ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ ET RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE ENTRE NUANCE ET CHEVAUCHEMENT : H. JONAS ET E. LEVINAS

Kouassi Clément N'DOUA

Université Félix Houphouët-Boigny

clemkouassi@yahoo.fr

Résumé

Le concept d'éthique de la responsabilité et celui de responsabilité éthique sont l'ancrage philosophique de deux penseurs (H. Jonas et E. Levinas) qui se sont démarqués de la conception du mot éthique au sens traditionnel du terme. Pour l'un, en l'occurrence Jonas, l'éthique de la responsabilité tire sa quintessence de la protection de la nature due au fait de l'agression de l'homme sur celle-ci par l'emploi excessif des techniques modernes. Pour l'autre, notamment Levinas, la responsabilité éthique tire son substrat dans la relation à l'autre homme. Toujours est-il que ces deux philosophies prônent la survie et de la nature et de l'autre homme pour une existence bienheureuse. Cependant, à y voir de près, l'éthique de la responsabilité et la responsabilité éthique présentent une sémiotique bien différente chez ces deux auteurs. Dans une approche phénoménologique et herméneutique, cette étude vise à montrer une différence entre éthique de la responsabilité et responsabilité éthique même s'il y a par moment un chevauchement. Ainsi, pour H. Jonas, l'éthique de la responsabilité consiste à la protection de la nature, alors que pour E. Levinas, la responsabilité éthique dérive du visage de l'autre.

Mots-clés : *Altérité, Environnement, Éthique de la responsabilité, Responsabilité éthique, Nature, Visage,*

THE ETHIC OF RESPONSIBILITY AND THE ETHICAL RESPONSIBILITY : BETWEEN NUANCE AND OVERLAP H. JONAS AND E. LEVINAS

Abstract

The concept of ethics of responsibility and the ethical responsibility are pegs of both scholars, that is to say, Jonas and Levinas. They distinguished themselves successfully regarding the conception of the word ethic due to its traditional term. For Jonas, the quintessential ethic of responsibility stems from the protection of the nature and humans aggression as well by the massive use of modern technics. As for Levinas, the ethical responsibility stems its substrate relatively from the otherness. Truth be told, these scholars advocate the survival of the nature and the otherness for a blissful coexistence. However, if we pay meticulously attention to both terms, that is to say, the ethic of responsibility and the ethical responsibility, one notices that these terms are semiotically differents. In a phenomenologico-hermeneutic approach, this study aims at showing the undeniable nuance between the ethic of responsibility and ethical responsibility even though one notices an overlapping at a certain moment. Thereby, in Jonas perspective, the ethic of responsibility targets the protection of the nature while the ethical responsibility for Levinas, derives from the otherness.

Key words : *Alterity, Environment, Ethic and responsibility, Ethical responsibility, Nature, Face*

Introduction

Il est d'opinion courante chez certains commentateurs qu'éthique de la responsabilité et responsabilité éthique ont la même approche sémiologique. Si bien que l'emploi conceptuel et sémiotique de l'éthique de la responsabilité, chez Hans Jonas, et de la responsabilité éthique, chez Emmanuel Levinas, fait souvent l'objet de confusion. De la sorte, éthique de la responsabilité et responsabilité éthique sonnent comme la même chose. Dans un tel contexte, il est besoin pour nous de porter une certaine éclaircie conceptuelle et sémiotique alliant enlèvement de doute sur ces deux concepts : éthique de la responsabilité pour Jonas et responsabilité éthique pour Levinas non pas que nous possédons la science infuse. Mais, pour nous, nourri à la sève nourricière de la

pensée de Levinas, c'est un enjeu crucial que de donner notre opinion, laquelle opinion sera justifiée. Pour Jonas, l'éthique de la responsabilité se donne à comprendre comme l'ensemble de nos actions qui consiste à prendre soin de la nature dû au fait de l'utilisation constante de la technique avancée. En un mot, protéger la nature en vue de sauvegarder notre humanité. Et cette protection s'étend jusqu'aux générations futures. De ce fait, la sauvegarde de l'humanité dépend de la protection de celle-ci. Ainsi, l'éthique de la responsabilité qui renferme la protection de la nature, donne sens à l'humanité.

