



L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques

Carlo Foppa

Volume 50, Number 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400872ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400872ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Foppa, C. (1994). L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution: aspects problématiques. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 575–593. <https://doi.org/10.7202/400872ar>

L'ANALYSE PHILOSOPHIQUE JONASSIENNE DE LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION : ASPECTS PROBLÉMATIQUES

Carlo FOPPA

RÉSUMÉ : Le Principe Responsabilité est certainement l'œuvre la plus connue de Hans Jonas ; toutefois son système est fondé, pour une bonne partie, sur la philosophie de la biologie exposée essentiellement dans The Phenomenon of Life. Dans le quatrième essai de cet ouvrage, Jonas propose une analyse critique de la théorie de l'évolution qui nécessite un approfondissement. En particulier il s'agit d'analyser la conviction de Jonas selon laquelle le darwinisme serait une sorte d'ancêtre de l'existentialisme et du nihilisme. De plus il faut se demander si Jonas avait vraiment besoin d'une hypothèse scientifique pour fonder sa métaphysique surtout à la lumière du fait que la science moderne n'a aucune référence métaphysique.

« On a dit que je parle de la sélection naturelle comme d'une puissance active ou divine ; mais qui donc critique un auteur lorsqu'il parle de l'attraction ou de la gravitation, comme régissant les mouvements des planètes ? Chacun sait ce que signifient, ce qu'impliquent ces expressions métaphoriques nécessaires à la clarté de la discussion. Il est aussi très difficile d'éviter de personnifier le nom nature ; mais, par nature, j'entends seulement l'action combinée et les résultats complexes d'un grand nombre de lois naturelles ; et, par lois, la série de faits que nous avons reconnus. Au bout de quelques temps on se familiarisera avec ces termes et on oubliera ces critiques inutiles. » C. Darwin.

I. INTRODUCTION

Mais, comme l'a remarqué Freud, notre rapport à la science ne peut être que paradoxal, puisque nous devons payer un prix presque intolérable pour chacun de nos progrès dans la connaissance et le pouvoir sur le monde — un coût psychologique lié à notre détronement progressif du centre des choses, et à notre marginalisation croissante dans un univers indifférent. [...] Si l'humanité n'est apparue qu'hier, en tant que petit rameau d'une branche au sein d'un arbre florissant, alors la vie ne peut en aucune façon avoir eu pour sens de préparer notre venue¹.

En dépit de l'aspect dérisoire de notre être-au-monde, l'auteur de ces considérations ne s'abandonne nullement au nihilisme ni à l'existentialisme ; au contraire, il conclut son ouvrage — dont le titre *La vie est belle* nous paraît éloquent — sur un ton qui n'est pas sans rappeler les positions de Jonas, radicalement autres et pourtant si semblables : « Je crains que Homo Sapiens ne soit qu'une "chose si petite" dans un vaste univers, un événement évolutif hautement improbable, relevant entièrement du royaume de la contingence. Faites de cette conclusion ce que bon vous semblera. Certains trouvent une telle perspective déprimante. Je l'ai toujours considérée comme vivifiante, à la fois source de liberté et de responsabilité morale conséquente². »

À la lumière de ces citations, il est légitime de se demander s'il est effectivement aussi vrai que le darwinisme mène tout droit aux trois péchés capitaux de la philosophie que sont le relativisme, le nihilisme et l'existentialisme, ainsi que le prétend Jonas.

Mais, pour répondre à cette question, je serais obligé de dépasser largement les limites que je m'impose dans ces quelques considérations concernant l'interprétation philosophique que Jonas nous propose de la théorie de l'évolution.

Il m'a paru néanmoins fondamental de commencer un article sur la théorie de l'évolution en opposant d'emblée à Jonas une perspective radicalement différente de la sienne, mais qui mène, en même temps, à des conclusions analogues aux siennes.

L'ouvrage de Gould sur le Schiste de Burgess met l'accent, dès le début, sur un point fort délicat de notre rapport à la science et, notamment, à la théorie de l'évolution.

Je crois que « le prix à payer [...] pour chacun de nos progrès dans la connaissance³ » est vraiment difficilement tolérable surtout pour Jonas à cause justement du « détronement progressif » et de la « marginalisation croissante dans un univers indifférent » auxquels nous accule la théorie de l'évolution.

De même que la révolution copernicienne, la théorie de l'évolution change radicalement la position de l'humain au sein de l'être : une fois de plus nous sommes contraints d'assumer une position dérisoire, de plus en plus secondaire par rapport au restant de l'être. Jonas semble tout à fait conscient de ce détronement progressif

1. Stephen Jay GOULD, *Wonderful Life*, W.W. Norton & Co, trad. française par Marcel Blanc, *La vie est belle*, Paris, Seuil, 1991, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 325.

3. *Ibid.*, p. 41.

qui se poursuit de la révolution copernicienne à travers l'évolutionnisme, mais son attitude fait réfléchir puisqu'il ne semble pas prêt à accepter les modalités de ce phénomène qui lui paraissent paradoxales.

En liant l'évolutionnisme à la révolution copernicienne, nous songeons tout particulièrement au fait qu'il étend au royaume du vivant cette combinaison de nécessité naturelle et de contingence radicale que la cosmologie de Newton-Laplace résultant de cette révolution a proclamée de manière universelle. La combinaison de nécessité et contingence semble paradoxale⁴.

De manière plus générale, et parallèlement au fait que Jonas supporte mal le détronement progressif de l'humanité au cours de l'avancement des sciences, il y a chez lui une attitude ambiguë à l'égard d'un cadre explicatif de type classique.

La critique de fond qu'il formule à l'égard de la science moderne est qu'elle n'épuise pas la totalité du discours sur l'être : autrement dit, elle permettrait d'expliquer mais non pas de comprendre. Pour ce faire il est nécessaire de recourir à la métaphysique. Mais, lorsque Jonas analyse la portée philosophique de l'évolutionnisme, il semble parfois presque regretter que l'essor de la science moderne nous ait fait abandonner le cadre explicatif (et compréhensif) de la science d'avant Descartes.

Par conséquent, les aspects philosophiques du darwinisme méritent une interprétation à la lumière de ce double soupçon : d'une part Jonas supporte mal le détronement progressif de l'humanité et, de l'autre, il semble mal à l'aise avec une science qui n'a plus aucune référence ou support métaphysiques (et qui, évidemment, mènerait tout droit au nihilisme).

II. LE DOUBLE REGISTRE DE L'EXÉGÈSE JONASSIENNE

Afin d'illustrer cela, il faut tout d'abord préciser que la lecture de Jonas n'est jamais à sens unique. Il importe de toujours bien distinguer les deux registres linguistiques de Jonas: ce qu'il dit et ce qu'il fait.

