



Alter

Revue de phénoménologie

22 | 2014

Hans Jonas

Vunérabilité et responsabilité : un autre Jonas ?

Catherine Larrère



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/304>

DOI : 10.4000/alter.304

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 181-193

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Catherine Larrère, « Vunérabilité et responsabilité : un autre Jonas ? », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 16 décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/alter/304> ; DOI : 10.4000/alter.304

Ce document a été généré automatiquement le 16 décembre 2017.

Revue Alter

Vunérabilité et responsabilité : un autre Jonas ?

Catherine Larrère

- 1 Comment répondre à la crise environnementale et aux menaces qu'elle fait peser sur la poursuite de notre mode de vie ? Devons-nous mobiliser nos forces pour lutter contre la crise, changer radicalement nos comportements ? Ne faudrait-il pas plutôt veiller à nous adapter à une situation transformée ? Ces deux pôles sont présents dans les politiques environnementales. Pour répondre au changement climatique on envisage à la fois des politiques d'atténuation (*mitigation*) des émissions de gaz à effet de serre, et d'adaptation aux nouvelles conditions climatiques. Entre le volontarisme de la réduction et le naturalisme de l'adaptation, il n'y a d'ailleurs pas lieu de choisir, comme l'a bien montré Dale Jamieson : même si nous arrivions à réduire drastiquement nos émissions, voire même à les supprimer, le changement climatique, conséquence des émissions antérieures, est déjà enclenché : il faut bien s'adapter à une situation transformée et qui, quoi qu'on fasse, continuera à l'être¹. Se préoccuper d'adaptation ne doit certes pas conduire à délaisser tout effort de réduction des émissions, mais on est également obligé de s'adapter.
- 2 Il importe donc de réfléchir aux normes morales qui peuvent guider ces deux types d'action, volontariste et adaptative. La philosophie morale de Hans Jonas peut-elle nous aider dans cette recherche ? Le volontarisme peut certainement trouver, dans le *principe de responsabilité*², ce qui peut le justifier et l'orienter. C'est à l'heuristique de la peur et au recours au scénario du pire que s'est référé un catastrophisme inspiré de Jonas, caractérisé, notamment avec Jean-Pierre Dupuy³, par une mobilisation volontariste autour de l'action visant à écarter la menace. On s'est moins interrogé, en revanche, sur la façon dont la lecture de Jonas pourrait guider une politique d'adaptation. La réflexion sur le naturalisme de Jonas a, en effet, surtout concerné l'interrogation sur les fondements, sur la possibilité de passer de l'être au devoir-être, d'enraciner l'impératif moral dans une philosophie de la vie⁴. Mais on s'en est tenu, le plus souvent, à ce niveau méta-éthique, sans se demander si le naturalisme de Jonas ne pouvait pas aussi s'appréhender comme une philosophie morale de l'adaptation, fondée sur une conception de l'évolution.

- 3 Que les conduites adaptatives puissent être décrites comme des conduites naturelles, relevant de l'évolution, n'exclut pas en effet qu'elles puissent avoir une dimension normative. S'intéresser au volet adaptatif des politiques environnementales n'engage pas à renoncer à toute interrogation morale, mais plutôt à l'aborder autrement, en s'intéressant à d'autres dimensions de la vie, à sa vulnérabilité, notamment. C'est ce lien entre vulnérabilité et responsabilité que nous voudrions explorer, à partir d'une relecture du *Principe responsabilité* et de la philosophie morale de Jonas⁵.
- 4 Après avoir dégagé les trois propositions d'une éthique de la vulnérabilité, compatibles avec la philosophie de Jonas, nous mesurerons l'originalité de cette interprétation de Jonas, par rapport aux lectures volontaristes, en montrant qu'elle permet un rapprochement avec l'éthique du *care*. Il nous sera alors possible de nous demander jusqu'à quel point on peut trouver chez Jonas une éthique de la vulnérabilité qui soit une éthique de l'adaptation.