Contrairement à H. Jonas, la responsabilité éthique, au sens de E. Levinas, se laisse saisir par la présence du visage de l'autre. Dans ce sens, la responsabilité éthique réside dans la rencontre de l'autre homme qui est événementiel. Comme telle, la responsabilité éthique qui est un événementiel produit l'humanité et non l'humanité qui produit la responsabilité éthique, car la responsabilité éthique rime avec la fraternité. De ce constat, il existe une nuance entre ces deux concepts. Dans un tel sens, comment l'éthique de la responsabilité et la responsabilité éthique viennent-elle à se nuancer ? Quel sens requiert l'éthique de la responsabilité et la responsabilité éthique chez ces deux philosophes ? Ces questionnements dont l'objectif vise à montrer qu'au-delà du fait qu'éthique de la responsabilité et responsabilité éthique ont en partage quelque trait commun, il existe bel et bien une nuance. Dans une approche phénoménologique et herméneutique qui consiste à aller aux faits, puis les interpréter, cette étude se présentera en trois hypothèses dont la première est intitulée Le visage de l'Autre : un enracinement de la responsabilité éthique**,** quant à la deuxième, elle est intitulée **:** Nuance entre éthique de la responsabilité et responsabilité éthique**,** et en dernière instance : Éthique de la responsabilité et responsabilité éthique : Un concept dynamique pour la sauvegarde de l'humanité**.**

1. Le visage de l'Autre : un enracinement de la responsabilité éthique

Il s'agit de montrer que le visage fonde la responsabilité éthique chez E. Levinas. Le visage a une sémiologie particulière dans l'éloquence philosophique de Levinas. Il constitue le versant profondeur de toute la responsabilité éthique. Autrement dit, c'est le visage qui conditionne la responsabilité. En un mot, il est une invite à la responsabilité. Le visage dont Levinas parle, c'est l'humain qui scintille ou qui brille ou luit dans tout homme. À ce stade de nos propos, écoutons E. Levinas (1979, p. 23) : « Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. » À travers cette pensée, Levinas nous invite à penser le visage au-delà de sa forme anatomique. Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue, résistance absolue où s'inscrit la tentation du meurtre : la tentation d'une négation absolue. Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. En ce sens, E. Levinas (1979, p. 24) écrit : « Voir un visage, c'est déjà entendre : tu ne tueras point. Et entendre ; tu ne tueras point, c'est entendre justice sociale. »

Par ailleurs, le visage est parole et toute parole s'adresse à un visage. Parler, c'est en même temps que connaître autrui se faire connaître à lui. En effet, autrui n'est pas seulement connu, il est salué. Dans ce sens, autrui n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué. Ainsi, pour le dire en termes de grammaire, selon E. Levinas (1979, p. 22) « autrui n'apparaît pas au nominatif, mais au vocatif ». En l'appelant ceci ou cela, déjà j'en appelle à lui. Je ne connais pas seulement, mais suis en société. Ce commerce que la parole implique est précisément l'action sans violence : l'agent, au moment même de son action, a renoncé à toute domination, s'expose déjà à l'action d'autrui, dans l'attente de la réponse. Parler et écouter ne font qu'un, ils ne se succèdent pas. Parler institue ainsi le rapport moral d'égalité et par conséquent reconnaît la justice. « Même quand on parle à un esclave, on parle à un égal » (E. Levinas, 1979, p. 22), ce que l'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce rapport de face-à-face où autrui compte comme un interlocuteur

avant même d'être connu. On regarde un regard. Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui vous vise : c'est regarder le visage.