Le cas de la démarche fondationnelle de l'éthique de la responsabilité me paraît tout à fait exemplaire à ce sujet: incontestablement l'éthique jonassienne est fondée métaphysiquement sur son ontologie moniste. Or, sur le plan sémantique il y a souvent un glissement qui peut facilement dérouter le lecteur, car la démarche fondationnelle est tantôt considérée comme possible, tantôt comme indispensable. Dans l'entretien avec Greisch et Gillen (*Esprit*, mai 1991), Jonas écrit en effet ceci : « l'éthique peut être fondée sur une ontologie, sur une pensée de l'être⁵ » ; mais dans « Technologie et Responsabilité. Pour une nouvelle éthique » (*Esprit*, septembre 1974), — en anti-

4. Hans JONAS, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1966, 1982, p. 48 (dorénavant PL). Ne disposant d'aucune version française à l'heure actuelle, je traduis directement de l'anglais.

5. Jean GREISCH et Erny GILLEN, « De la gnose au *Principe Responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, mai 1991, p. 5-21, ici p. 16.

cipant sa position formulée dans le *Principe Responsabilité*⁶ — il affirme que « la métaphysique [...] doit fonder toute éthique⁷ ». Remarquons, en passant, qu'au sein de ce premier glissement sémantique entre « pouvoir » et « devoir » il en est un autre, moins perceptible à première vue, entre *métaphysique* et *ontologie* ; ce glissement devient manifeste par les mots mêmes de Jonas dans le premier article cité, là où il critique le dualisme auquel il s'oppose en affirmant qu'« en tant qu'ontologie, en tant que métaphysique, il est insatisfaisant⁸ ».

Les glissements sémantiques ne doivent jamais être négligés surtout au sein d'un système philosophique : sans aller jusqu'à les considérer des points faibles de la pensée d'un auteur, ils constituent néanmoins des symptômes d'une nécessité d'approfondissement dans la pensée de l'auteur. Ils appellent donc un éclaircissement.

Plus particulièrement, en ce qui concerne la problématique de ces réflexions, je me propose d'aborder la question du positionnement de l'humain dans le système jonassien par rapport à sa lecture philosophique de la théorie de l'évolution.

Mon hypothèse est que Jonas supporte mal le détronement progressif auquel nous accule l'évolutionnisme ; toutefois, étant donné qu'il veut tenir compte de ce que les sciences nous disent sur l'être pour bâtir son ontologie moniste, il ne peut pas escamoter ce détronement. Cette sorte de double contrainte me semble pouvoir constituer une des principales raisons qui font que son article sur les aspects philosophiques du darwinisme ne se prête pas à une lecture à sens unique.

D'ailleurs il est assez surprenant de voir que Jonas utilise la théorie de l'évolution qui, en tant qu'explication scientifique, est issue du dualisme, pour bâtir son ontologie qui est une ontologie moniste. Évidemment sa justification consiste à affirmer que, tout en étant issu du dualisme, le darwinisme contient les éléments nécessaires pour dépasser le dualisme en direction du monisme nouveau⁹. Il n'en reste pas moins que la sienne n'est qu'une interprétation (et non pas un constat, par exemple) et donc, en tant que telle, demeure sujette à critique ; par conséquent le positionnement de l'humanité à la lumière de la théorie de l'évolution nécessite un éclaircissement auquel j'espère contribuer à travers ces quelques considérations.

III. LA POSITION DE L'HUMANITÉ ET LE MALAISE JONASSIEN

Ayant abordé ce problème ailleurs¹⁰ sur le premier registre du discours jonassien, j'aimerais maintenant l'affronter sur le deuxième registre : celui qui va au-delà de ce que Jonas déclare ouvertement. Je ne me risquerai pas à faire dire à Jonas des choses

6. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1979 ; trad. française de J. GREISCH, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 27 (dorénavant PR).

7. Hans JONAS, « Technologie et Responsabilité. Pour une nouvelle éthique », *Esprit*, septembre 1974, p. 163-184, ici p. 172.

8. J. GREISCH et E. GILLEN, *art. cit.*, p. 9.

9. H. JONAS, *PL*, p. 53, p. 57, p. 58.

10. C. FOPPA, *Le Principe Responsabilité de Hans Jonas. Fondements pour une hypothèse concernant l'émergence de l'éthique au fil de l'évolution*, Thèse de Doctorat, Université Laval, 1993. En particulier les sections 1.1, 1.2, 1.3 et 1.5.

qu'il n'aurait jamais pensées, je me limiterai simplement à signaler les quelques endroits où sa position me paraît sujette à discussion et à suggérer des possibilités d'interprétation allant au-delà de ses prises de position explicites.

Mais avant d'examiner de manière plus détaillée l'article dans lequel Jonas interprète la théorie de l'évolution, j'aimerais poser d'emblée la question qui me paraît de fond pour bien saisir les enjeux problématiques.

Le soupçon qui est à la base de mon hypothèse — formulée plus haut — est partagé aussi par J. Dewitte qui souligne à juste titre la tendance de Jonas à l'anthropocentrisme : « On pourra s'étonner de ce primat de l'homme dans une recherche qu'inspire un rejet de l'anthropocentrisme et qui reconnaît la communauté de destin de l'homme et de la nature¹¹. »

Une fois de plus, on resterait dans l'embarras si on s'en tenait uniquement à ce que Jonas écrit explicitement, puisque, d'une part, il affirme que « l'éthique qui se laisse éventuellement fonder de cette matière (*sic*) [c'est-à-dire par une métaphysique] ne peut plus s'arrêter à l'anthropocentrisme brutal qui caractérise l'éthique traditionnelle, en particulier l'éthique grecque-juive-chrétienne de l'Occident¹² » ; alors que d'autre part il admet que « peut-être [...] l'homme est après tout la mesure de toute chose¹³ ».

Comme je l'ai montré ailleurs¹⁴ cette divergence n'est pas, en soi, indépassable tout en restant dans les limites de la raison monologique qui constitue la base du système jonassien. Toutefois il pourrait s'avérer intéressant de sortir du système jonassien et de formuler quelques critiques à l'égard de son interprétation du darwinisme.

L'humanité, ne fût-ce que pour la forme de l'impératif ontologique jonassien, joue un rôle tout à fait central dans son système ; et d'ailleurs la totalité psychophysique de l'homme incarne pour Jonas « le plus haut degré de complétude ontologique qui nous soit connu : une complétude à partir de laquelle, par réduction, les espèces vivantes pourraient être déterminées à travers une soustraction ontologique progressive jusqu'au niveau le plus bas de la simple matière élémentaire¹⁵ ». C'est justement pour cette raison que, dans le *Principe Responsabilité*, Jonas inverse la démarche scientifique classique « de sorte que nous devons accepter d'être enseignés par le plus élevé, le plus riche relativement à tout ce qui est inférieur¹⁶ ».

Dans « Philosophical Aspects of Darwinism¹⁷ », Jonas mène son combat contre le dualisme qui, à son avis rate, d'une part, la compréhension de l'être et, de l'autre, mène tout droit aux trois péchés capitaux de la philosophie. D'après lui le darwinisme,

11. Jacques DEWITTE, « Préservation de l'humanité et image de l'homme », *Études Phénoménologiques*, 8 (1988), p. 33-68, ici p. 35.