I/ Trois propositions pour une éthique de la vulnérabilité⁶

- 5 Le lien entre vulnérabilité et responsabilité peut être exposé à partir de trois propositions :

Proposition 1 : la vulnérabilité est coextensive au vivant

- 6 Les études sur la vulnérabilité, qui se sont beaucoup développées ces dernières années⁷, sont le plus souvent consacrées à la vulnérabilité humaine. Cependant, si l'on définit, comme le fait Roland Schaer, la vulnérabilité comme le « possible effondrement de la capacité du vivant à se faire lui-même, un affaissement, momentané ou chronique, de la faculté d'auto-poïèse »⁸, il n'y a aucune raison de réserver la vulnérabilité aux seuls humains. Elle est coextensive au vivant. Le vivant est ce qui a en lui-même son principe d'existence, ce qui vit pour lui-même et pour se reproduire, et qui a la capacité de se réparer. C'est donc aussi ce qui peut être atteint dans cette capacité, qui est donc vulnérable. La vulnérabilité n'est pas seulement un état momentané du vivant blessé ou malade, elle est l'autre face du vivant, elle en est constitutive. Si la vulnérabilité est une conséquence de la mortalité, elle ne s'appréhende cependant pas seulement comme finitude (lien entre vie et mort), mais comme précarité (fragilité tout au long de la vie).

Proposition 2 : il existe une vulnérabilité liée à l'action humaine

- 7 Mais, à cette vulnérabilité coextensive au vivant (dont les humains font partie), s'ajoute une vulnérabilité seconde qui provient de l'action humaine : la puissance que les hommes, au travers de leurs actions techniques, ont acquise sur la nature, a rendu celle-ci vulnérable ou fragile. Ce que l'on nomme crise environnementale, c'est précisément l'inversion de notre rapport à la nature, c'est-à-dire à la Terre. Celle-ci, de menaçante qu'elle fut pendant si longtemps, devient menacée, elle est victime de la « violence objective » des actions humaines dans la nature : « Vient de changer de camp la fragilité », déclarait Michel Serres⁹. Les scientifiques, lanceurs d'alerte dans les années 60

¹⁰, ont fait découvrir à leurs contemporains un environnement « fragile, interconnecté, et fondamentalement menacé »¹¹.

Proposition 3 : une responsabilité propre aux humains : répondre du vivant

- 8 Si les humains partagent avec l'ensemble du vivant une vulnérabilité qui définit celui-ci, ils ont également une responsabilité propre dans la vulnérabilité présente de la Terre. Il leur appartient d'assumer cette responsabilité, et de prendre soin du vivant, de répondre à la situation spécifique qui est la conséquence de la puissance technique humaine. Roland Schaer en vient ainsi à lier responsabilité et puissance, en faisant de la responsabilité le creux de la puissance, sa mise en réflexivité : « je définirais alors la responsabilité comme l'exercice souverain de la puissance, quand elle est assez forte pour se consacrer à d'autres fins qu'elle-même : un état de grâce de la puissance »¹². Il y voit une hétéronomie, en « un sens inédit ». Ce n'est pas le sens kantien, où l'hétéronomie est soumission à une loi étrangère, imposée du dehors par une puissance supérieure. Ici, l'obligation vient bien d'un autre, mais c'est sa faiblesse qui nous l'impose. C'est donc du sein de la dépendance que surgit la responsabilité.
- 9 Dans cette façon de faire intervenir autrui et l'obligation qu'il nous impose, on peut sans doute voir une référence à Levinas. Mais le lien ainsi établi entre puissance, vulnérabilité et responsabilité est typique de Jonas, auquel Roland Schaer se réfère explicitement. Et c'est bien Jonas, en effet, qui, dans *Le principe responsabilité*, voit dans la vulnérabilité de la nature le résultat inédit de l'action technique de l'homme (p. 24), fait de la catastrophe menaçante la conséquence, non d'un échec de la puissance technique, mais son succès même (p. 192), et montre l'obligation que crée cette situation : « un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée » (p. 27). La vulnérabilité du vivant nous fait ainsi découvrir ce à quoi nous tenons et que nous voulons préserver. L'éthique de la responsabilité de Jonas ne se préoccupe pas seulement des hommes, c'est aussi une éthique de la nature qui insiste sur la vulnérabilité de celle-ci, sur sa dépendance à notre égard, sur notre engagement à répondre du vivant.
- 10 Si les propositions 2 et 3, qui engagent la responsabilité humaine à l'égard de la nature, procèdent directement de ce que dit Jonas, la proposition 1, sur la vulnérabilité du vivant (indépendamment des actions humaines) n'est nullement étrangère à cette philosophie, en ce qu'elle est une philosophie de la vie, en continuité avec sa philosophie de l'homme : c'est bien parce que la vie n'est pas seulement mécanique que la mortalité n'est pas réservée à la seule humanité¹³. Les trois propositions, et l'éthique de la vulnérabilité qu'elles définissent, sont donc en accord avec la philosophie de la vie de Jonas, comme avec sa philosophie de la responsabilité. Elles permettent cependant de la découvrir sous un aspect que ne connaissent pas ceux qui s'attachent surtout à l'heuristique de la peur et au scénario du pire. Ce n'est pas le Jonas romantique, adoptant la posture, à la Caspar Friedrich, de celui qui, du sommet de la montagne, annonce la catastrophe, se plaçant, comme un prophète, « sous l'éclairage orageux de la menace venant de l'agir humain »¹⁴. C'est un Jonas plus attentif à la vulnérabilité du vivant, un Jonas dont la philosophie de la responsabilité peut être rapprochée de celle des éthiques du *care*.