En outre, réduire autrui à un objet de connaissance, c'est vouloir exercer sur lui une violence que la rencontre du visage d'autrui retourne en la condamnant. C'est pourquoi, T. Gress et E. Pinat (2021, p. 560) affirment que « le visage n'appartient pas à l'élément lumineux du savoir, qu'il s'arrache au règne du visible ». Autrement dit, le visage ne se laisse pas inclure ni englober dans le savoir totalisant où règne l'adéquation du même sur l'autre c'est-à-dire l'égoïsme du Moi. En résistant à toute entrée dans la visibilité, c'est-à-dire à l'adéquation à la pensée connaissante et à l'identification au même qui en résulte, le visage se présente comme l'étant qui déborde les pouvoirs de l'intelligence pour exhiber et condamner l'égoïsme foncier (l'appropriation totalisante) qui les anime. À ce titre, la rencontre hors luminosité du visage consiste à une expérience éthique. Car autrui n'est nulle part ailleurs qu'en son visage ; c'est comme visage qu'il s'annonce parmi les phénomènes qui apparaissent dans le monde.

Du reste, le visage ne relève pas de l'ordre de la manifestation, il n'est pas un phénomène. C'est pourquoi, il conditionne la responsabilité. La responsabilité est une responsabilité pour autrui, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas de répondre devant autrui des actes dont je suis l'auteur, mais de répondre devant l'autre des fautes et des souffrances de l'autre. Dans un tel sens, R. Calin et F.-D. Sebbah (2002, p. 49) énonce que « le moi est responsable des fautes qui n'ont pas commencé en lui, accusé au-delà de toute culpabilité ». Mais pas plus qu'il s'agit d'endosser la responsabilité de mes actes, il n'est possible d'endosser ma responsabilité pour les actes d'autrui : de lui, je réponds malgré moi avant tout engagement et tout choix. Ma responsabilité pour autrui est une « responsabilité d'otage » (R. Calin et F.-D. Sebbah, 2002, p. 49), non pas venant d'une libre décision d'assumer les fautes et les souffrances d'autrui, mais une impossibilité de ne pas me mettre à sa place, voire de ne pas souffrir pour lui. Comme telle, la responsabilité est vulnérabilité pour l'autre.

Au regard de ce qui précède, le visage de l'autre fonde la responsabilité dans la pensée de Levinas. De ce fait, seul le visage de l'homme donne sens à la responsabilité éthique. Levinas, à y regarder de plus près, s'inscrit dans une sorte d'anthropologie dans sa description de la responsabilité. Ainsi, la responsabilité éthique exclue tout être qui ne porterait pas le visage humain. Dès lors, est ce que le visage des autres êtres vivants m'appelle-t-il à la responsabilité ? Cette perception ne relève-t-elle pas de l'éthique de la responsabilité ? Ainsi, le point qui va suivre nous édifiera véritablement la différence entre l'éthique de la responsabilité et la responsabilité éthique.

2. Nuance entre éthique de la responsabilité et responsabilité éthique

Il s'agit de montrer la démarcation sémiotique entre les deux concepts. En effet, l'éthique de la responsabilité, en sa détermination Jonassienne, porte sur l'avenir lointain et sur le présent en tant que l'agir de l'homme induit cet avenir. Avenir incertain, ce qui veut dire que la responsabilité est à la fois indéfinie et impérieuse. Ainsi, comme le souligne H. Jonas (1993, p. 25) « en tant que proposition morale, à savoir en tant qu'obligation pratique à l'égard de la postérité appartenant à un avenir lointain en tant que principe de décision pour l'action présente ». Pour lui, la responsabilité porte sur ceux qui ne sont pas encore présent qu'il appelle l'avenir lointain. Ainsi, l'éthique de la responsabilité qui est également dénommée éthique de l'avenir, dans le langagier verbale de H. Jonas, est, dès lors, de se procurer une idée des effets lointains des risques que court l'humanité. En revanche, la responsabilité éthique en sa dimension lévinassienne porte sur la présencielle de l'autre, à savoir celui qui est en face de moi. Dans ce sens, la présence physique de l'altérité, qui se tient devant moi dans une relation de face-à-face, est la condition de la responsabilité éthique, et non une présence lointaine qui s'enracinerait dans l'avenir.