12. H. JONAS, *PR*, p. 72.

13. *Id.*, *PL*, p. 23.

14. C. FOPPA, « L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas : quelques aspects », dans G. Hottot et M.G. Pinsart, dir., *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin, 1993.

15. H. JONAS, *PL*, p. 23-24.

16. *Id.*, *PR*, p. 102.

17. *Id.*, « Philosophical Aspects of Darwinism », dans *PL*, p. 38-63.

comme explication mécaniste (et donc dualiste) du vivant, contiendrait les éléments nécessaires permettant de dépasser le stade — pour ainsi dire — dualiste de toute compréhension de l'être.

Sa soi-disant démonstration a comme but de montrer la nécessité d'un monisme nouveau qui intègre la dualité ontologique de l'être.

Conformément au projet de son titre, Jonas illustre les aspects essentiels du darwinisme pour ensuite en montrer les conséquences sur le plan philosophique ; cependant, et pour ma part, il me semble que sa démarche est très subtile dans la mesure où volontairement les deux niveaux du discours ne sont pas suffisamment distingués, ainsi ses constatations ne sont jamais complètement neutres.

Jonas ne manipule nullement l'interprétation darwinienne de l'évolution ; simplement, le lien qu'il établit entre la théorie évolutionniste et ses conséquences philosophiques n'est pas toujours d'une évidence incontestable puisque ce qu'il semble illustrer comme étant du domaine des données scientifiques, contient déjà une interprétation qui, de ce fait, n'est pas neutre. Jonas est absolument persuadé qu'il existe un lien de filiation entre darwinisme et existentialisme ; cette pseudo-généalogie me paraît fort contestable dans sa solidité puisque, si Jonas distinguait plus les faits d'évolution de son interprétation philosophique, ce lien ne serait pas plus évident que celui pouvant exister éventuellement entre la révolution copernicienne et la théorie de l'agir communicationnel.

IV. QUELQUES SIGNES DE NOSTALGIE MÉTAPHYSIQUE

Après avoir montré que la philosophie mécaniste n'aurait jamais pu escamoter le domaine du vivant, Jonas examine de quelle manière la théorie de l'évolution aurait finalement abordé l'épineuse question du vivant.

Il constate — à juste titre — que la simple observation de l'ontogenèse suggère plutôt une explication de type classique que de type moderne puisqu'en termes de cause à effet les parents ne rendent pas seulement compte de leurs descendants mais aussi de leur forme. « Ceci est un schéma bien différent de la chaîne mécaniste de cause et effet et suggère plutôt une opération fondée sur la *causa formalis* et la *causa efficiens*, ou bien l'existence de formes substantielles, qui ont été par ailleurs bannies du système global de l'explication naturelle¹⁸. »

La remarque jonassienne est sans aucun doute tenable : il est indéniable que notre observation nous renverrait plutôt à une ontologie classique où un phénomène précis (cause efficiente) permettrait à une essence ou modèle (cause formelle) de se concrétiser. Le problème est de savoir si une simple constatation suffit pour ne pas abandonner l'ontologie classique alors que la science mécaniste renonce ouvertement à des explications fondées sur les causes scolastiques. Aussi, peut-on se demander si l'apparente naïveté de Jonas ne cache pas une intention précise de réhabiliter l'ontologie classique

18. *Ibid.*, p. 42.

— ce qui d'ailleurs ne serait pas impossible si l'on considère le rôle fondamental de la finalité dans son système.

Croire que Jonas veuille uniquement nous montrer que la philosophie mécaniste abandonne le cadre explicatif aristotélicien, ce serait comme négliger la grandeur de son œuvre et de sa personnalité philosophique. Il faut donc supposer qu'il y ait une intention précise derrière sa constatation apparemment triviale¹⁹. Certes, le vivant recèle une originalité particulière que, peut-être, l'explication scientifique moderne ne lui restitue que partiellement ; mais cela est plutôt le signe des limites de notre connaissance que de la nécessité de revenir à un cadre explicatif (et compréhensif) de type classique. Il est opportun à ce sujet de relire un extrait de Monod là où il examine les vitalismes « scientifiques ».

Il est vrai aussi que ces phénomènes [les mécanismes morphogénétiques], admirablement décrits par les embryologistes, échappent encore, pour une large part (pour des raisons techniques) à l'analyse génétique et biochimique qui seule, de toute évidence, pourrait permettre d'en rendre compte. L'attitude des vitalistes qui considèrent que les lois physiques sont ou s'avéreront, en tous cas, insuffisantes à expliquer l'embryogenèse, ne se justifie donc pas par des connaissances précises, par des observations finies, mais seulement par notre actuelle ignorance²⁰.

Le fait d'accepter les limites actuelles de la connaissance scientifique ne suffit pas, à mon avis, à justifier un retour à une ontologie de type classique.

Jonas, après avoir constaté que l'ontogenèse renvoie à une explication fondée plutôt sur l'ontologie classique que sur le modèle mécaniste, se livre, une fois de plus, à une observation de la même évidence que la précédente en écrivant ceci :

Lorsque, par conséquent, la question de l'origine a été finalement appliquée à ces plans de croissance qui se répètent en permanence d'eux-mêmes, une entreprise d'une importance ontologique fondamentale a été initiée — une entreprise dont le succès pour la science naturelle devait fatalement compléter le mouvement anti-platonicien de la pensée moderne²¹.

Encore une fois il est difficile de croire que Jonas consacre un article entier à montrer que la science moderne, dont l'évolutionnisme est issu, rompt avec un schéma explicatif de type platonicien. Il est légitime et nécessaire de rétorquer qu'en fait il veut montrer les conséquences philosophiques de cette rupture, mais, même en assumant cela, il faut bien admettre que son analyse ne nous révèle rien de particulièrement nouveau et original. L'« entreprise d'une importance ontologique fondamentale » est la naissance de la science moderne, et les conséquences de l'application du modèle mécaniste au domaine du vivant vont exactement dans le même sens que la révolution copernicienne : le détronement progressif du rôle privilégié de l'humanité (et de la terre) et sa marginalisation dans un univers indifférent.

19. Jonas semble ici redécouvrir le *Discours de la méthode*, son étonnement face à l'abandon de l'ontologie classique ne peut pas ne pas nous induire à aller plus loin de ce qu'il affirme explicitement.

20. Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, 1986, p. 47.

21. H. JONAS, *PL*, p. 42-43.

Jonas voudrait-il donc exposer à nouveau un chapitre fondamental de l'histoire des sciences ? Il est difficile de le croire. Pour ma part je pense que sa démarche est bien plus subtile : son but est de montrer l'inévitabilité de la métaphysique et, pour ce faire, il doit montrer les limites de la perspective non métaphysique qu'est l'explication scientifique de l'être à partir de Descartes. Le problème vient, à mon avis, du fait qu'aucun scientifique n'a jamais osé nier les limites de la perspective moderne.