II/ Responsabilité : de Jonas aux éthiques du *care*

- 11 Dans *Une voix différente*, Carol Gilligan a montré comment, à côté d'une approche morale formulée en termes de devoirs abstraits et d'impératifs universels, et se réglant sur la justice, il y avait place pour une autre approche des questions morales, plus contextuelle, plus narrative, cherchant moins à défendre des droits et à arbitrer entre des conflits de devoirs qu'à explorer l'ensemble des liens de dépendance qui existent entre les êtres, une éthique qui ne s'en tient pas à la seule justice, mais qui insiste sur la responsabilité¹⁵. Derrière l'indépendance affichée par l'affirmation des droits, elle a fait apparaître la réalité des liens de dépendance, la vulnérabilité partagée.
- 12 Tous vulnérables¹⁶ ! Cela vaut pour les rapports interhumains, qui ont été la base empirique des études sur le *care*, attentives à la diversité des soins domestiques (enfants, malades...). Mais rien n'oblige à limiter le *care* et la vulnérabilité aux seuls humains. La définition du *care*, donnée par Joan Tronto et Berenice Fischer le montre bien :
- Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie¹⁷.
- 13 Sur la base d'une même reconnaissance de la vulnérabilité du vivant, on peut faire ainsi converger le « soutien à la vie » dont se revendiquent les éthiques du *care* et la volonté de Jonas de « répondre du vivant ». Dans les deux cas on retrouve le même modèle parental de référence, celui des soins à l'enfant, dont le nouveau-né est l'archétype¹⁸. La convergence se fait autour de trois points : l'effacement de l'opposition entre sentiment et raison, la mise en question de l'autonomie, une autre conception de la responsabilité.
- 14 Les éthiques universalistes, qu'elles soient déontologiques ou conséquentialistes, opposent raison et sentiments, et dévalorisent ceux-ci qu'elles accusent de partialité. La réponse des éthiques du *care* n'est pas de revaloriser le sentiment, mais de remettre en cause l'opposition entre sentiment et raison, car ce sont des éthiques du monde vécu, des éthiques contextuelles où il s'agit d'explorer des attachements, non de les répudier au nom d'une position prétendument universelle et impartiale. De ce point de vue, les sentiments nous aident à mieux connaître et reconnaître des liens à la façon dont, pour Jonas, c'est en appréhendant la perte possible d'un objet aimé que nous en découvrons la valeur. C'est la même importance accordée aux sentiments qui conduisait Aldo Leopold, l'un des premiers à formuler une éthique environnementale – la *Land Ethic* – qui sert toujours de référence, à déclarer : « Il me paraît inconcevable qu'une relation éthique à la terre puisse exister sans amour, sans respect, sans admiration pour elle et sans une grande considération pour sa valeur »¹⁹. Il ne s'agit pas, pour Leopold, d'énoncer une série de devoirs pour les humains, ni même d'affirmer les droits de la nature, mais d'explorer les liens qui unissent, effectivement et affectivement, les « compagnons de l'évolution » que sont les vivants, humains et non humains :