Dans la responsabilité éthique, le sujet (le Moi) tient une place de choix, dans la mesure où être moi, ce n'est pas dire Je, ce n'est pas non plus tenir un discours au nominatif, mais répondre d'abord et avant tout à l'autre, répondre de son irréductible singularité, de sa différence : c'est dire « Me voici » (C. Lévesque, 2002, p. 125) qui porte le nom de l'accusatif qui invite de répondre de l'autre, d'être responsable de l'autre et devant l'autre. Par ailleurs, l'accusatif est une règle de grammaire de la langue allemande qui renvoie, dans la grammaire Française, au complément d'objet direct (C.O.D) qui employé ici laisse à entendre que, devant la présence de l'autre, je suis obligé de répondre de lui, je ne peux même pas me dérober. Pour le dire trivialement, devant la présence de l'autre, je ne peux même pas faire la passe à une autre personne. C'est à cette condition que la responsabilité éthique prend tout son sens sémiotiquement. Ainsi, comme l'affirmait E. Levinas (1988, p. 20) : « Que la désignation la plus adéquate de la subjectivité n'est pas le nom mais le pronom, et que ce pronom n'est pas le moi mais le soi, accusatif marqué en quelque sorte, obsédé, assiégé, accusé. »

En outre, l'éthique de la responsabilité est l'ultime pôle de référence qui fait de l'intérêt pour la conservation de la nature un intérêt moral est le destin de l'homme en tant qu'il dépend de l'état de la nature. En effet, pour Jonas, consentir à la prise en charge de la conservation et de la préservation est contenu dans l'acte de la procréation, si bien que la mettre en œuvre devient une obligation irrécusable à l'égard de tous les êtres vivants qui ont élu pour domicile la nature. On assiste avec Jonas à une obligation universelle qui jusqu'à s'étendre aux êtres qui n'ont pas la caricature humaine. À cet effet, H. Jonas (1993, p. 25 écrit : « La nature, en tant qu'objet de la responsabilité humaine est certainement une nouveauté à laquelle l'éthique de la responsabilité doit réfléchir. » Comme telle, l'éthique de la responsabilité de H. Jonas part du pouvoir de l'homme pour aboutir au devoir : « Tu peux, donc tu dois » (R. Simon, 1993 p. 177). C'est pourquoi des facultés d'agir d'un type nouveau réclament de nouvelles règles de l'éthique et peut-être même une éthique de type nouveau que Jonas nomme l'éthique de la responsabilité. Car l'agir de l'homme affecte le destin des autres êtres vivants, de sorte que risquer ce qui est mien est toujours déjà risquer quelque chose qui appartient à d'autres, sur quoi je n'ai pas droit à proprement parler.

L'éthique de la responsabilité invite à la protection de tous les êtres y compris les autres espèces. Alors, la question qui se pose, de quoi suis-je responsable devant un animal ? Contre l'éthique de la responsabilité, la responsabilité éthique répond sans ambages qu'on ne peut être responsable que devant le visage de l'autre. En quoi le visage de l'animal, notamment le chien, le lion, le serpent m'appelle à la responsabilité ? D'ailleurs, qu'est- ce qu'on entend par visage de l'autre dans la pensée de Levinas ? Pour E. Levinas (2009, p. 231), « c'est la manière dont l'autre apparaît ». En d'autres termes, le visage d'autrui est la manifestation de son altérité absolue, non relative à mon identité. On pourrait objecter que la relation au visage demeure de l'ordre de la perception et de la connaissance. Ce serait pourtant oublier qu'on ne scrute que bien rarement un visage. Le visage d'autrui ne se réduit pas à sa face. Ainsi comme l'écrit K. Cappelli, (2022, p. 35) « il faut reconnaître que la relation immédiate au visage est relation de parole, et non repérage de traits anatomiques ». Le visage n'est pas un objet de connaissance, mais révélation d'autrui que je rencontre dans une relation de face-face. Or, la différence entre connaissance et la rencontre tient à ce que rencontrer autrui implique de lui une rencontre. Aborder autrui, c'est d'abord et avant tout lui parler. Ainsi, face au visage qui est expression, dès lors, une responsabilité m'incombe, et cette responsabilité n'a pas à être réciproque, dans la mesure où autrui n'est pas mon *alter ego,* étant absolument autre. Cette responsabilité est originelle, elle ne découle ni de ma sensibilité, il ne s'agit pas simplement de la pitié, qui ne serait qu'une sensation de moi-même sans compte à rendre, ni d'un code moral fixé préalablement à ma rencontre avec autrui ; puisque c'est le visage d'autrui qui m'ordonne de ne pas tuer.