Que « la compréhension scientifique de ce qui se passe dans l'univers et la cosmologie qui en résulte n'ont pas le dernier mot²² » est probablement vrai, mais il faudrait d'abord se demander qu'est-ce que cela implique de mettre le dernier mot sur l'être et, ensuite, si le fait que les sciences n'ont pas ce dernier mot suffit à revenir à un cadre explicatif de type classique.

Pour Jonas ces questions seraient anodines puisqu'il est clair, pour lui, que c'est à la métaphysique de mettre le dernier mot et que, de plus, puisque l'abandon de l'ontologie classique mène au nihilisme, il est légitime, voire nécessaire, de réintroduire un cadre explicatif classique de type scolastique.

En effet, après avoir suggéré que l'observation de l'ontogenèse renvoie plutôt à une explication fondée sur le double concours de la cause formelle et efficiente, Jonas reprend ses considérations générales sur l'évolutionnisme en faisant une allusion explicite à la querelle des universaux et, indirectement, à Platon. Avec l'évolutionnisme c'est la structure elle-même du vivant qui est considérée comme étant un produit de la vie, ce qui signifie que la vie se révèle dans ses moyens — dans son équipement pour vivre — en tant que son propre accomplissement, au lieu d'être simplement dotée de ces moyens. Et Jonas de souligner : « Celle-ci est une des plus grandes découvertes jamais faites au sujet de la nature de la vie, pouvant mener loin. Entre autres, elle complète l'élimination des essences immuables et détermine ainsi la victoire finale du nominalisme sur le réalisme, qui eut son dernier rempart dans l'idée d'espèces naturelles²³. »

Il est tentant de se demander si Jonas ne croirait pas, au fond, à la réalité des universaux en adhérant, implicitement, à un réalisme de type platonicien. Et c'est à mon avis ce que suggèrent les considérations suivantes au sujet desquelles il serait naïf de s'en tenir à l'étonnement jonassien.

Cette idée typiquement moderne d'une vie non planifiée, plongée dans une aventure sans fin — le corollaire de l'absence des essences immuables — est encore une conséquence philosophique majeure de la doctrine scientifique de l'évolution. De même que dans le domaine de la physique en général, ainsi dans l'histoire du vivant les conditions prennent la place des essences en tant que principe originel²⁴.

Nommer les choses n'est sûrement pas une démarche neutre et naïve, les interpréter encore moins. Ainsi l'interprétation de Jonas de la théorie de l'évolution n'est pas critiquable en soi, mais je me demande si elle est vraiment aussi neutre qu'elle pourrait

22. J. GREISCH et E. GILLEN, *art. cit.*, p. 16.

23. H. JONAS, *PL*, p. 45.

24. *Ibid.*, p. 46.

en avoir l'air. Il est tout à fait vrai que l'explication scientifique de l'être nous accule à assumer une position dérisoire au sein de l'univers et à abandonner toute transcendance verticale ; mais je ne suis pas certain que ce détronement de l'humanité nous accule forcément au nihilisme ni que la seule façon d'éviter cette dérive (qu'elle soit ou non liée au détronement progressif de l'humanité) consiste en un retour à la métaphysique.

Or, pour Jonas c'est justement le contraire qui est vrai : afin d'éviter le nihilisme, il faut revenir à la métaphysique et à la finalité.

La réduction de l'essence formelle de la vie à un simple instant vital sans aucun contenu spécifique, aurait, pour Jonas, une résonance familière avec les philosophies contemporaines de l'homme. L'allusion à l'existentialisme se fait plus explicite lorsqu'il définit l'évolutionnisme du XIX^e siècle en tant qu'« ancêtre apocryphe [...] de l'existentialisme contemporain²⁵ » ; car le néant surgirait de la négation de l'essence empêchant désormais le recours à une nature idéale de l'homme : la porte serait ainsi ouverte au nihilisme.

La spécificité idéale de l'homme était jadis garantie — toujours d'après Jonas — dans une perspective théologique, par la notion d'homme fait à l'image de Dieu, et, dans une perspective non théologique, par la notion d'homme en tant qu'animal rationnel. Avec l'évolutionnisme, la raison serait réduite à un simple moyen parmi d'autres (« *a means among means* ») : en tant que simple moyen, par conséquent, elle ne pourrait pas poser des buts mais seulement les servir ; et elle serait jugée seulement en fonction de son efficacité instrumentale. En cela consisterait donc l'implication nihiliste de l'homme lorsqu'il perd la transcendance de son être dans le flux du devenir : d'une part la référence à Dieu comme modèle est perdue, et, de l'autre, la raison est réduite à un simple moyen parmi d'autres et elle est jugée seulement par son efficacité.

Cette perte d'une certaine originalité du vivant (l'essence formelle réduite à un simple instant vital) permet à Jonas d'établir un lien direct entre évolutionnisme et existentialisme. Certes, le premier serait, à ses yeux, un ancêtre « apocryphe » du deuxième, mais il n'en reste pas moins qu'il est un ancêtre.

La raison de ce lien de filiation « apocryphe » consisterait en ce que « le contact avec le néant surgit justement de la négation de l'« essence » qui empêche le recours à une nature idéale de l'homme²⁶ ».

Le problème majeur, à mon avis, vient du fait que la nature idéale ou l'essence sont des notions auxquelles la science a renoncé bien avant la théorie de l'évolution et Jonas en est tout à fait conscient puisqu'il décrit fidèlement les termes de l'explication de l'être après Descartes²⁷. Ainsi le lien paraît, paradoxalement, plus légitime entre la révolution copernicienne et l'existentialisme puisque c'est justement à partir du système héliocentrique que s'entame le détronement progressif de l'humanité. Reste

25. *Ibid.*, p. 47.

26. *Ibid.*

27. Cf. *Ibid.*, p. 48, sur le lien entre évolutionnisme et révolution copernicienne.

à savoir si le lien que Jonas prétend établir est légitime ou bien s'il n'est pas fallacieux, du type *post hoc ergo propter hoc*.

La perte d'une nature idéale ou d'une référence transcendante à l'humanité ouvre sans aucun doute un chapitre nouveau dans le positionnement de l'homme au sein du cosmos, mais il est douteux qu'il puisse y avoir un lien direct entre la perspective nouvelle qu'inaugure la science moderne et la dérive nihiliste ou existentialiste — que Jonas situe sur le même plan.

Nous pouvons imaginer l'histoire des sciences comme le déroulement de la bobine d'un film²⁸ : une fois qu'elle a été déroulée d'une certaine façon il est impossible de la rebobiner afin d'obtenir un autre déroulement des faits. Aussi, est-il dangereux d'établir des liens de filiation entre deux événements ayant au moins deux siècles de distance ; il est probable que, sans la théorie de l'évolution l'existentialisme n'aurait pas vu le jour, de même que sans Aristote nous n'aurions pas lu le *Principe Responsabilité*. Mais je vois mal un lien de causalité nécessaire entre évolutionnisme et existentialisme : le premier pourrait à la rigueur se concevoir comme étant une éventuelle cause accidentelle du second, mais évidemment en concomitance avec d'autres épisodes de l'évolution de la pensée humaine.