Un siècle a passé depuis que Darwin nous livra les premières lueurs sur l'origine des espèces. Nous savons à présent ce qu'ignorait avant nous toute la caravane des générations : que l'homme n'est qu'un compagnon-voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution. Cette découverte aurait dû nous donner, depuis le temps, un sentiment de fraternité avec les autres créatures ; un désir de vivre et de

laisser vivre ; un émerveillement devant la grandeur et la durée de l'entreprise biotique²⁰.

- 15 Le deuxième point de convergence porte sur la relation critique à l'autonomie. La modernité morale – avec Kant comme référence centrale – est une morale de l'autonomie, qui lie la liberté – et la moralité – à la capacité à se donner la loi. Les éthiques du *care* mettent en question cette autonomie, en faisant voir le réseau de dépendances qui la rend possible, non seulement dans sa formulation abstraite (car il n'y a pas d'autonomie sans éducation préalable), mais également dans les figures empiriques qui l'affichent et dont l'examen révèlent l'imposture : forme masculine du pouvoir et de l'affirmation de soi, l'autonomie (de l'homme d'affaire, de l'homme politique) ne peut exister que grâce à un réseau de services domestiques ou salariés, généralement masqués, mais indispensables. Plutôt qu'avec l'affirmation de l'autonomie, qui ne peut exister toute seule, la moralité n'a-t-elle pas plutôt à voir avec la réalité de nos dépendances ? Cela rejoint l'enseignement principal de l'écologie, qui est celui de l'interconnexion de tous les êtres : si l'écologie, comme science, a pour objet les relations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu naturel, l'écologie, en un sens plus large – et plus normatif – est l'attitude qui, prenant en considération cette interconnexion, se montre soucieuse de la façon dont nous habitons la terre. Aussi l'hétéronomie que Roland Schaer lie à la responsabilité, dans sa lecture de Jonas, ne renvoie-t-elle pas seulement à des demandes émanant d'autres humains, le réseau de dépendances englobe tout le vivant.
- 16 Cela conduit à mettre l'accent sur une conception relationnelle de la responsabilité. S'agissant de la responsabilité chez Jonas, l'attention des interprètes s'est concentrée sur l'inversion temporelle que Jonas fait subir à la responsabilité. De rétrospective (capacité à rendre compte d'un acte – le plus souvent individuel – passé et possibilité d'imputer cet acte à un agent), la responsabilité, chez Jonas, devient prospective : elle est obligation (qui peut être collective) à prendre en charge, à se porter garant du bon développement de ceux, ou celles, qui dépendent de nous. Mais, comme le montre Roland Schaer, cela conduit à insister sur la dimension relationnelle d'une telle conception de la responsabilité. Celle-ci ne se définit plus comme « la disposition propre à un sujet présumé autonome et doté du libre arbitre, mais comme une relation qui se noue quand un être répond d'un autre, dans ce lien qui fait se rencontrer puissance – relative – et vulnérabilité – partagée »²¹. On peut alors réconcilier humanisme et naturalisme, en inscrivant l'histoire de la responsabilité (tâche humaine) dans celle du vivant. C'est intégrer l'éthique de Jonas dans la perspective de l'histoire de l'évolution et, là encore, cela suggère un rapprochement avec Aldo Leopold, qui voit dans la *Land Ethic*, « une sorte d'instinct communautaire en gestation »²².
- 17 On trouve aussi, dans les théories du *care*, une mise à l'écart d'une conception abstraite de la responsabilité fondée sur l'autonomie de l'agent (conception qui est celle des théories de la justice, qui déduisent la responsabilité d'une propriété du sujet) au profit d'une approche relationnelle de la responsabilité : « le simple fait d'être en vie et la nature de la vulnérabilité humaine placent chacun en relation avec les autres et le plongent immédiatement au cœur d'un réseau de relations dont découlent des responsabilités »²³.
- 18 Avec une telle approche, Joan Tronto entend déplacer l'interrogation habituelle sur la responsabilité : nous ne prenons pas (volontairement, ou délibérément) des responsabilités, nous avons des responsabilités, parce que nous sommes pris dans un réseau de relations. L'objectif n'est pas d'imputer une action passée à quelqu'un et la perspective n'est pas celle, juridique ou religieuse, des conceptions de la responsabilité

centrées sur la faute. Il ne s'agit pas de condamner quelqu'un pour ce qu'il a fait, mais de s'inquiéter de ce que l'on ne fait pas. L'objectif est de s'attaquer à l'indifférence et à l'inaction : Tronto fait référence à une mobilisation d'étudiants sur un campus consécutive à la prise de conscience que porter des tee-shirts fabriqués en Asie du Sud-Est, c'était avoir des liens avec les ouvriers des usines textiles et leurs conditions de travail. Il s'agit de remettre en cause le « je n'y suis pour rien » ou le « cela ne me regarde pas », en montrant les obligations d'action liées à une situation.

- 19 D'où l'importance – soulignée par Tronto – qu'il y a à connaître cette situation : c'est en la décrivant, dans le détail des relations existantes, que nous découvrons nos obligations. Suivant la façon d'aborder la situation, et la façon de concevoir les liens, on aura différentes conceptions de la responsabilité. Or, de ce point de vue, la différence entre les éthiques du *care* et l'approche de Jonas est d'importance. Si les deux approches se réfèrent à une situation globale, qui est celle de la planète dans son ensemble, elles n'y parviennent pas de la même façon. Joan Tronto va du local au global. Elle veut montrer qu'une conception particulariste et contextuelle, comme celle des éthiques du *care*, peut répondre aux exigences globales actuelles si bien que le global est l'horizon des situations locales, non le point de départ. Jonas, lui, se situe, d'entrée de jeu, au niveau global. Sans doute ne s'agit-il pas de la perspective abstraite des théories universalistes de la justice, mais c'est bien une perspective globale. C'est là que l'on voit resurgir le prophète solitaire qui, du haut de la montagne, contemple l'ensemble du monde.

III/ Entre le local et le global : comment faire place à l'imprévisible ?

- 20 Pour Jonas, notre responsabilité est à la mesure de notre puissance technique. Or celle-ci, au xx^e siècle, s'est accrue démesurément. Ses effets s'en font ressentir sur la totalité de la planète, et s'étendent sur un avenir très lointain (la référence de Jonas est tout particulièrement l'industrie nucléaire). S'il adopte d'emblée un point de vue global, cela tient sans doute à ce qu'il s'intéresse moins, à la différence des éthiques du *care*, à la multiplicité des liens qui se nouent entre les humains et entre les vivants, qu'à l'extension de notre puissance sur le monde. Aussi notre responsabilité a-t-elle, pour Jonas, une ampleur « cosmique » qui pose une question « métaphysique », celle de l'existence de l'humanité et de l'avenir de la vie sur terre :

Ainsi la technique, cette manifestation froidement pragmatique de l'astuce humaine, installe l'homme dans un rôle que seule la religion lui a parfois confié, celui d'un gestionnaire ou d'un gardien de la création. En augmentant la puissance d'action humaine jusqu'au point de mettre en péril l'équilibre général des choses, la technique élargit la responsabilité de l'être humain à l'avenir de la vie sur terre, car cette vie est à présent livrée sans défense à l'exercice abusif de cette puissance²⁴.

- 21 Dans cette vision hyperbolique de l'extension de notre responsabilité, on peut se demander si Jonas n'est pas victime de ce que l'on peut appeler l'illusion de la toute puissance. La technophobie (qui dénonce la technique) a ceci de commun avec la technophilie (qui l'exalte) que toutes deux croient en la puissance : dans l'inversion qui, de l'exaltation, fait une dénonciation, le contenu de la puissance se conserve, et la répulsion suppose la fascination. Or cette toute puissance n'existe pas. Nous ne sommes pas en mesure de détruire la vie sur terre. Comme le rappelle Isabelle Stengers, Gaïa (si l'on désigne par là la Terre dans l'unité de ses processus) peut faire irruption dans notre

vie et la perturber gravement (comme le montre le changement climatique), mais nous ne pouvons pas faire disparaître Gaïa, elle nous survivra, « les bactéries continueront, quelles que soient les bêtises que nous puissions faire »²⁵.

- 22 On voit comment l'hypertrophie de la puissance conduit à une conception hyperbolique de la responsabilité (les hommes sont en charge de la vie sur terre), avec ce que cela peut inclure de domination sur la nature et sur les autres hommes. Comment éviter que la position de responsabilité ne soit un avatar de la souveraineté, de la toute puissance ? Sans doute Roland Schaer affirme-t-il que « l'hétéronomie de la responsabilité affranchit la puissance de la domination »²⁶, mais, quand il définit la responsabilité comme « l'état de grâce de la puissance » ne demeure-t-il pas dans le domaine de la souveraineté, où la possibilité même de faire grâce maintient la toute puissance, et l'asymétrie des relations entre le souverain et ses sujets ? Là où il y a dépendance, peut-il y avoir égalité ? Suffit-il, pour rétablir une forme de symétrie, de dire que la puissance est « relative » et la vulnérabilité « partagée » ? On peut en douter tant que se maintient la posture métaphysique qui débouche sur une hyper-responsabilité, qui demeure, quelles que soient les pistes interprétatives que nous avons pu explorer, du côté du volontarisme.
- 23 Il s'agit donc d'abandonner la posture métaphysique dans laquelle nous place Jonas, pour apprendre à reconnaître le monde dans lequel nous vivons et voir avec qui nous le partageons. Ce peut être la voie qu'indiquent les éthiques du *care*. Comme le remarque Sandra Laugier, « s'il y a une articulation possible entre *care* et environnement, ce sera de façon pragmatique et non métaphysique, dans la reconnaissance ordinaire de nos dépendances et de nos responsabilités »²⁷.
- 24 Dans le quotidien des pratiques environnementales, la vulnérabilité s'appréhende en termes de risque, et se lie à la résilience, si l'on entend par là la capacité d'un être ou d'un système complexe à récupérer son fonctionnement et sa structure après une perturbation. Le terme s'applique aussi bien aux non humains (et à une capacité d'adaptation qui renvoie aux théories de l'évolution) qu'aux humains, et l'on parle aussi de *coping*, capacité à éviter ou à encaisser un tort éventuel. La résilience est l'autre face de la vulnérabilité. On est d'autant plus vulnérable qu'on est moins résilient. C'est là qu'apparaît la dimension normative que doivent prendre en compte les politiques d'adaptation.
- 25 Les populations humaines et les groupes sociaux qui les composent ont en effet un rapport très inégal aux conséquences du changement climatique : les populations défavorisées se montrent à la fois plus vulnérables (parce qu'elles se trouvent, le plus souvent, dans des situations environnementalement difficiles) et moins résilientes (elles disposent de moins de moyens et de moins de solutions de rechange pour faire face à une catastrophe). Cela implique une prise en charge différenciée de la population, qui tienne compte des différences sociales. Il s'agit de rendre la vulnérabilité gouvernable.
- 26 Lier la responsabilité aux risques et à la résilience, c'est donc entamer le passage du sursaut volontariste aux politiques d'adaptation. L'attention aux risques et le gouvernement du vivant relèvent ainsi de la biopolitique, au sens que lui donne Foucault, quand le faire mourir et laisser vivre de la souveraineté classique sont remplacés par le faire vivre et laisser mourir de l'administration du vivant. Or, la démarche de Jonas n'est pas complètement étrangère à ce déplacement vers la gouvernementalité. Sans doute ne met-il pas en cause la centralité du sujet souverain qui est au cœur de la puissance. Mais, en insistant sur la vulnérabilité, il n'étend pas seulement la responsabilité à tout le vivant,

il entame le passage d'une politique adossée à la mort et à la possibilité de la donner, à une politique ordonnée au maintien de la vie.

- 27 La biopolitique, dans une perspective foucauldienne, est un mode d'exercice du pouvoir, plus modéré, mais plus efficace que celui de la souveraineté. D'où les inquiétudes qu'il peut soulever : cette administration du vivant qui prend en charge préventivement toute une population, et pas seulement les individus affectés ou susceptibles de l'être, vise « à l'ordonnement d'un ensemble d'individus », à une extension du pouvoir et du contrôle²⁸. Par là, elle risque de rater les différences, et surtout de rabaisser ceux qu'elle gouverne uniformément à une répétition mécanique du même. Giorgio Agamben voit dans la biopolitique un gouvernement des corps tuables, de la « vie nue », qui est administration d'un espace où « le pouvoir n'a en face de lui que la pure vie biologique »²⁹. Dans un tel contexte, l'impératif formulé par Jonas, « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »³⁰, peut être une façon de réintroduire une exigence normative, de ne pas s'en tenir à la « vie nue », mais de réfléchir aux conditions d'une « vie authentiquement humaine », d'une vie qui ait un sens et ne soit pas la répétition mécanique de l'existence.
- 28 Mais pourquoi s'en tenir à la seule vie humaine ? La même réduction du sens en répétition mécanique menace les vies animales autant que les vies humaines, comme le montrent les formes industrielles de l'élevage³¹. À partir du moment où nous nous rendons compte que les conséquences de notre emprise technique sur la nature, ne nous menacent pas seulement nous les humains, mais l'ensemble des vivants, animaux et végétaux, qui partagent notre existence et avec lesquels nous formons un monde commun, l'impératif de ne pas viser la seule survie, mais de s'attacher à la poursuite d'une vie authentique ne se limite pas aux seuls humains, mais s'étend à la communauté des vivants mise en cause par les conséquences de nos actions techniques. Martha Nussbaum, en reprenant à Amartya Sen la théorie des capacités, et en l'appliquant aussi aux animaux sensibles, permet de réfléchir à ce qu'une vie « authentique », pour des vivants, peut signifier³².
- 29 Si la vulnérabilité est découverte de la dépendance, suffit-il de se rendre compte que cette dépendance est partagée pour éviter que, derrière l'affirmation de la responsabilité, ne se maintiennent des formes de domination, sur les hommes comme sur la nature ?
- 30 Entre humains, on lutte contre la domination par la démocratie, forme politique de l'égalité. Et sans doute cela n'a-t-il pas grand sens de parler de démocratie entre humains et non humains. Comment éviter alors que la dépendance ne soit le support de la domination ? En admettant les limites de notre responsabilité, qui sont celles de notre pouvoir. Dans la chaîne interdépendance-dépendance-vulnérabilité qui caractérise les éthiques de la responsabilité, il faut peut-être savoir remonter de la vulnérabilité à la dépendance et de celle-ci à l'interdépendance. La bonne nouvelle de l'écologie (nous sommes attachés au monde) ne signifie pas que le monde soit dans notre dépendance. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que cette dépendance est réciproque, d'admettre notre propre vulnérabilité, remontant ainsi à l'interdépendance. Il faut aller plus loin et reconnaître que l'interdépendance s'accompagne d'indépendance. Mary Midgley évoque l'admiration (mélange de plaisir esthétique et d'émoi affectif) que provoque en nous la vision du vol d'un faucon crécerelle, planant très haut dans le ciel. Cela, dit-elle, allège nos soucis, nous permet d'oublier les mortifications de notre ego blessé. Cela vient, selon elle, de ce que l'oiseau que nous admirons est complètement au-delà de nous, de ce qu'il

fait partie d'un monde que nous n'avons pas fait, qui n'est pas à notre disposition : il est là, il est beau, et nous n'y sommes pour rien³³.

- 31 Répondre du vivant, c'est, certes, apprendre à prévoir les risques, mais c'est aussi admettre l'imprévisible et lui faire place.

NOTES

1. Dale Jamieson, « Adaptation, Mitigation and Justice », in *Climate Ethics*, Stephen M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson, Henry Shue (ed.), Oxford University Press, 2010, pp. 263-283.
2. Jonas, Hans, *Le principe responsabilité* (1979), trad.fr. Éditions du Cerf, 1990.
3. Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
4. Voir notamment, la première partie de *L'Éthique de la vie chez Hans Jonas*, Catherine Larrère et Éric Pommier (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 15-76.
5. Cette réflexion doit beaucoup à celle de Roland Schaer dans *Répondre du vivant*, Paris, Le Pommier, 2013.
6. Nous avons déjà présenté ces propositions (dans un ordre différent) dans « Répondre de l'environnement : réflexions sur la nature, la vulnérabilité et la responsabilité », in *Foi et vie, Revue de culture protestante, Répondre du vivant*, n° 4, décembre 2012, pp. 60-74
7. Voir, *Raison publique, Grammaires de la vulnérabilité*, n° 14, avril 2011.
8. Roland Schaer, « Cinq variations sur la responsabilité », *Revue Foi et vie, op. cit.*, p. 36.
9. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1992, p. 40.
10. Notamment le livre de Rachel Carson, *Silent Spring*, en 1962, qui montrait les effets destructeurs des pesticides, et notamment du DDT, dans l'ensemble des chaînes trophiques.
11. James Morton Turner, « The Politics of Modern Wilderness », in Michael Lewis (ed.), *American Wilderness: A New History*, Oxford University Press, 2007, p. 246.
12. Roland Schaer, *Répondre du vivant, op. cit.*, p. 37.
13. Voir Eric Pommier, *Jonas*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, chapitre II « La phénoménologie de la vie », pp. 59-117.
14. Hans Jonas, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p. 190
15. Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care* (1982) trad. fr. 1988, Paris, Flammarion, 2008.
16. *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Sandra Laugier (ed.), Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2012.
17. Berenice Fischer, Joan Tronto, « Towards a feminist theory of care », in Emily Abel, Margaret Nelson (dir.), *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, Albany NY, SUNY Press, 1990, p. 142.
18. Dans son article « Donner le care », Elena Pulcini relève cette convergence entre les éthiques du care et celle de Jonas (in *Que donnent les femmes ? Revue du Mauss* n° 39, la Découverte-Mauss, 2012, p. 55).
19. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (1949), trad. fr. Paris, Aubier, 1995, p. 282.
20. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables, op. cit.*, p. 145
21. Roland Schaer, *Répondre du vivant, op. cit.*, p. 99.
22. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, « La séquence éthique », *op. cit.*, p. 257.

23. Joan Tronto, « Particularisme et responsabilité relationnelle en morale : une autre approche de l'éthique globale » in Carol Gilligan, Arlie Hochschild, Joan Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, Patricia Paperman et Pascale Molinier (éd. et présentent), Paris, Payot, 2013, p. 111.
24. Hans Jonas, « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », in *La responsabilité. Questions philosophiques*, Marc Neuberger (ed), Paris, PUF, 1997, p. 236.
25. Isabelle Stengers, « Faire avec Gaïa. Pour une culture de la non-symétrie », *Multitudes* n° 24 [online] ECOPOLITIQUE NOW !, Printemps 2006, p. 10.
26. Roland Schaer, *Répondre du vivant*, op. cit., p. 38.
27. « Introduction », in Sandra Laugier (ed.), *Tous vulnérables ?*, op. cit., p. 13.
28. Estelle Ferrarese, « Les vulnérables et le géomètre. Sur les usages du concept de vulnérabilité dans les sciences sociales », in *Raison publique*, Grammaires de la vulnérabilité, novembre 2013, p. 20.
29. Giorgio Agamben, *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Rivages Poche, 2002, p. 51.
30. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 30.
31. Voir Catherine Larrère, Raphael Larrère, « Actualité de l'animal-machine », in *Les Temps Modernes*, n° 630-631, 2005-06, pp. 143-163.
32. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.
33. Mary Midgley, « The unity of life », in *The Essential Mary Midgley*, London and New York, Routledge, 2005, p. 374 (l'exemple est emprunté à Iris Murdoch).