L'éthique de la responsabilité accorde une place de choix à tous les êtres vivants, car il faut encore admettre la thèse ontologique selon laquelle la préservation de cet être est évidemment préférable à sa disparition, ce qui suppose que l'homme soit lui-même un être intéressé non seulement, comme tous les vivants, par son propre être, mais encore par l'être des autres êtres. En d'autres termes, cela suppose que nous devons reconnaître la valeur intrinsèque de tout vivant en tant que tel. En revanche, pour la responsabilité éthique, la priorité est accordée à l'humain qui a un visage dont ce visage témoigne de sa nudité, de sa pauvreté, de sa vulnérabilité et de sa fragilité. Ainsi, contrairement à l'éthique de la responsabilité qui nivelle ontologiquement tous les êtres, la responsabilité éthique, quant à elle, n'appelle à aucune responsabilité pour le visage du chien. Tout simplement, parce que le chien n'a pas de visage au sens lévinassien du terme. De ce fait, aucune responsabilité ne peut s'étendre à lui. C'est pourquoi, pour le fonctionnaire de l'humanisme (E. Levinas), selon les mots de E. Husserl, -(1979, p. 179) « seul l'homme a un visage »- qui est constitutif de son humanité. Ainsi, dans la même veine que V. Descombes (2004, p. 315) « les devoirs envers les autres sont des choses que l'on se doit à soi-même de reconnaître et de faire». Dit assurément, les devoirs ne peuvent qu'à s'adresser aux autres hommes et non aux êtres qui n'ont pas d'aspect humain. Seul l'homme peut revendiquer le statut de l'humain.

Quand on en vient à poser son regard, l'éthique de la responsabilité repose ou se fonde également sur l'heuristique de la peur selon H. Jonas. À cet effet, il ne s'agit pas ici, comme chez Hobbes, d'une peur pathologique (pour paraphraser E. Kant), qui s'empare de nous de sa propre force, à partir de son objet, mais d'une peur de type spirituel qui en tant qu'affaire d'attitude est notre propre œuvre. Pour ce faire, H. Jonas (1993, p. 50) énonce qu'« avec l'éthique d'avenir que nous cherchons, dans laquelle ce qui doit être craint n'a précisément pas été éprouvé et cela est peut-être sans analogie aucune dans l'expérience actuelle ou passée ». Sur cette base, H. Jonas propose un impératif catégorique adapté au nouveau type de l'agir humain. Il exprime sous quatre formes différentes : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre », ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie », ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir » (H. Jonas, 1993, p.30-31).

Par conséquent, priorité donc de l'obligation d'exister et devoir de veiller à ce que l'humanité future puisse encore exercer son obligation d'être une humanité véritable, qui possède en conséquence la faculté de s'attribuer cette obligation : « Jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doit être mise en jeu dans les paris sur l'avenir » (R. Simon, 1993, p. 174). C'est le principe éthique qui donne à toute prescription sa validité. On pourrait même dire qu'il existe une éthique de la responsabilité prescriptive chez H. Jonas. Comme telle, l'éthique de la responsabilité est un fait non empirique : cela signifie qu'il est des faits qui ne relèvent pas de la particularité mais qui sont constatables par tous les êtres raisonnables dans cette quête de précaution, de préservation de la nature.

