. Cependant, nous pouvons affirmer, en conclusion, que même si des questions restent encore sans réponse, nous sommes au moins persuadés d'avoir trouvé un système

⁸⁶ Arendt, Hannah. *Crise de la culture*, 1972, coll. « Idées », Gallimard, p. 201.

⁸⁷ Desjardins, Pierre. *Regards sur les temps actuels*, Montréal, Les Intouchables, 1996, p. 24.

⁸⁸ Postman, Neil. *Se distraire à en mourir*, Paris, Flammarion, 1986, p. 156.

politique qui permette un développement individuel offrant les moyens de réaliser notre conception de la vie bonne, mais qui permet aussi aux citoyens de participer à la vie politique dans un cadre démocratique. Car une chose nous apparaît comme une évidence : seule la liberté et l'égalité, dans la pluralité, permet une responsabilité sociale des citoyens.

La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns des autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Ils suffiraient de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques.⁸⁹

⁸⁹ Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, op., cit., p. 231-232

BIBLIOGRAPHIE

- JONAS, HANS. *Le Principe responsabilité*, 1990 ; traduction de Jean Greisch, coll. « Champs », France, Flammarion, 1995, 457 pages.
- JONAS, HANS, *Esprit*, « Technologie et responsabilité », Pour une nouvelle éthique, *Esprit*, sept. 1974, no. 438, P.31,p.163-184.
- BRUCKNER, PASCAL, *La tentation de l'innocence*, Paris, B Grasset, 1995, 312 pages.
- RAWLS, JOHN, *Théorie de la justice*, 1971, Essais, éditions du Seuil, 1997, 665 pages.
- RAWLS, JOHN, *Libéralisme politique*, Quadrige, Puf, Paris, édition 1995, 441 pages
- HULOT, NICOLAS, BARBAULT, ROBERT, BOURG, DOMINIQUE, *Pour que la terre reste humaine*, Seuil, France, 1999, 169 pages.
- ARISTOTE, *Morale et politique*, textes choisis, collections SUP, Presses universitaires de France, Traducteur : Florence et Claude Khodoss, France, 199 pages, 1970.
- KANT, EMMANUEL, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, section 1, Vrin, coll, BTP, 1992.
- KANT, EMMANUEL, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Nathan, Les intégrales de philosophie, Paris, 1724-1804, 143 pages 2005.
- SIMON, RENÉ, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris, 347 pages, 1993.
- TAYLOR, CHARLES, *Revue de métaphysique et de morale*, « Le juste et le bien », janvier-mars, 1988.

TAYLOR, CHARLES, *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, L'essentiel, Québec, 136 pages, 1991.

SUR JONAS HANS :

F. HAJ-BRAHIM, *Exposé critique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas*, Mémoire, UQAM, 88 pages, 1996.

NEUBERG, MARC, *La responsabilité*, (Questions philosophes), Puf, philosophie morale, Presses Universitaires de France, Paris, 273 pages, 1997.

MILGRAM, STANLEY, *Les dangers de l'obéissance*, Dialogue, vol. 7, no. 2, 1976, p.20-21.

DESJARDINS, PIERRE, *Regards sur les temps actuels*, Les intouchables, Montmagny 1996, 187 pages, p.24.

POSTMANN, NEIL, *Se distraire à en mourir*, Flammarion, Traduction tThérèse de Cherisey, Paris, 1986, 224 pages.

GROS f., JACOB F., ROYER P, *Science de la vie et société*, Seuil, Paris 1979, p. 266-267.

VACQUIN, MONETTE, *La responsabilité*, Morales n°14, Autrement, Paris, 2002, 283 pages.

BOUDON, RAYMOND, *Le juste et le vrai*,

ARENDT, HANNAH, *Condition de l'homme moderne*, 1961, Coll. « Agora », Pocket, Paris, 2003, 404 pages.

ARENDT, HANNAH, *Crise de la culture*, 1954, Gallimard, Folio, essais, 1972, 380 pages.