La distorsion jonassienne n'est compréhensible que si l'on tient compte de la nécessité d'enjamber le prétendu gouffre entre être et devoir-être : pour Jonas il ne fait aucun doute que le devoir-être se trouve au sein de l'être. Pour que dans celui-ci il puisse y avoir un « *sollen* » il ne faut surtout pas qu'il soit un univers de pur hasard ; de plus, si on tient compte du fait de la complétude ontologique que représente l'unité psychophysique humaine ainsi que du renversement méthodologique qu'elle implique, on ne peut plus, dès lors, tolérer un monde dénué de sens où l'humanité ne serait qu'une sorte d'accident de parcours. On se demande alors pour quelle raison Jonas choisit de fonder son ontologie sur la théorie de l'évolution qui, en dépit de l'interprétation qu'il nous propose, semble difficilement révéler la présence d'un sens — et encore moins d'un « *sollen* » — au sein de l'être. Nous connaissons la réponse de Jonas qui consiste à dire que l'évolutionnisme, en tant que théorie scientifique issue du dualisme, contiendrait les éléments nécessaires au dépassement du dualisme.

Mais il s'agit d'une réponse qui ne me satisfait point, puisqu'elle est à la limite de la tautologie. En effet elle n'est tenable que si l'on accepte l'interprétation de l'évolution qu'en propose Jonas ; pour pouvoir accepter son interprétation il faut se situer aveuglement au sein de son système et donc assumer la possibilité d'une méta-physique. Or, c'est justement cette possibilité que Jonas semble faire découler des limites qu'il décèle dans la théorie de l'évolution, selon son interprétation. La boucle se referme ainsi sur elle-même en montrant implicitement les limites de la raison monologique à la base de la démarche jonassienne.

C'est pour cette raison qu'une analyse critique partant de l'extérieur de son système me paraît tout à fait indispensable si on ne veut pas rester enfermé dans un discours qui s'auto-justifie.

28. J'emprunte cette métaphore à Gould qui, lui, propose d'imaginer l'évolution, et non pas l'histoire des sciences, selon cette analogie à mon sens très efficace.

V. UNE HYPOTHÈSE SCIENTIFIQUE DOIT-ELLE « RENDRE JUSTICE » À UN PHÉNOMÈNE ?

C'est dans la quatrième section de son article que l'analyse jonassienne nécessite le plus un regard critique extérieur à son système. Globalement on a ici l'impression, plus manifeste qu'ailleurs, que Jonas tolère vraiment mal la marginalisation de l'humanité dans un univers indifférent. De plus, la vie et, *a fortiori*, l'humanité ne peuvent nullement, dans sa perspective, être considérées comme étant le produit du hasard ou de la contingence : dans cette quatrième section Jonas va bien au-delà du simple étonnement (apparemment) naïf pour employer un langage beaucoup plus explicite. Tout d'abord il illustre de quelle manière le cadre explicatif des sciences modernes s'applique au vivant : « "Nécessité plus contingence" peut être exprimé plus simplement ici en disant qu'il y a le concours complet des causes sans qu'il y ait des raisons pour le système tel qu'il existe. La même logique s'applique à la vie à travers les catégories de l'évolutionnisme²⁹. »

Sans être plus explicite en ce qui concerne ces « raisons » qui devraient rendre compte du système tel qu'il existe, Jonas poursuit son illustration du double concours de la contingence et de la nécessité dans le domaine du vivant. Ce faisant, il introduit discrètement la notion de finalité ; en effet : « Les espèces, en tant que structures relativement stables, s'auto-reproduisant temporairement, sont un résultat accidentel de l'histoire de la vie, sans aucun statut final dans la création ni aucune indication concernant la direction dans laquelle elles pourraient aller par la suite³⁰. »

C'est finalement la notion même de sélection naturelle qui permet à Jonas de réintroduire la téléologie lorsqu'il se propose d'examiner quel serait le rôle de la causalité dans la théorie de l'évolution. Elle s'articulerait en effet ainsi : par la sélection naturelle, en ce qui concerne l'environnement et par la mutation, en ce qui concerne l'organisme. Jonas se demande, avec une intention précise, quelle serait la part respective de ces deux causes.

Le mécanisme de sélection prendrait en effet la place de la téléologie dans la mesure où il « décide des mérites du matériel qui se présente au hasard, et il fait cela par des critères qui, tout en étant mécaniques, favorisent le progrès dans certaines directions. Il faut toutefois noter que ces critères [le] favorisent à travers l'élimination³¹ ». La sélection naturelle serait donc un substitut négatif de la téléologie, du fait qu'elle rend compte de la disparition de certaines formes mais non pas de leur émergence ; par conséquent, l'aspect positif de l'émergence d'une forme nouvelle se réduirait à un jeu hasardeux d'aberration de certaines structures. Dans ce « *random play of aberrations* », il deviendrait ainsi difficile de distinguer la difformité de l'amélioration, et on aboutirait à l'avancement par l'erreur, que Jonas considère un véritable paradoxe.

29. H. JONAS, *PL*, p. 49.

30. *Ibid.*, p. 49.

31. *Ibid.*, p. 51.

En ce qui concerne le phénomène des mutations, Jonas se montre une fois de plus fort critique et insatisfait.

Puisque le système génétique a comme fonction essentielle celle de transmettre l'hérédité, sa principale vertu est la stabilité ; or, une mutation s'avère une sorte de perturbation de cette stabilité, par conséquent le changement évolutif résulte d'une défaillance du système. Si c'est par une erreur dans la transmission de l'information de l'antécédent au subséquent que le changement se produit, alors du point de vue originel le changement ne peut qu'être défini comme une difformité ; « ainsi la haute organisation d'un animal ou de l'homme apparaîtrait comme étant une monstruosité gigantesque dans laquelle l'amibe originale aurait évolué à travers une longue histoire de maladie [*disease*]³² ».

Et finalement, sur la base du modèle de la génétique, l'apparition d'une quelconque forme supérieure, apparaît comme une sorte de divertissement (« *sport* »), qui ne se distingue pas de la dégénération à partir d'une forme inférieure, « mais un divertissement qui s'est révélé avoir différentes valeurs de survie. Cette conséquence extrême pose carrément la question de savoir si la biologie mécaniste peut rendre justice aux phénomènes de la vie³³. »

Et la question que Jonas pose de manière rhétorique, n'est qu'un prétexte pour montrer qu'une hypothèse scientifique ne rend en effet pas compte d'un phénomène, tel celui de la vie.