En revanche, la responsabilité éthique sort de la responsabilité prescriptive, dans la mesure où, elle coïncide avec l'expérience de l'altérité. Non pas au sens firmament du sens de l'expérience comme tel, mais cette expérience de l'altérité consiste à aller à la rencontre de l'autre homme. C'est ce que j'aurai fait à l'autre dans la rencontre de face à face que mon agir sera qualifié d'éthique ou pas. Car la rencontre de l'autre est un « événementiel », à savoir la responsabilité éthique produit l'humanité et non l'humanité qui produit l'éthique. C'est pour cette raison que P. Benoit (2022, p. 54) écrit que « l'humanité n'est pas un préalable à l'éthique mais elle est ce que

l'éthique produit. Être responsable d'autrui, c'est découvrir que nous avons une communauté éthique.

Somme toute, il est indéniable de retenir qu'il existe bel et bien une nuance sémiotique entre éthique de la responsabilité et responsabilité éthique chez H. Jonas et E. Levinas. Toutefois, bien qu'il existe cette divergence sémiotique, mais n'empêche que face aux nouveaux maux qui menace notre exister, ces deux philosophies puissent servir de boussole pour notre monde en déliquescence, notamment la crise écologique ou environnementale qui secoue notre planète.

3. Éthique de la responsabilité et responsabilité éthique : Un concept dynamique pour la sauvegarde de l'humanité

Il s'agit de montrer ici que l'éthique de la responsabilité et la responsabilité éthique, bien qu'on puisse dénicher quelques sons discordants apparents, pourraient être des ressources importantes à la sauvegarde de notre humanité qui fait face aux différentes crises : environnementale, de l'habiter, réchauffement climatique. Après les deux grandes guerres mondiales, notre humanité est confrontée à une nouvelle crise qui menace la disparition de celle-ci dû à l'emploi excessif de la technique moderne dans tous les domaines. Si bien que la technique moderne est devenue incontournable dans notre vie quotidienne. Prenant le pouls de cette situation qui s'annonce catastrophique, s'il n'est déjà, H. Jonas nous invite à travers l'éthique de la responsabilité avoir une attitude précautionnelle, préventive envers la nature afin de juguler la crise. Pour ce faire, H. Jonas (1998, p. 70) martèle que « la responsabilité doit être du même ordre de grandeur que cette puissance, et, comme celle-ci, englobe donc tout l'avenir de l'homme sur cette terre ». Ainsi, l'éthique de la responsabilité nous en incombe sans que nous le voulions, en raison de la dimension de la puissance que nous exerçons quotidiennement au service de ce qui est proche, mais que nous laissons involontairement se répercuter au loin. Par voie de conséquence, la responsabilité de l'homme est grande devant la destruction de la nature, vu que c'est l'homme, lui-même, qui est le grand destructeur par ses actions, c'est pourquoi, H. Jonas (1998, p. 76), « l'homme est l'être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité ». Pour lui, en effet, être capable de responsabilité signifie déjà être placé sous le commandement de celle-ci. Comme telle, la sauvegarde de notre humanité passe par l'éthique de la responsabilité.

Du reste, ce dont je suis responsable, ce sont naturellement les conséquences de mon agir, dans la mesure où elles affectent ou détruisent un être, encore que l'objet réel de ma responsabilité sera cet être affecté par moi. Le monde est un tissu de processus dont nous faisons partie. Nos actions ayant des conséquences sur notre environnement, nous nous situons dans un rapport d'interdépendance avec lui. À bien des égards, l'éthique de la responsabilité, responsabilité par rapport au périssable confié à notre garde, selon la conception de H. Jonas, et la responsabilité, au sens classique, d'imputation de l'action à un agent tenu pour coupable de ses actes interfèrent et que, dès lors, une mission est confiée à chacun et à tous : « La nature tout entière, écrit-il, peut-être dite remise à notre garde » (H. Jonas, 1993, p. 263). L'anonymat de la responsabilité pour l'avenir se personnalise en conséquence par le fait que chaque individu est responsabilisé et qu'à la source de cette responsabilité à double face il y a l'épiphanie du visage d'autrui, de l'autre homme.

