

L'homme est-il inhumain ?

Marion Dupré
Professeur de philosophie.

Qu'entend-on par l' "inhumain" ? L' "inhumain" (inhumain) désigne, usuellement, ce qui ne peut être admis dans l'extension de la disposition affective que l'on nomme "humanité". L'homonymie est ici significative : on fait correspondre à l'humanité entendue comme *espèce humaine*, l'humanité comme *qualité affective spécifique*. L'homme aurait ainsi en propre une tendance naturelle universelle, de nature psychologique, une *sympathie* pour ainsi dire instinctive. L'humanité, en ce sens d'une disposition affective, pourrait ainsi être définie comme générosité vis-à-vis de nos semblables et des autres êtres dotés de sensibilité, que nulle personne douée d'humanité ne saurait voir souffrir sans révolte. S'émouvoir des souffrances d'autrui, aller au secours du plus faible, défendre la justice sans trouver dans ces situations d'intérêt égoïste, sont des aspects saillants de ce que l'on nomme humanité, et des éléments fondamentaux de toute morale, ou de toute éthique.

Par ailleurs, et par là le sens du mot humain devient moins aisé, on peut tenter de définir ce qui fait le pro-

pre de l'homme en terme d'essence, de ce qui doit nécessairement être respecté en l'homme et par l'homme pour qu'il soit tel. Aux frontières de cette délimitation, on trouvera l'au-delà et l'en deçà de l'humanité, l'inhumain se partageant donc entre, d'une part, ce que l'homme ne saurait être et qu'il prête à la divinité, ou à un idéal de l'homme, et, d'autre part, l'humanité dégradée au point de se nier comme telle, et c'est bien le sens fixé par l'usage de l' "inhumain". Mais comment décrire ce que serait ce seuil, en deçà duquel un individu perdrait sa dignité d'homme ? On peut juger spontanément que ce seuil ne saurait exister, intuition en vertu de laquelle l'expression d'une possible "inhumanité de l'homme" semble absurde, contradiction dans les termes. L'humanité ne pourrait se définir que de fait, elle ne serait que la somme des possibles réalisés par l'homme, des plus abjects aux plus nobles ; l'homme ne serait pas à chercher ailleurs que dans ce qu'il est et fait effectivement.

Mais il faut distinguer entre cette compréhension immédiate de l'humanité comme ensemble de ce dont

l'homme est capable, et celle, normative, qui admet que l'homme est assujéti à des obligations morales, qu'il choisit, en conscience, de respecter ou d'ignorer, et dont le respect est la condition de l'humanité vraie. Laissons de côté pour l'instant la question de savoir d'où provient la morale, et supposons acquis le fait que tout homme possède un sens de la morale qui lui permet de juger de ses actions, non seulement selon le but qu'il se propose, mais aussi selon le bien et le mal. Rousseau affirmait que l'homme, par nature, possède pour le moins le sens de la conservation de son être, auquel s'ajoute le sentiment de pitié envers les autres êtres sensibles. Cette pitié n'est autre que la *sympathie instinctive* que nous avons évoquée pour commencer, sympathie qui fait prendre intérêt au sort d'autrui, et qui justifie que la violence ne soit jamais recherchée pour elle-même. Or, outre cet instinct et préparé par lui, intervient la norme : l'homme, en tant qu'être social, connaît nécessairement la notion d'interdit, et la sociabilité lui ordonne certaines règles de conduite qu'il fait généralement siennes, à moins qu'il ne choisisse, en cons-

science, de s'en affranchir, s'exposant dès lors à la réprobation de la communauté. Il faut ici comprendre que le corps social, quand il condamne l'acte immoral, condamne un mauvais usage de la liberté, et suppose en chacun la connaissance des règles morales. Le sens moral en effet, est une chose des mieux partagées par l'humanité ; mais ce sens moral est laissé à la discrétion de la liberté, soit la volonté de chacun, ainsi le concept de responsabilité prend toute sa valeur, et lui est intimement associé.

Il reste en effet à chacun la liberté de déterminer ou non ses actes suivant cette norme, l'homme moral étant celui qui s'y soumet, quel que soit son intérêt propre. La faculté de se conformer à l'impératif moral, en se détachant de ce que dictent les penchants naturels, est l'une des définitions de la dignité humaine, qui différencie l'homme de l'animal. Etre sourd à la loi morale, user de sa liberté pour la transgresser, c'est être moins homme. La philosophie contemporaine, convoquée à penser la Shoah, a réhabilité le concept du Mal pour appréhender une réalité faite de haine et de violence extrêmes, un intolérable à mettre au rang de l'inhumanité. Ce concept fait écho à ce qu'on pouvait autrefois appeler *l'inspiration diabolique* ; ce sont là deux façons d'exprimer le passage à un ordre radicalement différent de celui de l'humain, le franchissement d'une limite. L'humain semble ainsi, dans sa définition, en appeler fondamentalement à l'intention bonne, ou du moins à la conscience morale, et à la responsabilité qu'elle engage.

Nous essaierons ici de penser le rapport de l'humain à l'autre de l'humain, pour tenter de faire surgir le sens d'une telle distinction. Pour ce faire, nous nous intéresserons en premier lieu à la notion d'inhumanité, en en précisant dans un premier temps le sens et la légitimité de la convoquer pour éclairer ce qui fait le propre de l'homme.

Dans un second temps, nous montrerons en quoi la liberté, la responsabilité peuvent constituer des conditions de l'humanité vraie, constituer une dignité propre de l'homme.

Enfin, nous nous arrêterons sur la pensée de l'autre homme, cet autrui qui nous oblige, et confère un sens original à l'inhumain, en faisant apparaître dans sa pleine valeur, le concept de responsabilité.

L nous faut pour commencer interroger la notion d' "in-humain" comme concept, en l'appréhendant abstraitement. Nous avons posé que l'inhumain signifie l'autre que l'humain, qu'il signifie ce qui ne se laisse pas comprendre dans l'idée d'humanité. Cette approche logique fait apparaître la contradiction que nous avons alors évoquée, à savoir qu'une action faite par l'homme ne saurait être qualifiée d'inhumaine sans absurdité. Cette notion a bien pourtant un sens, chacun comprend spontanément ce que "in-humain" signifie. L'autre que l'homme, l'in-humain, n'est pas ce qui est radicalement différent de l'humain. Il est ce que l'homme lui-même, parmi ce qu'il sait en son pouvoir, refuse d'admettre pour licite. L'inhumain donc, n'est pas radicalement étranger à l'humain, il est partie intégrante de l'humain au sens large, compris comme l'ensemble indifférencié des possibles réalisables par l'homme.

Le sens premier sans doute de l'in-humain, son sens le plus immédiat puisque la nature nous en fournit l'expression vivante, est l'animalité. Nous avons parlé de la conservation et de la sympathie comme d'instincts, pour signifier qu'il faut sans doute remettre en cause le dualisme entendu entre animalité, d'une part, où prévaudrait l'instinct, et humanité d'autre part, où régnerait la Raison. Il est vrai que l'on peut expliquer certaines formes de violence, la peur, le besoin de s'alimenter comme dérivant de l'instinct de conservation, et sans doute également l'instinct sexuel,

qui, au delà de l'individu, assure la survie de l'espèce. Cependant, ces instincts sont bien insuffisants à rendre compte des activités humaines même les plus archaïques. Pour s'en convaincre, citons Boris Cyrulnik, chercheur en éthologie animale et humaine. S'il démontre de façon éclairante que le nourrisson humain obéit à des stimulus physiques et chimiques des plus élémentaires, il affirme par ailleurs le supplément de sens que comporte l'activité humaine sur une activité animale semblable. L'homme de Neandertal, écrit-il, "se représentait la mort. Cette représentation le poussait à la chasse, bien plus que le besoin de viande. Là où l'animal attrape une proie et la mange, l'homme donne la mort. Il n'y a pas d'acte plus humain que celui de tuer, car l'homme tue toujours deux fois, dans le réel et dans la représentation. Avec la chasse qui théâtralise la mort et donne l'impulsion du processus d'humanisation, les forces qui nous gouvernent quittent le monde du perçu" ; ou encore : "comme [les hommes] sont des êtres psychologiques, ils doivent imprégner de sens ce qu'ils mangent. Alors ils transmutent l'eau en vin, la cueillette en culture et la mort du gibier en événement qui organise leur vie collective." Partout en effet, l'homme surajoute aux événements qu'il vit une dimension fortement symbolique : une notion abstraite justifie des actes, les autorise ou les interdit, dans une combinaison complexe de valeurs qui sont celles de la culture. La nature habite l'homme, certes, mais pour être sublimée, pour subir un destin, inscrit dans un monde sensé, un monde de significations. Ce qui augmente infiniment l'éventail de possibilités ouvertes à sa liberté ; pour exemple, le choix qui nous est offert de mettre notre bien-être, nos intérêts et notre vie en péril, pour obéir à des impératifs plus élevés, comme la vie d'autrui, ou la défense d'une cause. Cette liberté est fondamentale en effet, car nul animal ne peut consentir au suicide, à em-

pêcher sa propre conservation. Et si la vie est ce que les êtres sensibles possèdent de plus précieux, alors la possibilité de choisir de la perdre constitue sans doute la différence la plus radicale entre l'animal et l'homme qui provient de la faculté symbolique humaine.

Reste qu'il est difficile de ne pas reconnaître l'importance d'une nature et de tendances qui précèdent notre liberté positive, nous pensons ici en particulier à l'inconscient. Qu'est-ce que l'inconscient si ce n'est ce qui définit l'individu à son insu, un domaine auquel il n'a accès qu'épisodiquement, d'une opacité irréductible ? Freud a ainsi fait valoir que c'est le lieu de nos tendances instinctives, réprimées par la conscience car incompatibles avec ce que la rationalité et la culture nous édicte de lois ; l'inconscient serait en effet constitué de violence et de désirs brutaux. Leur manifestation reste le plus souvent discrète : la psychanalyse fournit les exemples du lapsus, ou de l'acte manqué, pour rendre compte de cette tension entre conscient et inconscient, qui font se manifester les désirs enfouis d'un individu. De même, les désordres psychosomatiques, peuvent révéler une souffrance psychologique en lieu et place de sa manifestation en conscience. Enfin, le rêve nous rappelle qu'en deçà de la conscience, le psychisme connaît une vie sur laquelle la rationalité n'a guère de prise, le lieu onirique étant celui du franchissement des contraintes logiques du réel, mais un lieu où le symbolique est une clef indispensable. Ainsi si l'humain est souvent défini par la conscience et la raison, cela ne si-

gnifie pas qu'elles soient maîtresses. Nietzsche notamment, donne une interprétation de la volonté qui confond ces repères, et rend une place essentielle à l'irrationnel, avant même l'introduction de la notion d'inconscient par Freud : la volonté n'existerait pas comme telle, comme un pouvoir de se déterminer librement. Il ne se contente pas en cela de remettre en cause la liberté d'indifférence (Descartes), cette liberté au sens le plus bas qui me permet d'user de ma volonté sans considérer ce que je sais être le meilleur. Pour Nietzsche, ce que nous appelons de façon abusive "volonté", n'est que l'expression du conflit qui s'opère à chaque instant entre *des* volontés, "volontés de" faire ceci ou cela. En définitive, le désir prégnant serait le plus fort, qui de cette lutte, sortirait vainqueur, et que nous prenons alors pour l'expression d'une volonté simple et affirmative. Si la volonté est complexe et sous-tend une telle confrontation inconsciente de nos divers intérêts, il faut donc révoquer en doute la prééminence de cette faculté sur les déterminations que nous subissons. Peut-être sommes-nous de fait moins libres et la Raison moins exclusive que nous ne le pensons, quand nous croyons délibérer, et le rôle de nos déterminations inconscientes, plus décisifs qu'ils ne le paraissent. Tout ceci témoigne de la complexité de l'humain, irréductible à son animalité qui subsiste sous l'espèce d'inclinations, le plus souvent inconscientes, jamais cependant totalement dépris de ces penchants. L'inhumain, conçu comme animalité est en ce sens l'un des visages de l'humain.

Il n'est à l'évidence pas de frontière absolue entre l'animalité et l'humanité, l'homme possédant certaines des caractéristiques psychiques de l'animal (réflexes instinctifs), auxquelles s'ajoute cependant une faculté symbolique sans commune mesure avec ce qu'y s'y apparente chez l'animal, le symbolique investissant de part en part l'existence humaine. Mais il nous faut aborder, ce que nous n'avons fait jusqu'à présent qu'allusivement, le concept de liberté, usuellement reconnu comme la singularité humaine par excellence. Nous évoquerons pour ce faire la philosophie sartrienne, pensée qui justifie la dignité humaine via la liberté, en proposant une solution originale aux apories liées à la volonté. Nous nous appuyerons sur l'article intitulé "L'Existentialisme est un Humanisme", publié en 1945, où il éclaire la célèbre formule, thèse fondamentale de l'existentialisme : "l'existence précède l'essence". Qu'entend-il affirmer en ces termes ? Sartre défend l'idée selon laquelle, de tous les êtres, l'homme est le seul à n'avoir pas d'essence (ce qui est nécessaire à identifier un objet ou un individu, ses caractéristiques propres), l'homme serait le seul être en qui l'*existence* prévaut. En effet, alors que l'on peut, dit-il, posséder un concept du coupe-papier, il *n'y a pas* de concept universel de l'homme. Le concept du coupe-papier est déterminé ; son essence, qui n'est autre que sa finalité (l'usage auquel il est destiné), peut-être connue sans difficulté. Or il n'en va pas de même de l'homme, dont on ne peut former de concept déterminé,

Les archives sur internet de

Référence
LA REVUE DES PRÉPAS

www.reference.klubprepa.net

Référence

✂ Numéroté 35 • Octobre 2004 ✂

l'homme n'ayant pas d'essence universelle. Il n'existe rien de tel, dit Sartre, qu'une "nature humaine". Avant d'être projeté dans l'existence, l'homme n'est rien. En existant, il est "projet", c'est-à-dire conscience d'être inscrit dans l'existence. C'est cette notion de projet qui fait l'intérêt pour nous de cette pensée : elle signifie ce en quoi la vie (notion qui s'emploie pour tous les êtres *vivants*) n'est pas aussi signifiante que l'*existence*, proprement humaine, ce pas synonyme d'un premier degré de liberté. La notion de "projet" rend compte de la conscience humaine d'être né, et d'être voué à la mort, elle est la durée au sein de laquelle l'homme se pense. Cette conscience fait totalement défaut à l'animal, il ne se vit pas comme projet. Le projet, souligne Sartre, est à comprendre comme en deçà de l'exercice conscient et affirmatif de la volonté : c'est en *agissant* que l'homme se détermine ; ce qu'il *fait* constitue ce qu'il *est*. Il en découle une rupture radicale dans la pensée sartrienne entre l'homme et toute autre forme de vie, et il n'est pas de place, dans ces considérations, pour une animalité ou pour l'inconscient. Qui plus est, la conscience crée une liberté inaliénable en l'homme, qui suppose une *responsabilité* totale : responsabilité de l'individu vis-à-vis de ce qu'il est (l'homme libre est celui qui consent à sa condition), et responsabilité pour l'humanité. "En se choisissant, l'homme choisit l'humanité toute entière", affirme le philosophe. Qu'est-ce à dire ? Que l'homme, en agissant, non seulement se définit, se choisit, mais aussi, ce faisant, qu'il juge que ses choix, des plus réfléchis aux plus discrets à ses yeux mêmes, sont souhaitables pour l'humanité. L'image que l'homme forge de lui-même, est en ce sens l'image qu'il choisit pour l'humanité. Cette responsabilité totale est chez Sartre le propre de l'humain, et ne pas assumer cette entière responsabilité, en ne reconnaissant pas que les choix que l'on fait pour soi-même, on les

fait également pour tout homme, c'est faire preuve de "mauvaise foi". Ce réquisit, que Sartre formule également par cette question : "que se passerait-il si tout le monde en faisait autant ?", trouve une expression antérieure, plus développée, dans la morale kantienne, que nous apprêtons à aborder. Retenons de cette pensée la perspective intéressante qu'elle offre sur ce qui serait le propre de l'humain, associant le concept de "projet" à la notion tellement difficile à préciser de la spécificité humaine.

De la conscience et de la rationalité humaine naît, et c'est fondamental ici, la possibilité de la morale. C'est à la faculté morale, qui à coup sûr est un propre de l'humain, qu'il faut à présent nous intéresser, en parcourant les idées principales de Kant, telles qu'elles sont exposées dans la première section des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, introduction à la *Métaphysique des Mœurs*.