La théorie de l'évolution, qui ne peut désormais plus se passer de la génétique, introduirait — d'après lui — un nouveau dualisme qui remplacerait tous les précédents dans l'interprétation de la vie : la séparation entre *germen* et *soma* (due au biologiste allemand Auguste Weismann [1834-1914]) ; le deuxième terme, étant assimilé à l'environnement, constitue le point de contact avec le *germen*. Toutefois, la non-transmission des caractères acquis rend impossible le passage d'informations du *soma* au *germen*, « ainsi surgit ici une étrange parodie entre le royaume matérialiste et le modèle cartésien de deux substances non communicantes³⁴ ».

Autrement dit, les vicissitudes de l'histoire du *germen*, exprimées dans les mutations, sont complètement séparées de celles du *soma*. Et le *germen* acquiert, ainsi, l'immortalité qui, dans la tradition platonicienne et aristotélicienne, était réservée aux espèces elles-mêmes.

Incontestablement l'illustration jonassienne de la théorie de l'évolution nécessite quelques critiques.

Le double concours de contingence et de nécessité ne satisfait vraisemblablement pas Jonas, qui considère que ces deux facteurs permettent, à la rigueur, d'identifier les causes sans pour autant fournir les raisons du système du vivant tel qu'il existe. La remarque de Jonas est tout à fait juste, mais ce qui m'étonne dans son attitude

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 52.

34. *Ibid.*

vient du fait qu'il semble reprocher à la science moderne de ne pas fournir de réponses à des questions qu'elle ne se pose pas.

S'il est vrai, comme il le prétend lui-même explicitement, que les sciences naturelles ont comme spécificité l'explication alors que les sciences humaines viseraient plutôt la compréhension, pourquoi s'étonner que la théorie de l'évolution identifie des causes sans fournir des raisons ?

C'est en effet dans « La science comme vécu personnel » que Jonas écrit que « le comprendre [...] est propre aux sciences de l'esprit » après avoir repris de Rickert la distinction entre sciences explicatives et sciences compréhensives³⁵.

Aussi, est-il légitime de se demander quelle serait la pertinence de son ontologie — ou métaphysique — si les sciences avaient l'exclusivité du dernier mot sur l'être, puisqu'il ne faut pas oublier que, pour Jonas, « la compréhension scientifique de ce qui se passe dans l'univers et la cosmologie qui en résulte n'ont pas le dernier mot³⁶ ».

La métaphysique jonassienne me paraît tout à fait tenable mais à condition qu'il ne veuille pas aller en chercher les fondements dans une théorie — ou plutôt une hypothèse — qui n'a strictement rien de métaphysique. Je me demande si, au-delà de la critique que Jonas fait à la science — et à l'évolutionnisme en particulier —, il ne faudrait pas plutôt voir une critique de l'hypostase sociale du savoir scientifique.

Jonas semble bien saisir le sens de la notion d'espèce selon le darwinisme lorsqu'il affirme qu'elles « sont un résultat accidentel de l'histoire de la vie, sans aucun statut final dans la création ni aucune indication concernant la direction dans laquelle elles pourraient aller par la suite³⁷ ».

Mais, une fois de plus, on peut se demander si Jonas veut tout simplement énoncer des faits de manière neutre ou bien s'il ne veut pas insinuer un point faible de la théorie de l'évolution. Je reviendrai plus loin sur les espèces en tant que résultat accidentel ; mais qu'elles n'aient aucun statut final, cela n'a absolument rien de surprenant s'il est vrai, comme Jonas le suggère, que la théorie de l'évolution élimine la notion de finalité dans son explication du vivant. (D'ailleurs si elle ne l'éliminait pas, pourquoi Jonas tiendrait-il tellement à prétendre qu'elle réintroduirait la finalité sous forme négative ?)

De plus je vois mal pourquoi les espèces devraient jouer un rôle quelconque dans le mythe de la création, puisque justement la théorie de l'évolution se situe aux antipodes de toute explication mythique de l'origine de l'humanité.

Concernant enfin la direction évolutive des espèces et notre incapacité (c'est-à-dire celle de la théorie de l'évolution) de formuler des prévisions, je crois qu'il serait prudent d'avouer l'ignorance mentionnée plus haut à travers la citation de Monod et de rappeler que, malgré les milliers d'années de recul, nous ne savons pas encore grand-chose sur la disparition des dinosaures.

35. Id., « La science comme vécu personnel », *Études Phénoménologiques*, 8 (1988), p. 9-32, ici p. 10-11.

36. J. GREISCH et E. GILLEN, *art. cit.*, p. 16.

37. H. JONAS, *PL*, p. 49.

Mais c'est par rapport à la notion d'espèce en tant que résultat accidentel du processus évolutif que Jonas semble manifester un malaise considérable. C'est en effet autour de cette notion qu'il développe les considérations suivantes : que les espèces voient le jour accidentellement, cela semble inacceptable à ses yeux, et il n'hésite pas à considérer « le progrès par mésaventure, ou l'avancement par accident » comme étant un véritable paradoxe³⁸. Aussi semble-t-il s'étonner que, dans ce « jeux hasardeux d'aberrations », on ne puisse plus distinguer la « difformité de l'amélioration »³⁹.

Or, toute cette déconstruction analytique que Jonas nous propose des mécanismes de l'évolution devient d'une subtilité extrême lorsqu'il analyse le phénomène des mutations.

Après avoir souligné — à juste titre d'ailleurs — que le but du système génétique est la transmission de l'information (notons, en passant, que la finalité est ici introduite directement), il affirme que s'il y a des mutations c'est que la transmission ne s'est pas déroulée correctement. Par conséquent, prétend-il, l'amélioration évolutive équivaudrait à une monstruosité.

Je crois que l'on touche ici au nœud gordien de l'analyse jonassienne de l'évolution : derrière cela il y a le problème — à mon avis irrésolu chez Jonas — de l'anthropomorphisme.

Des notions telles que la « difformité », l'« amélioration » et la « monstruosité » ne semblent pas avoir un sens en dehors d'une perspective humaine puisqu'elles présupposent non seulement une idée de norme, mais, surtout, un jugement. Par conséquent, tant qu'on accepte avec Jonas qu'il faut partir de la perspective humaine pour comprendre l'être, son interprétation est tout à fait tenable ; mais, lorsqu'on se place à l'extérieur de son système, son interprétation devient tendancieuse ou du moins suspecte.

Je me demande si Jonas ne sacralise pas l'évolution — qui nous aurait produit — à tel point qu'il lui est impossible d'admettre qu'elle aurait pu très bien se passer de l'humanité.

L'avancement évolutif par essais et erreurs n'est pas un paradoxe si on est disposé à accepter que, en tant qu'humanité, nous sommes ici par un heureux (ou malheureux) accident de parcours ; mais, au sein du système jonassien, l'humanité occupe un rôle trop important pour que l'on puisse accepter une telle perspective. L'impératif ontologique fondamental nous oblige à préserver l'image de l'homme puisque celui-ci rend possible le discernement du bien et du mal ; mais le lien qui s'établit ici indirectement entre évolution et éthique aboutit finalement au « caractère sacro-saint du sujet de l'évolution⁴⁰ ».

Or, il est une lecture moins « sacrée » de l'évolution qui, tout en marginalisant l'humanité, n'aboutit pas forcément au nihilisme. Cette lecture non métaphysique de

38. *Ibid.*, p. 51.

39. *Ibid.*

40. *Id.*, *PR*, p. 56.

l'évolution est beaucoup moins spéculative et paraît plus tenable que l'interprétation proposée par Jonas.

À moins de considérer des savants comme Jacques Monod, Jacques Ruffié ou Stephen Jay Gould, comme des nihilistes post-modernes, je crois qu'il est possible de lire l'évolution d'une manière plus profane et neutre que Jonas — et je me demande si cette clef de lecture ne serait pas plus prudente. Relisons Ruffié :

C'est parce que l'adaptation cellulaire n'est qu'approximative qu'une certaine marge d'erreur est acceptable et que le gène, le chromosome, la cellule ou l'individu déviants peuvent survivre et parfois s'imposer. C'est par cette marge d'erreur que passe l'évolution, et sur l'imperfection de la machine biologique que se construit le progrès. La route qui va de la bactérie à l'homme n'est qu'une longue série de ratés favorables et de fautes heureuses. Bref, l'évolution n'est pas le fruit du fonctionnement cellulaire normal mais le résultat d'accidents cumulés⁴¹.

En critiquant l'élan vital bergsonien, Jacques Monod propose une lecture des accidents évolutifs qui va dans un sens analogue à celui de Ruffié.

La biologie moderne reconnaît [...] que toutes les propriétés des êtres vivants reposent sur un mécanisme fondamental de conservation moléculaire. Pour la théorie moderne l'évolution n'est nullement une propriété des êtres vivants puisqu'elle a sa racine dans les imperfections mêmes du mécanisme conservateur qui, lui, constitue bien leur unique privilège. Il faut donc dire que la même source de perturbations, de « bruit » qui, dans un système non vivant, c'est-à-dire non répliatif, abolirait peu à peu toute structure, est à l'origine de l'évolution dans la biosphère, et rend compte de sa totale liberté créatrice, grâce à ce conservatoire du hasard, sourd au bruit autant qu'à la musique : la structure répliatrice de l'ADN⁴².

Stephen Jay Gould, qui aime illustrer l'évolution par la métaphore du déroulement de la bobine d'un film, partage une position qu'il situe au-delà du pur déterminisme ou du pur hasard :

Changez faiblement les événements initiaux, si faiblement que cela peut paraître sur le moment n'avoir qu'une minime importance, et l'évolution se déroulera selon une direction toute différente. Cette troisième alternative ne représente ni plus ni moins que l'essence de l'histoire. Elle a pour nom contingence — et la contingence est une chose en soi, et non la combinaison du déterminisme et du hasard⁴³.

Le langage finaliste, et donc anthropomorphique, n'est pas l'exclusivité de Jonas ainsi que le montrent les citations précédentes ; mais je crois qu'il existe une différence de fond entre son usage métaphorique et son usage ontologique. Jonas semble entretenir une ambiguïté constante entre ces deux registres puisque, dans « Philosophical Aspects of Darwinism », il affirme, à travers une question rhétorique, que la biologie mécaniste — à la base de l'évolutionnisme — ne rendrait pas justice aux phénomènes de la

41. J. RUFFIÉ, *De la biologie à la culture*, Évreux, Flammarion, 1983, 2 vol., ici vol. I, p. 124.

42. J. MONOD, *op. cit.*, p. 51-52.

43. S.J. GOULD, *op. cit.*, p. 50.

vie⁴⁴. Personnellement, je vois mal en quoi une hypothèse scientifique devrait *rendre justice* à un phénomène ; mais le fait est que, selon Jonas, l'idée d'une évolution qui se déroulerait à travers une « longue histoire de maladie⁴⁵ » est tout à fait intenable puisque l'avancement par erreur constitue, d'après lui, un véritable paradoxe.

L'ambiguïté, concernant l'usage ontologique ou métaphorique d'un langage anthropomorphique, devient frappante dans le *Principe Responsabilité*. Dans sa « Critique de l'utopie », Jonas examine les limites que la nature pourrait imposer à l'humanité — notons, en passant, que Jonas emploie volontiers le terme « châtement naturel⁴⁶ ». Ces limites de tolérance, écrit Jonas,

se font sentir d'abord là où les *effets secondaires* de ses interventions qui sont dommageables à l'homme commencent à brouiller l'avantage des gains ; et qui menacent ensuite de les dépasser, et ils sont dépassés, peut-être sans retour en arrière possible, dès lors que le surmenage unilatéral pousse le système entier des innombrables et délicats équilibres vers la catastrophe *du point de vue des fins humaines*. (*Relativement à elle-même la nature ne connaît pas de catastrophes*)⁴⁷.

« Ni de fins », serait-on logiquement tenté d'ajouter.

Or, si la nature ne connaît pas de catastrophes, pourquoi l'avancement évolutif par erreurs — ou mésaventures — serait-il un paradoxe ? De plus, à quoi bon établir une distinction entre la « difformité et l'amélioration⁴⁸ » ?

J'aimerais examiner, avant de conclure, la dernière partie de la quatrième section de l'article de Jonas : là où précisément il établit le lien de filiation « apocryphe » de l'existentialisme par rapport au darwinisme.

Il est évident, pour lui, que la théorie de l'évolution introduit un nouveau dualisme qui remplace les précédents dans l'interprétation de la vie ; il s'agit de la séparation entre *germen* et *soma*. De plus le *germen* ne serait finalement qu'une sorte de version biologique de quelque chose à mi-chemin entre l'idée platonicienne et les espèces fixes aristotéliennes.

L'absence de communication du *soma* au *germen* suffit à Jonas pour établir un parallélisme avec le clivage cartésien entre *res cogitans* et *res extensa* ; le problème majeur vient du fait que Jonas utilise ici un langage très vague et ne nous en dit pas plus sur cette analogie. Il est question en effet d'« une étrange parodie du système cartésien de deux substances non communicantes⁴⁹ ». Une parodie n'étant pas une identité, Jonas aurait intérêt à expliciter davantage le lien qu'il veut établir, d'autant plus que la mise en jeu n'est pas des moindres puisqu'il se propose de montrer que le dualisme de la théorie de l'évolution mène au nihilisme ; mais, en même temps, il

44. H. JONAS, *PL*, p. 52.

45. *Ibid.*, p. 51.

46. *Id.*, *PR*, p. 252.

47. *Ibid.*, p. 250 ; c'est moi qui souligne.

48. *Id.*, *PL*, p. 51.

49. *Ibid.*, p. 52.

se propose de montrer que la théorie de l'évolution contient les éléments nécessaires pour dépasser le dualisme dont elle est issue.

On voit ici que le dépassement dont il serait question revient finalement à un retour en arrière, puisque le dualisme qui serait réintroduit dans la théorie de l'évolution renvoie directement à Aristote et Platon. En effet : « l'immortalité platonico-aristotélicienne des espèces est ici remplacée par l'immortalité du plasma germinal dans son existence continue⁵⁰ ». Que Platon et Aristote aient eu des intuitions ayant des résonances fort pertinentes avec la biologie moderne me paraît tout à fait tenable, mais là où la prudence est de mise c'est justement lorsqu'on veut établir des liens sur la base d'analogies plutôt vagues.

D'ailleurs situer la distinction de Weismann au sein de la théorie de l'évolution paraît fort discutable puisque, justement, le clivage du biologiste allemand vient réfuter l'intuition darwinienne de la pangenèse selon laquelle il n'y avait aucune distinction entre lignée germinale et somatique. De plus la formulation de la distinction entre *germen* et *soma* de Weismann date de 1883 alors que Darwin est décédé en 1882.

Attribuer aux cellules germinales l'immortalité est une intuition valable mais qu'il faut manipuler avec précaution au niveau du registre linguistique surtout si on veut la rapprocher des conceptions de Platon ou d'Aristote. Lorsqu'on sait que les mutations affectent le *germen* tout au long de son existence (que ce soit au niveau ontogénétique ou phylogénétique), il est difficile d'établir un lien avec l'idée platonicienne ou la notion d'espèce chez Aristote, pour qui les espèces sont justement fixes et constitutives — pour ainsi dire — de l'ordre du monde.

Étant donné que la théorie de l'évolution est, en tant qu'hypothèse scientifique, issue de la science moderne qui est dualiste, je vois mal la nécessité d'y ajouter un dualisme supplémentaire fort discutable puisqu'il est fondé sur une simple analogie. Faut-il croire, par conséquent, que Jonas ajoute ce dualisme superflu dans le but de montrer que, par la présence discrète d'une perspective platonico-aristotélicienne (discutable), la théorie de l'évolution nous renvoie à une ontologie scolastique ? Si tel était le cas, alors Jonas aurait pu approfondir davantage son interprétation en allant bien au-delà de la simple analogie.

VI. EN GUISE DE CONCLUSION

L'intuition de fond de Jonas est que la vie recèle une originalité particulière et, de manière moins explicite, il semble persuadé que l'humanité ne peut pas occuper un rôle aussi dérisoire au sein de l'évolution.

Ce qui cause problème, notamment dans « Philosophical Aspects of Darwinism », est le fait que Jonas tente de trouver des fondements de ces deux idées, fort pertinentes, au sein d'une hypothèse scientifique. Or, le fait est que depuis Copernic l'humanité a commencé à perdre la position privilégiée qu'elle occupait dans les représentations

50. *Ibid.*, p. 53.

de l'antiquité ; avec Darwin ce processus ne fait que se poursuivre puisqu'il conçoit le vivant selon un même cadre explicatif identique à celui de la science physique.

La démarche de Jonas se voit ainsi minée dès le départ puisqu'en fait il recherche, au sein d'une théorie scientifique, des fondements que celle-ci peut difficilement lui fournir. L'exemple de la finalité me paraît fort paradigmatique de cette impossibilité ; certes, Jonas interprète de manière très subtile la théorie de l'évolution de manière à pouvoir en dégager les éléments nécessaires pour construire son ontologie moniste, mais son exégèse n'est pas à l'abri des critiques. Il faut néanmoins reconnaître à Jonas le mérite d'avoir essayé de restituer au phénomène « vie » l'originalité que l'explication mécaniste lui enlève ; quant au positionnement de l'humanité son point de vue demeure dans le flou, mais l'impression est que Jonas tolère fort mal son détronement progressif.

La question de fond devient ainsi la suivante: pourquoi Jonas veut-il à tout prix trouver les fondements de son ontologie moniste dans une hypothèse scientifique qui, comme telle, est issue du dualisme ? Et, comme corollaire, Jonas a-t-il vraiment besoin de la science pour fonder son système ?

Je n'irai pas jusqu'à affirmer que Jonas, en voulant fonder sa démarche sur la science, serait lui-même victime du scientisme contemporain (bien que la tentation soit forte). Je crois en revanche légitime d'affirmer que, en voulant fonder une partie de son système sur une hypothèse scientifique, Jonas diminue la valeur de la métaphysique. Au fond la métaphysique n'a aucun besoin d'un support scientifique, et je ne crois pas que le système jonassien aurait moins de valeur philosophique s'il s'était passé des données scientifiques.

Le fer de lance de la philosophie de Jonas me semble moins se situer dans son interprétation de la théorie de l'évolution que dans son éthique de la responsabilité ; par conséquent que sa métaphysique soit fondée ou non sur des données scientifiques importe peu. Dès lors, on ne peut que s'étonner une fois de plus de cette volonté de la part de Jonas de trouver dans le darwinisme les indices de la nécessité d'un monisme nouveau tenant compte de la dualité foncière de l'être.

Par conséquent, de même que le monisme qui caractérise son ontologie garde toute sa valeur philosophique indépendamment du fait qu'il soit ou non fondé sur les données scientifiques, ainsi son impératif ontologique garde toute sa portée. Mais il demeure difficile de le fonder, en dernière instance, sur la théorie de l'évolution, selon laquelle l'humanité n'est, au fond, qu'un heureux (ou malheureux — diront les pessimistes) accident de parcours.

Le principal mérite de Jonas consiste justement en ce qu'il a réhabilité la métaphysique dans un univers d'hypostase scientifique ; son point plus critiquable me paraît venir du fait qu'il veut finalement fonder sa métaphysique sur une interprétation de la théorie de l'évolution qui ne va pas de soi. Aussi, est-il nécessaire de se demander, encore une fois, si, derrière la critique qu'il fait du darwinisme, il ne faudrait pas voir une réaction légitime face à l'hypostase scientifique de la post-modernité. Je crois que sa démarche aurait gagné en clarté si Jonas avait plus nettement distingué les deux critiques.

Finalement le problème d'un éventuel anthropocentrisme de Jonas me semble devoir demeurer une question ouverte: l'impératif ontologique concerne certes l'éthique, mais par l'intermédiaire de l'humanité qui se voit ainsi investie d'un rôle privilégié au sein de l'évolution. On comprend donc mieux la difficulté de Jonas à tolérer le détronement progressif de l'humanité. Toutefois je ne suis pas certain que, même si l'humanité était acculée à une position tout à fait dérisoire au sein de l'être, cela nous condamnerait *ipso facto* au nihilisme.

Je ne pense pas que nous ayons une place privilégiée dans l'évolution ; nous sommes là et c'est un fait, mais nous pourrions tout aussi bien ne pas y être. La question est autre : jusqu'où pouvons-nous encore considérer notre présence sur la planète comme étant dérisoire lorsque, par notre savoir-faire, nous avons un pouvoir de plus en plus étendu sur un univers qui semble, de ce fait même, de moins en moins indifférent ?