Mieux encore, partons du principe de la dissymétrie ou l'asymétrie (la non-réciprocité) radicale qui caractérise les relations de responsabilités partout où elles se présentent. Face à une insistance aussi vigoureuse sur l'irréversibilité de ce type de relation, comment ne pas évoquer la médiation lévinassienne sur « la vulnérabilité essentielle du visage d'autrui » (J-F. Rey, 1997, p. 30), qui, antérieurement à toute liberté, nous a déjà pris en otage ? Pour Jonas, aussi, être responsable, signifie accepter d'être « pris en otage » par ce qu'il y a de plus fragile et de plus menacé qui est bien entendu la nature ou l'environnement. Fondamentale, un des traits caractéristiques de la conception que H. Jonas se fait de l'éthique de la responsabilité, à savoir son irréversibilité ou, si

l'on veut, le fait qu'elle est à sens unique, « qu'elle n'est pas réciproquable », pour employer un terme de E. Levinas (1991, p. 135). C'est donc un trait qu'elle a en commun avec l'auteur de la responsabilité, à savoir E. Levinas. Pour désigner cette responsabilité à sens unique, R. Simon (1993, p.170) reprend encore à E. Levinas le terme d'otage : « nous sommes pris en otage par ce qu'il y a de plus menacé, avant même que notre liberté n'intervienne. » De plus, il souligne et là encore que H. Jonas et E. Levinas se rencontrent sur la vulnérabilité, la fragilité de ce qui fait l'objet de cette paradoxale responsabilité, à savoir pour le premier, l'avenir dont nous sommes dès aujourd'hui les architectes, et le visage d'autrui de la relation éthique première, pour le second. Ainsi, une destruction de la nature ne peut qu'impacter l'autre et détruire bien évidemment son humanité, étant donné que la nature englobe le Tout, il va sans dire que l'autre homme fait partie de la nature en général. Dans une telle perspective, nous avons des devoirs impérieux à l'égard de la nature. Parce que nous avons des devoirs envers les autres. Cela ne veut pas dire qu'il y aura un contrat social avec les animaux et la nature, ce serait un non-sens, puisqu'ils ne peuvent contracter, mais la protection de la biosphère et la prise en compte de la nature devront figurer aussi figurer parmi tous les devoirs. C'est dans ce que C. Pelluchon (2020, p. 59) énonce qu' « une description de notre habitation de la terre, on fait surgir un sujet toujours liés aux autres vivants, humains et non humains ».

Il importe de mettre sur pied un contrat planétaire, qui prenne en compte les fragiles équilibres écologiques et biologiques qui sont la condition indispensable à la survie de l'humanité. La terre, notre habitat commun, nous est confiée pour le meilleur et pour le pire. Il dépend de nous aujourd'hui, pour une part déterminante, que ce soit pour le meilleur. L'altérité de la terre n'est plus à concevoir ni à traiter pratiquement de manière agressive, comme ce fut le cas pendant des siècles ; mais une symbiose doit s'établir entre elle et l'humanité, qui, à partir des rapports inédits qui les lient désormais avec l'impact déterminant de la techno-science, se présente comme une attitude de profond respect de la collectivité humaine pour elle-même et, en raison de ce respect fondamental, d'un respect dérivé pour la nature elle-même. Il existe une forme de « connaturalité entre le cosmos et l'homme. Par son corps, l'homme fait partie du cosmos, lui terreux, le glébeux » (R. Simon, 1993, p. 174). Ce qui implique à l'égard de la terre une forme d'admiration, puisqu'elle donne à l'homme les conditions mêmes de son apparition et de son existence. À certains égards, nous pouvons dire, au point où nous sommes arrivés, qu'il faut considèrera la terre dans une optique de gratuité et se rapporter à elle, non point avec une attitude de domination agressive, mais comme des gérants responsables : « nous ne sommes pas les propriétaires de la terre » (R. Simon, 1993, p. 170). Avec son impératif catégorique, norme fondamentale poussant à agir selon des maximes universelles, Kant a en outre « révolutionné la philosophie morale, soutenant qu'autrui ne doit pas être vu comme un moyen, mais comme une fin en soi, dont l'existence est en elle-même une fin » (M. Ramadier, 2023, p. 12-13). L'écologie profonde étendra à son tour cette éthique à l'ensemble de l'écosphère : aucun être vivant, aucun fleuve, aucun bois de notre monde ne peut être traité simplement comme une simple ressource.