"Si dans un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa *conservation*, son *bien-être*, en un mot son *bonheur*, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention [...] lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct" écrit Kant (p. 90-91). Il poursuit ainsi : "Puisque la raison nous a été départie comme puissance pratique (qui concerne l'action), c'est-à-dire comme puissance qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut que sa vraie destination soit de produire une *volonté bonne*, non pas *comme moyen* en vue de quelque autre fin, mais *bonne en soi-même* ; c'est par là qu'une raison était absolument nécessaire (p. 93)". Voilà le point d'origine de la morale kantienne dans les *Fondements* : si une chose peut être jugée absolument bonne, bonne en elle-même, c'est une volonté bonne en tant que telle. Kant dit en effet que la bonne volonté ne

se reconnaît pas à ses effets : c'est l'intention bonne qui fait la valeur d'un acte plutôt que sa réussite. Qui plus est, la valeur morale d'un être ne doit pas être confondue avec ce qu'on appelle un bon naturel, mais suppose de "faire le bien, non par inclination, mais par devoir". Que faut-il comprendre ici ? Que la vertu nécessite d'exclure les objets de la volonté (les fins que l'on se propose), pour ne retenir que la *loi* comme source de détermination de la volonté. "*Se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable*, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral (p. 101)". La morale kantienne, dans son exigence, semble tenir de l'ascèse, et en effet, sans ignorer les tendances naturelles des hommes faites d'inclinations et de mobiles intéressés, Kant déclare que la dignité humaine se situe ailleurs, dans la soumission de la volonté à la loi morale. Retenons ici le principe qui doit prévaloir de façon générale à la détermination des actions : "je dois toujours me conduire de telle sorte *que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle* (p. 103)". L'une des spécificités de la philosophie pratique kantienne est ainsi résumée, puisque c'est le mobile *formel* de mon action (la forme de la loi) et non son mobile *matériel* (le contenu de ma maxime) qui témoigne de sa moralité. "Ainsi donc, écrit Kant, dans la connaissance morale de la raison humaine commune, nous en sommes arrivés à ce qui en est le principe, principe qu'elle ne conçoit pas ainsi séparé dans une forme universelle, mais qu'elle n'en a pas moins toujours devant les yeux et qu'elle emploie comme règle de son jugement (p. 106)". Ce principe fournit à la raison "la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir, pourvu que, sans lui rien appren-

dre le moins du monde de nouveau, on la rende attentive [...] à son propre principe (id.)". Malgré son exigence, cette morale n'est rien d'autre donc, selon Kant, que l'exercice rigoureux d'une compétence communément partagée, la seule valable quoique finalement la plus simple. Le philosophe n'a pas pour but de renouveler la morale quant à son contenu, l'objet de son entreprise étant plutôt de systématiser la morale en l'abordant *a priori*, au lieu que de juger, de façon traditionnelle, les tenants et les aboutissants des actes humains ; et ceci pour en faire apparaître le principe, accessible à chacun. Avec la pensée kantienne, l'inhumain se voit doté d'un sens nouveau, celui de ne pas obéir à la loi morale, conçue comme positive, c'est-à-dire existant que l'homme la reconnaisse ou non. **L'inhumain est en ce sens plus commun qu'on ne le croit, et l'humanité vraie, facilement accessible par la raison, conçue comme un devoir qui nous est assigné.**

Ainterroger la conscience, on trouve des ressources tout à fait propre à distinguer l'humain : l'existence vécue en conscience, ainsi que la liberté, la morale permettent de penser la particularité du sujet humain, de cette subjectivité écrasante de sens qu'elle s'est à elle-même donné. La philosophie contemporaine offre cependant de nouvelles pistes de recherche, qui témoignent de l'étendue et de la complexité de la question de l'homme et de l'inhumain. Cette dernière étape développera quelques thèmes de ce que nous appellerons les "philosophies de l'autre-homme". Peut-être en effet penser l'humain nécessite-t-il de ne pas nous limiter à l'humain compris comme subjectivité, et donner un sens autre que biologique à l'"humanité". Interroger l'humain – auquel ne répond sans doute pas de définition, même négative, de l'inhumain –, est une invitation à dépasser la réflexion sur le sujet, sa conscience et sa liberté individuelle,

pour nous intéresser au rapport à autrui. Nous parlerons donc dans un premier temps de Emmanuel Levinas, qui consacre une partie essentielle de ses essais philosophiques au "penser-à-l'autre" ; puis de Hans Jonas, qui, dans des réflexions éthiques envisage le rapport à l'autre comme responsabilité vis-à-vis de l'humanité future.

"Le visage de l'autre est le commencement même de la philosophie." Emmanuel Levinas présente des singularités notables : les références nombreuses au judaïsme et au christianisme d'une part, qui sont pour lui de puissantes sources de réflexion, et d'autre part, l'intérêt qu'il porte à la métaphysique et à l'ontologie. Ces deux caractéristiques nous intéressent. Après avoir envisagé la philosophie sartrienne qui est aussi celle de la "mort de Dieu", et la morale kantienne, exemplaire des morales athées, il est bon de considérer une philosophie qui s'origine d'autres lieux que dans ceux du rationalisme inspiré des Lumières. Par ailleurs, la démarche phénoménologique et métaphysique de Levinas offre un regard original sur l'homme, il excentre le sujet pensant et lui fait rencontrer l'autre homme. Quelques précisions peuvent être nécessaires : s'inscrire dans le courant phéno-ménologique, c'est accepter le postulat de l'*intentionnalité*, que l'on définit usuellement comme l'idée que toute vision ou autre sensation est toujours inséparable de son *objet*, elle est *sensation de cet objet*, d'un *phénomène* dont on dit qu'il est *donné*. Il s'agit de valoriser le fait que la conscience n'est pas isolable de ce dont elle est conscience. Le caractère métaphysique de cette pensée tient au fait qu'elle envisage des rapports *essentiels* entre les êtres.

Qu'en est-il donc de l'humain chez Levinas ? La philosophie levinasienne envisage l'homme d'une manière inaccoutumée, thématissant le rapport à l'autre comme **rencontre d'un "visage"**. Cette image se

justifie par le mode phénoménologique d'appréhension de l'autre, mais aussi, explique Levinas, par l'idée que le visage témoigne toujours de l'irréductible singularité d'un être, et par conséquent, de l'impossibilité pour celui qui le regarde d'y être indifférent comme on pourrait l'être devant d'autres étants (objets, animaux,...). Levinas parle en effet d'une transcendance du visage, puisqu'il ne se laisse pas "comprendre" comme le reste des êtres et des choses : un individu ne peut être traité par moi sur le mode de la compréhension intellectuelle, il ne peut être l'objet d'une analyse qui l'intégrerait à mon entendement du monde. De plus, le visage c'est déjà la parole, autre manifestation d'autrui qui me "convoque", m'oblige à le reconnaître comme un autre moi que je ne peux ignorer. Je suis obligé d'en passer par la parole pour éventuellement le comprendre, et dans ce cas, je ne le traite pas comme objet exposé à mon intelligence, et c'est bien une relation de socialité qui s'instaure, dans laquelle il me comprend aussi, et sans que jamais la transcendance, l'insigne liberté de l'autre ne cesse. Enfin, chez Levinas, la nudité du visage nous convainc de la fragilité de l'autre, plus loin que ce que l'on a pu appeler précédemment "sympathie", le visage "m'oblige" : si cet autrui était en danger, je ne pourrais échapper à la responsabilité qui est la mienne, et qui vaut pour moi uniquement, de lui venir en aide. Je deviens alors "responsable-pour" autrui, et c'est en cette "assignation pour autrui" que se lit mon humanité. La pensée "par le visage est commandée par une irréductible différence : pensée qui n'est pas une pensée de, mais d'emblée une pensée pour..., une non-indifférence pour l'autre rompant l'équilibre de l'âme égale et impassible du connaître", écrit Levinas. Cette responsabilité-pour, signalons-le, est toujours une relation asymétrique : je suis convoqué, moi et personne d'autre, par ce visage dont je n'attends rien : "la mort de

l'autre homme me met en cause et en question, comme si de cette mort, le moi devenait par son indifférence le complice et avait à répondre de cette mort de l'autre (id.)". On voit bien ici où se dessine l'humain : la soumission à la transcendance d'autrui sous l'espèce de la responsabilité permet d'enraciner l'éthique au plus profond de l'être-humain : "Je décris l'éthique, c'est l'humain en tant qu'humain", dit-il. Nous avons sélectionné cet aspect de la philosophie lévinassienne pour montrer comment les pensées subjectivistes et leur ego-centrisme pouvaient être dépassées en une démarche sensiblement différente.

Nous souhaitons à présent élargir notre propos, et aborder Hans Jonas, pour considérer un autre traitement du thème de la responsabilité, dans une philosophie contemporaine, à partir de réflexions issues du *Principe responsabilité* (1979). Jonas y fonde une éthique portée sur un avenir lointain. Dans le chapitre premier, il écrit dans la cinquième section : "L'impératif catégorique de Kant affirmait : "Agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle." Le "que tu puisses" invoqué ici est celui de la raison et de son accord avec elle-même : à supposer l'existence d'une communauté d'acteurs humain [or] l'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne contient aucune autocontradiction. (p. 39)", c'est-à-dire que le cas n'est pas envisagé par Kant et qu'en l'état, sa morale ignore cette question. Le propos de Jonas dans cet ouvrage consiste notamment à résoudre cette difficulté de principe que pose toute "éthique de l'avenir" qui concerne des générations futures : "n'a des revendications que ce qui élève des revendications – ce qui tout d'abord existe (p. 87)" ! Notons que ce pro-

blème se pose sous une modalité proche concernant les êtres vivants qui ne sont pas en mesure de revendiquer des droits, à savoir les animaux, les enfants, voire le fœtus, auxquels l'occident veut que l'on reconnaisse plus ou moins de droits. Mais que dire d'un être qui ne jouit pas encore de l'existence ? Jonas constate, qu'au sujet d'un individu à naître qui aurait un jour des revendications : "il se peut qu'il les ait dès lors qu'il existe, mais il ne les a pas encore en vertu de l'éventualité de son existence future. Avant tout, il n'a pas le droit d'exister, avant même d'exister effectivement." Jonas pose donc l'obligation pour la génération vivante d'assurer non seulement la possibilité de l'existence d'une humanité future, mais encore et peut-être surtout d'assurer leur "être-tel", c'est-à-dire leur humanité en tant que telle. « Nous n'avons pas tant à veiller sur le *droit* des hommes à venir – à savoir leur droit au bonheur [...] – que sur leur *obligation*, à savoir leur obligation d'être une humanité véritable : donc sur la faculté liée à cette obligation, la simple faculté de s'attribuer cette obligation, dont nous pouvons peut-être les priver". Le Principe Responsabilité propose donc, face au danger que l'humanité semble courir à l'observateur de 1979 qu'est Hans Jonas, une réflexion qui tient de l'esprit de prudence, et qui est prise pour telle par l'auteur puisqu'il développe ce qu'il appelle une "heuristique de la peur", esprit qu'exige sans nul doute l'éthique contemporaine. Et cette éthique est bien une réflexion de philosophie morale, si naïve puisse-t-elle paraître par moments, puisqu'elle s'attache à analyser, par delà les mutations rapides de la technique et de la culture, un propre de l'humain, les conditions d'une humanité vraie. Nous l'avons vu, l'une des conclu-

sions auxquelles aboutit cette réflexion est qu'il faut préserver, outre les conditions de l'existence possible, celles de la faculté de s'obliger, ce qui nous ramène, sans trop d'étonnement, à la morale kantienne...

L'homme a été défini comme un animal rationnel mortel. Mortel, il l'est sans doute. Rationnel, l'est-il vraiment ? Rien n'est moins sûr. Que de crimes et d'actes "bestiaux" l'homme n'a-t-il pas commis au cours de son histoire ? L'homme est cet animal qui ne se définit pas, écrivait Eric Weil dans *Logique de la Philosophie*. Et il est vrai que l'on a quelque mal à saisir ce qu'est l'homme, tant l'homme propose dans l'histoire et dans les différentes cultures des visages incroyablement variés. Comment savoir ce qu'est l'homme, si l'homme est cet être capable de tout devenir ? Comment appréhender quelque chose comme une nature humaine, si l'homme semble proposer partout des visages incroyablement différents, et opposés. On peut pourtant chercher, comme nous l'avons tenté, à cerner l'homme entre animalité et inhumanité, sans que jamais pourtant l'inhumanité – ou la bestialité – puisse se définir comme un simple retour à l'animalité. Ou pour reprendre une idée de Merleau-Ponty, s'il y a "deux façons de considérer l'animal, comme il y a deux façons de considérer une inscription sur une vieille pierre : on peut se demander comment cette inscription a pu être tracée, mais on peut aussi chercher à savoir ce qu'elle veut dire.", il y a deux façons de considérer l'homme, ce qu'il a écrit sur son animalité, et ce qu'il cherche à dire encore, lorsque devant l'inhumanité de sa conduite, il désespère de lui-même.

M. D.