Somme toute, au regard de cette distinction apparente entre éthique de la responsabilité et responsabilité éthique, il est clair que tout deux participent à la sauvegarde de notre humanité face aux différentes crises qui l'assaillent.

Conclusion

Au moment où semble s'achever ce cheminement, il est à noter qu'il existe quelques traits de démarcation entre éthique de la responsabilité au sens jonassien et responsabilité éthique au sens lévinassien. En effet, face à l'utilisation abusive de la technique moderne qui produit des effets incalculables sur la nature, jusqu'à menacer l'existence de l'homme, l'éthique de la responsabilité, appelée aussi éthique de l'avenir ou l'éthique du futur chez Hans Jonas, invite à une attitude précautionnelle, prévisionnelle envers la nature et toutes ses composantes, au risque de mettre

l'humanité tout entière en péril y compris les générations futures. Ainsi, protéger l'environnement demeure le criterium fondamental de l'éthique de la responsabilité. En revanche, quant à la responsabilité éthique, elle tire tout son sens dans le visage de l'autre homme qui, aux yeux de Levinas, témoigne de l'humanité de l'homme. De ce point de vue, la rencontre de l'autre dans une relation de face-à-face détermine la responsabilité qui se donne comme un événementiel, à savoir c'est la responsabilité éthique qui produit l'humanité, car elle rime avec la fraternité humaine. Toujours est-il que les deux philosophies ou les deux penseurs invitent à la sauvegarde de l'humanité aux vues de nos actions envers l'altérité de la nature et l'altérité de l'autre homme.

Références Bibliographiques

BENOIT Pierre, 2022, *Levinas pas à pas*, Paris, Ellipses.
CALIN Rodolphe et SEBBAH François-David, 2002, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Ellipses.
CAPPELLI Kévin, 2022, *L'interdit du meurtre, chemins vers ses fondements et son origine*, Rennes, Apogée.
DESCOMBES Vincent, 2017, *Le complément du sujet,* Paris, Gallimard.
GRESS Thibaut et PINAT Etienne, 2021, *La philosophie en 60 livres*, Paris, Ellipses.
JONAS Hans, 1993, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Trad. J. Greisch, Paris, Cerf.
JONAS Hans, 1998, *Pour une éthique du futur*, Trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot $ Rivages.
LÉVESQUE Claude, 2002, « Deux lectures d'Emmanuel Levinas », *In* Derrida lecteur Études Françaises, vol. 38 n°1-2, Les Presses de l'Université de Montréal.
LEVINAS Emmanuel, 1979*, Difficile Liberté, essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel.
LEVINAS Emmanuel, 1988, *Autrement que savoir*, Paris, Osiris.
LEVINAS Emmanuel, 1991, *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Montpellier, Ellipses.
LEVINAS Emmanuel, 2009, *Totalité et Infini*, Paris, Livre de poche.
PELLUCHON Corine, 2020, *Réparons le monde Humains, animaux, nature*, Paris Payot $ Rivages.
RAMADIER Mathilde, 2023, *L'écologie profonde*, Paris, Que sais-je ?.
REY Jean-François, 1997, *Levinas, le passeur de justice*, Paris, Michalon.
SIMON René, 1993*, Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf.