

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume IX - Numéro 17 Juin 2019 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Prof. Abou SANGARÉ, Professeur des Universités
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Dr. Steven BROU, Maître de Conférences
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. Critique de l'idée d'une "rhétorique philosophique" chez Platon, Djakaridja YÉO.....	1
2. L'accès aux principes chez Leibniz. Une enquête sur les présupposés logico-métaphysiques de la vérité, Auguste NSONSISSA.....	20
3. Rousseau et la critique du progrès socio-scientifique au xviiième siècle, Aya Anne-Marie KOUAKOU.....	48
4. Les États africains et la constitution républicaine au miroir de la pensée politique et juridique de Kant, Firmin Wilfried ORO.....	67
5. Nietzsche et la violence : Questionnement sur une étrange fascination, Jean-Honoré KOFFI.....	88
6. Critique de la sécurité militaire à la lumière du philosophe nietzschéen, Sizongui Daniel YEO.....	106
7. L'interculturalité à l'épreuve de l'indétermination de la traduction chez quine : impasse et perspective, KONAN Amani Angèle Épse GROGUHE.....	127
8. L'Anthropomorphisme au creuset de la pensée jonassienne : une critique de l'objectivité scientifique, TIENE Baboua.....	144
9. Des implications éthiques de la déstructuration technique de la nature humaine sur l'avenir de l'humanité, Laurent GANKAMA.....	162
10. Des espaces ruraux face aux métropoles : l'apport de comparaisons nords – suds, Nelly Annick-Narcisse ZÉBRO épouse DAGO.....	173

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

**L'ANTHROPOMORPHISME AU CREUSET DE LA PENSÉE
JONASSIENNE : UNE CRITIQUE DE L'OBJECTIVITÉ SCIENTIFIQUE**

Baboua TIENE

Université Félix HOUPHUET-BOIGNY d'Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)

babtienne@gmail.com

Résumé :

La pensée de Hans Jonas s'est construite en assumant de nombreuses ruptures épistémologiques et axiologiques. Sur le plan épistémologique, certains concepts sur lesquels Jonas s'appuie se heurtent à des certitudes ordinaires, surtout à certains critères posés, depuis Descartes, à toute connaissance fiable, véritable. Il en est ainsi de l'anthropomorphisme. Ce concept est perçu, par le scientisme en général, comme un choix épistémologique qui se trouve aux antipodes de l'objectivité, clef de voûte de toute connaissance scientifique. Pourtant, à bien suivre Jonas, on se rend compte que l'Anthropomorphisme constitue, chez lui, un puissant moyen pour comprendre et réagir, de façon appropriée, face à la situation de dégénérescence de la condition de vie sur terre. Désormais, l'homme est appelé à ne plus se penser comme métaphysiquement supérieur aux autres êtres de la nature. Il se doit de regarder autrement le monde en y prenant la pleine mesure de sa responsabilité.

Mots clés : Anthropomorphisme, Épistémologie, Finalisme, Nature, Objectivité scientifique, Responsabilité, Subjectivité.

Abstract:

Hans Jonas' thought was constructed by assuming many epistemological and axiological breaks. On the epistemological level, some concepts on which Jonas relies clash with ordinary certainties, especially with certain criteria laid down, since Descartes, with all reliable, genuine knowledge. This is so with anthropomorphism. This concept is perceived by scientism as an epistemological choice that is at the opposite ends of objectivity, the keystone of all scientific knowledge. However, following Jonas, we realizes that Anthropomorphism constitutes a powerful means to understand and to react,

appropriately, vis-a-vis the degenerations' situation of life conditions on earth. From now on, man is called to no longer think himself as metaphysically superior to other beings in nature. He must look at the world differently, taking full measure of his responsibility.

Keywords : Anthropomorphism, Epistemology, Finalism, Nature, scientific Objectivity, Responsibility, Subjectivity.

Introduction

L'anthropomorphisme est une attitude subjective visant à établir des savoirs, mais qui, par ce qui en constitue l'essence même, trahirait la vérité dont est porteur chaque corps objectif. Son sens étymologique renseigne, d'ailleurs, sur son principe fondamental justifiant cette idée. Néologisme issu du grec "anthropos" traduisant l'idée d'homme et "morphê" qui véhicule celle de forme, l'anthropomorphisme est, selon L-M Morfaux et J. Lefranc (2005, p. 33.), cette « tendance à étendre à tous les êtres, spécialement aux animaux, les manières de sentir, de réagir qui sont propres aux hommes ». Rapporté à la science moderne, l'anthropomorphisme est présenté comme une injure à l'esprit scientifique, voire un déshonneur pour la recherche de la connaissance véritable des choses du monde. Il désigne la naïveté initiale qui caractérise le niveau pré-scientifique de la connaissance. C'est, selon G. Airenti (2012, p. 35-53) « dès la première enfance, (que) les humains attribuent des traits de comportement anthropomorphe – tels des intentions, des perceptions et des sentiments – aux animaux, aux artefacts et même aux phénomènes naturels ». L'anthropomorphisme est la célébration du subjectivisme dans la connaissance en ce sens que le sujet est le repère et le porteur du savoir. La vérité proviendrait donc seulement de celui qui la conçoit. Les propos de Protagoras dans le *Théétète* (152a) de Platon mettent en évidence cette réalité : « L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas. »

En ignorant que les objets du monde ont leurs propres normes d'existence et de fonctionnement, l'homme s'éloigne de la vérité qu'il devrait découvrir sur chaque être. Car, il s'éloigne du langage et de l'idéal scientifiques. Selon

Bachelard (1983, p. 7.), en effet, « toute pensée scientifique s'interprète à la fois dans le langage réaliste et dans le langage rationaliste ». Ces langages sont ce qui fait de toute science un système dont la visée fondamentale est l'objectivité. C'est ce que dit P. Destrée (1996, p. 209-224.) : « L'idéal de la science moderne, on le sait, c'est à la fois celui de la certitude et de l'objectivité ». L'anthropomorphisme serait, dès cet instant, une mauvaise méthode dès lors qu'il se présente comme une méthode assujettie à des pesanteurs psychologiques dont la science voudrait bien se passer.

En interprétant tout en fonction de l'anthropomorphisme, il est à parier que la compréhension du monde naturel, de cette pure extériorité, ne soit pas satisfaisante pour l'esprit scientifique moderne. Cela justifie que le terrain de la recherche du savoir véritable soit le tribunal où un procès est intenté contre l'anthropomorphisme. Il est considéré comme obstacle à la compréhension du monde. Pour H. Jonas, cette conclusion n'est pas conforme à la vérité. À rebours, il soutient que « l'anathème jeté sur toute espèce d'anthropomorphisme, ou même de zoomorphisme, par rapport à la nature (...) s'avère être, dans cette forme extrême, un préjugé » (H. Jonas, 2001, p. 33.).

L'anthropomorphisme jonassien n'est pas une méthode de description du vivant, mais une approche favorisant sa compréhension véritable. Comprendre la nature, pour Jonas, c'est coïncider avec elle, établir une relation d'intimité en vue d'en saisir les besoins. L'homme étant un constituant de cette nature, il porte en soi les normes d'existence et de fonctionnement du biosystème dans son ensemble. C'est en descendant en soi, au cœur de sa propre subjectivité, qu'il peut véritablement comprendre la nature et, par suite, établir une norme de relation éthique adéquate avec elle. .

Cette contribution, qui s'inscrit dans la perspective de la pensée philosophique de H. Jonas, a pour objectif fondamental de limiter la portée des reproches faits au caractère anthropomorphique de sa pensée en faisant ressortir l'importance pratique d'un tel choix. Il s'agira, pour nous, de répondre aux questions suivantes : Quels sont les griefs formulés par

l'objectivisme scientifique contre l'anthropomorphisme ? Comment H. Jonas parvient-il à déconstruire la critique scientiste contre l'anthropomorphisme ?

Dans un premier moment, nous montrerons, à travers une approche herméneutique, les motifs pour lesquels l'anthropomorphisme ne saurait contribuer à l'objectivité de la connaissance des choses du monde (I). Dans un deuxième moment, nous opèrerons la critique de la posture objectiviste contre l'anthropomorphisme non sans dévoiler la signification et la valeur axiologique que H. Jonas confère à ce concept d'essence épistémologique. (II).

1. De la crise épistémologique de l'anthropomorphisme

Pour l'esprit scientifique moderne, qui se développe depuis le doute cartésien sur la capacité des sens à servir de passerelle fiable pour le savoir, - « nos sens nous trompent » disait (R. Descartes, 1990, p.31.) - l'anthropomorphisme est considéré comme un problème épistémologique réel. Toute méthode qui renferme en soi quelque indice de l'anthropomorphisme est donc frappée d'ostracisme. La raison principale de cette remise en cause de l'anthropomorphisme est celle-ci : connaître scientifiquement signifie clairement, dans ce contexte de modernité, connaître objectivement.

1.1. L'exigence d'objectivité en science ou le contrepois du subjectivisme et de la relativité

Du point de vue de la science moderne, pour connaître véritablement, il faut d'abord un objet à connaître. Cet objet doit être présent dans l'espace et le temps ; il doit s'agir d'un corps matériel. Les objets métaphysiques sont alors considérés comme des faux-objets, c'est-à-dire des choses immatérielles qui n'ont pas qualité à être traitées par les sciences. Il n'y a de science que pour un *objet* (ce qui est jeté devant), une chose appartenant à la sphère extérieure au sujet. Le monde du dehors, pris sous la forme d'une existence autonome, ne peut plus être expliqué par référence aux normes et aux valeurs de notre intériorité, qu'elle soit sentimentale, émotive ou psychologique. La césure ainsi instaurée entre le subjectif (c'est-à-dire l'implication de l'intériorité du sujet connaissant dans le processus d'établissement et d'affirmation du savoir) et l'objectif (se limitant à ne prendre en compte que l'information que donne l'objet sur soi) justifie, selon

Jacques Dewitte, la condamnation de l'anthropomorphisme. J. Dewitte (2002, pp. 437-465) écrit que « le monde naturel, identifié à une pure extériorité, exclue toute interférence de l'auto-expérience humaine, confinée à la sphère de l'intériorité ». En appréciant l'anthropomorphisme sous le seul prisme de la connaissance du monde de l'espace-temps, on comprend son rejet par la logique des sciences dites objectives.

En effet, la question centrale qui, à travers l'histoire de la construction du savoir, conduit à la critique contre l'anthropomorphisme est la suivante: qu'est ce qui est nécessaire à l'obtention de la vérité ? Pour des penseurs comme Protagoras, dans son ouvrage *De la vérité*, et Platon, dans le *Théétète*, il ne fait aucun doute que le vrai savoir se construit sur la sensibilité de l'homme. Dans le *Théétète*, Théétète affirme que la « science n'est autre chose que la sensation » (Platon, 1967, p. 108). Ici, il faut partir du principe que la présence qui est sentie est différente de l'individu qui sent. La sensation relève de la dynamique du monde intérieur. L'objet provocant cette sensation marque sa présence dans le monde extérieur au sujet de la sensation. Nous sommes là, en face d'un refus de l'intimité entre le sujet et l'objet. Il faut reconnaître ici une formulation du dualisme que R. Descartes reprendra à son compte plus tard dans ses *Méditations métaphysiques*.

La thèse de Protagoras, qui fait de l'homme la mesure des choses, peut signifier, d'abord, que le réel, en tant que manifestation d'une existence extérieure, ne peut être connu que par un lien entre le sujet et l'objet à connaître. C'est le canal des sens. La connaissance n'est pas consécutive à une fusion extatique entre les deux entités. L'homme peut connaître certes, mais seulement dans la mesure où il est capable de sentir une présence, de la percevoir tout en se saisissant, soi-même, comme un être différent de l'objet dont il cherche à établir la connaissance. Dans ce cas de figure, le caractère anthropomorphique vient de ce que, en demeurant marqué par le dualisme homme-nature, le savoir est dépendant de l'homme, de son être-là et de sa condition d'être-là. Au-delà de la nature subjective de cette forme de connaissance, une telle idée en annonce la relativité. En effet, la compréhension de Platon (1967, p. 109) est aussi celle-ci : « telle une chose

m'apparaît, telle elle est pour moi et que telle elle t'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi », dit Socrate. Le sujet est ce par quoi une chose est telle qu'elle est dans le champ de la connaissance. L'anthropomorphisme est donc une autre expression de la subjectivité et de la relativité. Il est, par cela même, loin de représenter une méthode appropriée afin d'élaborer des connaissances assurées et universalisables.

Les erreurs ou les défauts que comporte une connaissance sont non seulement fonction des défauts naturels de la perception, mais aussi des obstacles matériels qui se placent devant le sujet percevant. La logique scientifique peut donc arguer qu'il existe une multitude de raisons qui traduisent les insuffisances des sens à fournir des informations fiables comme le suppose Descartes (1990, p. 31.) dans son expression : « nos sens nous trompent parfois ». Si les sens trompent, c'est surtout, et en premier lieu, parce que leur activité repose sur la séparation entre le sujet percevant et l'objet perçu. Ce dualisme, selon H. Jonas, signifie qu'il est impossible de faire coïncider le sujet et l'objet. La

domination de la perception qui met à distance et qui objective concourt, avec la faille dualiste entre le sujet et l'objet considérés comme deux domaines hétérogènes, à jeter un sévère interdit sur toute transposition des traits de l'expérience interne à l'interprétation du monde externe. (H. Jonas, 2001, p. 47.).

La transposition dont il est question consiste à projeter sur la réalité extérieure, ce qui se joue, sur le plan psycho-affectif, au sein du sujet connaissant. Pour J.F. Courtine (2007, p. 98.), « les phénomènes psychiques [dans leur ensemble] sont ceux qui contiennent en eux un objet, abstraction faite de ce qu'il en est réellement de l'existence de l'objet dans le monde ou hors de la conscience ». Ainsi, l'interprétation de l'objet matériel, à partir des phénomènes de la vie intérieure, peut être d'autant plus éloignée de la vérité qu'elle repose sur l'extension des caractéristiques de l'humain aux phénomènes ou êtres naturels.

En résumé, la remise en cause de l'anthropomorphisme à servir de norme de connaissance se fonde sur les faiblesses de l'appréciation du monde par l'homme qui tient compte de la dynamique de sa propre intériorité comme

facteur d'expression de la vérité. Mais, ce qui inquiète davantage l'esprit scientifique moderne, quoique lié au subjectivisme et à la relativité, est ailleurs, plus précisément dans la quintessence même de l'anthropomorphisme.

1.2. La projection au cœur du refus scientifique de l'anthropomorphisme

Selon H. Jonas, un problème d'une importance plus grande est opposé à l'anthropomorphisme par la pensée objectiviste : c'est celui ayant trait à la valeur gnoséologique des causes finales. Il écrit : « le vrai problème [du rejet] concernait les causes finales en tant que *modi operandi* de la nature elle-même ». (H. Jonas, 2001, p. 46). L'enjeu concerne, comme le dit ainsi Jonas, le mode de fonctionnement de la nature. Fonctionne-t-elle par soi-même en tant que sujet de sa propre histoire, comme si elle avait une volonté autonome ?

La critique contre l'anthropomorphisme, opérée par les scientifiques, écarte la tentation que le corps matériel, objet de la recherche scientifique, soit pris comme poursuivant un but qui lui est propre. Ce serait alors une projection de ce qui est caractéristique de l'humain au cœur des phénomènes biotiques. Il faut s'interdire de penser que la nature et l'ensemble de ses constituants peuvent avoir une volonté ou un projet à l'image de l'homme lui-même. Ainsi, faire reposer la connaissance sur l'interprétation de la dynamique de la nature à travers les grilles d'une cause qui serait finale, parce que posée comme fin par la nature elle-même, c'est commettre une erreur de perspective ayant pour conséquence l'évitement de la vérité. Dans le but de limiter les erreurs par l'adoption de méthodes appropriées, on peut envisager que d'autres causes animent la nature. Outre les causes finales, il en existe, d'autres qui peuvent, comme l'enseigne Martin Heidegger après Aristote, être convoquées pour expliquer objectivement l'existence et le fonctionnement des choses. Ce sont les causes matérielles, formelles et efficientes. Dans ses *Essais et conférences*, il écrit :

Depuis des siècles, la philosophie enseigne qu'il y a quatre causes : 1- la *causa materialis*, la matière avec laquelle, par exemple, on fabrique une coupe d'argent; 2- la *causa formalis*, la forme, dans laquelle entre la matière; 3- la *causa finalis*, la fin, par exemple le sacrifice, par lequel sont déterminées la forme et la matière de la coupe dont on a besoin; 4- la *causa efficiens*, celle qui produit l'effet, la coupe réelle achevée : l'orfèvre. (M. Heidegger, 1958, p. 24).

Le problème qui se pose à l'esprit scientifique moderne au sujet de la question de la causalité n'est ni de l'ordre du matériel ni de celui du formel et encore moins de l'ordre de l'efficience, car ces types de causes sont directement rattachées à l'objet, à ses composants et à son mécanisme de fonctionnement prédéterminé. Au contraire, la cause finale n'est pas mécanique. Elle repose sur l'interprétation et même la supposition futurologique dont le sujet, concerné par la transformation, serait porteur comme pour un projet immanent. C'est suivant une telle perspective que l'on analyse généralement le dynamisme qui anime la nature. On lui impute une certaine autonomie globale qui est censée être mise en œuvre, singulièrement, par chacun des constituants du système biotique en vue d'un but final. Pour la science moderne, cette façon de voir l'objet d'étude fait perdre de vue l'exigence d'objectivité qui est essentiel à l'élaboration du savoir. Autrement dit, l'on a affaire à une forme d'anthropomorphisme qui ruine la validité de la vérité par le contournement de la méthode objective. Pour M. Heidegger, le plus important pour le système technoscientifique, né depuis Descartes, c'est l'opérativité d'une cause, c'est-à-dire l'efficacité de l'ensemble des facteurs dont l'interrelation est susceptible de produire des résultats concrets. Cela a entraîné, dans la procédure coutumière de la science, une mise à l'écart de la valeur de la cause finale. C'est, en tout cas, ce que reconnaît M. Heidegger (1958, p. 25.) :

La coutume, depuis longtemps, est de représenter la cause comme ce qui opère. Opérer veut dire alors : obtenir des résultats, des effets. La *causa efficiens*, l'une des quatre causes, marque la causalité d'une façon déterminante. Cela va si loin que l'on ne compte plus du tout la *causa finalis*, la finalité, comme rentrant dans la causalité.

L'idée d'une téléologie immanente à la nature est réfutée par la science moderne, car elle est considérée comme contraire aux exigences d'objectivité. C'est donc pour des impératifs méthodologiques que les causes finales sont remises en cause. H. Jonas (2001, p. 46) note, à cet effet, que

Concernant les causes finales, nous devons observer que leur rejet est davantage un principe méthodologique guidant l'enquête que l'énoncé d'un fait assuré issu de l'enquête. (...) Ce qui s'est passé, c'est qu'avec l'instauration de la science moderne, leur simple recherche fut tout soudainement tenue pour être en désaccord avec l'attitude scientifique, pour détourner le chercheur de la quête des vraies causes.

En tout état de cause, si la téléologie est rejetée, c'est précisément parce qu'elle donne droit à l'anthropomorphisme. C'est ce qui a fait dire à H. Jonas (2001, p. 47), que « l'anthropomorphisme, et même le zoomorphisme en général, devinrent une haute trahison scientifique ». Globalement, la téléologie rejoint l'anthropomorphisme en ce qu'elle donne à la nature, ainsi qu'à chacun de ses constituants biotiques ou abiotiques des intentions, une capacité de projection dans le futur comme on le ferait pour le sujet humain et animal. Il s'agit, selon la pensée objectiviste, d'une attitude animiste qui peut freiner le progrès de la science en lui imposant des interdictions subjectives, ne reposant sur aucune vérité prouvée. En percevant des fins qui seraient immanentes à la nature, l'homme *re-anime* chacun des êtres qui s'y trouvent. Ce qui leur confère une valeur inhérente et une considération spirituelle. De telles approches ne peuvent favoriser un traitement objectif de ces êtres, justifiant ainsi le rejet de cette approche par l'esprit scientifique moderne. Pour Jacques Dewitte, la lutte contre l'anthropomorphisme n'est donc rien d'autre que le prolongement de la lutte traditionnelle contre l'animisme ou encore le vitalisme aristotélien conférant une âme aux animaux ainsi qu'aux plantes. Il écrit : « l'interdiction de l'anthropomorphisme s'inscrit dans (...) une lutte contre l'animisme, qui va des premiers balbutiements de la science en Grèce jusqu'au triomphe de la science positive aux XIX et XXe siècles ». (J. Dewitte, 2002, p. 447-465).

La nature, selon la science moderne, est axée sur le respect du principe d'objectivité. La rigueur qui lui est concédée, du moins dans le regard que l'on lui porte, lui interdit, d'une part tout compromis avec les données subjectives. Seules les données émanant de l'objet sont à prendre en compte et à énoncer comme des vérités scientifiques. D'autre part, elle ne peut tolérer que l'homme projette sur la nature les qualités qui lui sont propres. La nature, et chacun des éléments qui en constituent la population en dehors de l'humain, n'a ni âme, ni projet et encore moins de finalités comme l'humain. Sous le regard scientifique, tout dans ce monde se déroule selon des normes mécaniques inscrites dans l'organisme. En conséquence, les sciences de la matière interdisent l'immixtion du psychique dans l'explication des choses physiques. H. Jonas (2000, p. 40.) note, à cet effet, que « l'ajout du psychique chez les

êtres vivants est (...) inutile et superflu ; par conséquent, la représentation des buts, etc., (...) n'est qu'une apparence illusoire du fonctionnement causal des mécanismes corporels ».

Cependant, en dépit de la connaissance que Jonas a de ces barrières de protection en faveur du caractère objectif de la science, il fait le choix de reconsidérer la question de l'implication de la subjectivité humaine dans le processus d'élaboration de la vérité scientifique, mais surtout sa valeur dans un contexte de remise en question, voire de destruction des fondements même de la vie sur terre. L'anthropomorphisme de H. Jonas est donc un choix de rupture qui a ses fondements et ses implications.

2. L'anthropomorphisme jonassien et la déconstruction de l'objectivisme scientifique

H. Jonas ne fait pas mystère de son choix de l'anthropomorphisme moniste pour conduire sa pensée jusqu'à l'élaboration d'une éthique qui réponde aux nouvelles questions que pose la société technologique. Pour lui, il suffit de considérer les choses de la nature dans leur juste proportion pour se rendre compte que ce choix est nécessaire. Il permet de mieux comprendre le monde et y jouer le rôle qui convient. La causalité, principe du dynamisme du système biologique, étant, à la base, une expérience qui se construit à partir de l'effort que l'individu fait dans sa propre lutte contre la non-vie ou l'anéantissement biologique, permet d'appréhender, dans sa juste mesure, le monde phénoménal. H. Jonas (2001, p. 33) écrit : « en progressant à partir de mon corps, mieux, moi-même progressant corporellement, je construis dans l'image de son expérience (celle du corps) de base l'image dynamique du monde – un monde de force et de résistance, d'action et d'inertie, de cause et d'effet ». Il en tire la conséquence conditionnelle suivante : « si on entend correctement, l'homme est-il après tout la mesure de toute chose (...) par le modèle constitué par sa totalité psychophysique » (H. Jonas, 2001, p. 33).

La valorisation de l'anthropomorphisme, par H. Jonas, obéit à son dessein de modifier le regard de l'homme sur le monde afin de convertir son mode d'action à l'égard de cet ensemble bio-physique qui conditionne sa propre

survie. La première exigence est la remise en cause de l'objectivisme qui, en soi, est le fondement de l'agression humaine contre la nature.

2.1. La critique jonassienne de l'objectivisme dualiste

La critique jonassienne contre l'objectivisme scientifique est exposée, de façon plus pointilleuse, dans son ouvrage qui se situe en amont de son ouvrage majeur qu'est le *Principe responsabilité*, publié en 1979. *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, dont il s'agit, est un ouvrage au titre interrogatif que H. Jonas place lui-même « aux avant-postes du Principe responsabilité », comme l'indique le sous-titre qu'il lui associe. Le but est de fonder une éthique authentique adaptée à la condition de vie sur terre, désormais sous la domination du pouvoir technoscientifique. À la question : pourquoi le souci de H. Jonas s'articule-t-il autour de la valeur de la subjectivité, Nathalie Frogneux explique, dans la présentation même de l'ouvrage que, pour H. Jonas (2000, p. 9.),

si la subjectivité est impuissante dans le monde, le questionnement éthique de nos actes est vain (...), [car] pour établir une fondation de l'éthique, il ne suffit pas, en effet, de constater que les technosciences relèvent de l'agir humain et engagent la responsabilité collective de leurs acteurs ; encore faut-il s'opposer aux voix de ceux qui prétendent que cette liberté responsable est une pure automystification de la subjectivité.

Pour Jonas, le rejet de la subjectivité n'est pas plus porteur sur les plans épistémologique et éthique que son adoption. Sur le plan épistémologique, il estime que l'objectivisme ou le matérialisme postdualiste est « une renonciation agnostique à l'idée du savoir en tant que compréhension de ses objets » (H. Jonas, 2001, p. 48). Il ne sert qu'à décrire les phénomènes et non à les comprendre. Pour comprendre, il faut descendre au cœur des phénomènes par une forme d'analogie. L'homme doit partir de soi, de la saisie intime de son monde intérieur et se poser en tant que modèle des autres espèces de la nature. De cette façon, il peut démêler le complexe sans disséquer comme le suggère l'objectivisme. La dissection, en privant l'organisme de la vie ne conduit qu'à la description. Le besoin de compréhension du monde impose une autre attitude : l'anthropomorphisme qui contribue à la valorisation de la dimension d'intériorité de la nature. Il s'agit de l'exigence de comprendre le

monde par référence à ce qui se passe en l'homme lui-même, puisqu'il n'est rien d'autre qu'une étape supérieure de l'évolution de la nature.

H. Jonas dénonce deux illusions produites par les scientifiques. La première a trait à la conspiration de jeunes physiologistes afin de « transformer la physiologie en une science "exacte" » (H. Jonas, 2000, p. 29.). Pour faire droit à leur projet commun, ils décidèrent, sans souci de validation par la preuve, que « ne sont actives dans l'organisme que les forces communément reconnues comme physiques et chimiques ». (H. Jonas, 2000, p. 29.). Ce qui pose problème dans un tel engagement, c'est d'affirmer une idée aussi importante pour l'esprit objectiviste sans que les méthodes pour l'établir ne soient elles-mêmes objectives. En contractant ainsi pour rester fidèles à une idée, envers et contre tout, ils prouvent que l'implication de dispositions subjectives dans l'élaboration de vérités dites objectives n'est pas absolument incontestable. Avec une telle option, Jonas considère, dans son œuvre *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, que Ernst Brücke, Emil du Bois-Reymond et plus tard Hermann Von Helmholtz « déclarèrent donc au moins pour eux-mêmes que leur subjectivité était maîtresse de leur comportement ». (H. Jonas, 2000, p. 30.)

L'objectivité devrait être le principe essentiel qui devrait guider les travaux de ces jeunes chercheurs, si tant est que ce qui leur importait, c'était d'établir la scientificité de la physiologie. Malheureusement, comme le précise H. Jonas, avec la promesse de fidélité, « on fait ainsi appel à une force exclue de l'inventaire des sciences de la nature pour assurer le cours de la science elle-même ». (H. Jonas, 2000, p. 31). L'objectivité absolue serait donc un leurre. La subjectivité est plus généralement présente dans le processus d'élaboration du savoir scientifique qu'on ne l'avoue. Les sciences mathématiques même semblent ne pas pouvoir échapper au subjectivisme. Fabien Grégis analyse la question au prisme du théorème de Thomas Bayes (1702-1761) sur la probabilité conditionnelle. Il conclut que « les scientifiques ont décidé d'intérioriser la subjectivité d'une opération de mesure à l'intérieur même du processus d'analyse et d'expression d'un résultat de mesure » (F. Grégis, 2016, p. 142.). De ce point de vue, il devient risqué de parler d'exactitude des résultats scientifiques. En effet, Fabien Grégis estime que « l'interprétation

des probabilités est subjective dans le sens où elle renvoie au degré de croyance individuel de chaque agent » (F. Grégis, 2016, p. 142.). En définitive, comme le pense H. Jonas, l'exigence d'objectivité stricte n'est pas tenable. Dans les faits, il existe toujours un degré minimum de subjectivité dans le processus de construction du savoir. C'est dire qu'il existe là, dans le processus d'élaboration du savoir scientifique, une forme d'anthropomorphisme dualiste qui, pour H. Jonas, est en soi négatif pour le savoir et l'action. Cependant, elle se justifie d'autant plus que les phénomènes ne peuvent, eux-mêmes, être interprétés comme relevant strictement de l'enchaînement de causes physiques. Cela dit, l'opposition de la science moderne à toute forme d'anthropomorphisme est en soi un faux combat ou, du moins un leurre. Elle ne peut se comprendre que comme une remise en cause de l'anthropomorphisme moniste, tel que celui développé par H. Jonas.

La deuxième illusion, pour Jonas, consiste à croire que le monde obéit à un déterminisme absolu et que « la nature du psychisme est dépourvue de toute force causale » (H. Jonas, 2000, p. 47.). Au contraire et de façon pratique, l'on constate en l'homme qu'il y a une relation nécessaire entre le physiologique et le mental, entre le corps et la volonté, entre l'esprit et la matière corporelle. Si la volonté de lever un bras induit la levée effective du bras, organe biologique, il ne semble pas raisonnable de défendre l'idée selon laquelle ce sont seulement les forces physiques et chimiques qui sont actives dans l'organisme. H. Jonas en déduit qu'il n'y a pas « une autarcie causale physique ». (H. Jonas, 2000, p. 48.). La subjectivité n'est pas un épiphénomène. Elle est réelle et a un impact réel sur le cours des phénomènes, aussi bien en l'homme que dans la nature en général. On ne peut l'exclure des phénomènes et du processus humain de compréhension du monde. Plus encore, elle est opératoire dans l'élaboration d'une éthique qui, elle-même, se veut opératoire dans le contexte de la modernité. C'est en cela que l'anthropomorphisme prend, chez H. Jonas toute son importance.

2.2. La valeur éthique de l'anthropomorphisme

Si l'on devrait s'en tenir à l'objectivité, les hommes ne seraient que « des marionnettes de la causalité du monde. » (H. Jonas, 2000, p. 34.). Dans un tel

cas, ils ne peuvent plus être responsables de rien. C'est donc le besoin d'une éthique de la responsabilité qui fonde le choix de l'anthropomorphisme chez H. Jonas. Toutefois, faut-il le préciser, l'établissement de l'éthique doit reposer sur la compréhension du monde. D'où l'appel fait par Jonas à l'anthropomorphisme qui, pour lui, est de nature moniste. L'homme est une partie intégrante de la nature et cette réalité rend compte de la valeur qu'il convient d'accorder à l'ensemble des constituants du monde biologique. C'est dans cette logique jonassienne que s'inscrit J. Dewitte.

Selon J. Dewitte (2002, pp. 437-465), comprendre l'existence biologique, par-delà la simple exigence du connaître scientifique ou objectif, ne peut se faire que par une implication de l'*anthropos* dans la détermination des rapports entre chaque vivant et son milieu, car il est lui-même un modèle à partir duquel le réel biologique s'exprime de façon exponentielle et ainsi se laisse saisir dans toutes ses articulations.

Il s'agit de savoir dans quelle mesure il est légitime et nécessaire de faire appel à ce que l'on sait, comme être humain, grâce à son propre ancrage biologique et dans quelle mesure il convient au contraire de se méfier des analogies avec l'expérience humaine. (J. Dewitte, 2002, pp. 437-465).

Cependant, la perspective d'analyse épistémologique du choix jonassien de l'anthropomorphisme n'est qu'un aspect. Dans une condition de vie sociale, l'impératif de la décision et de l'action conséquente qui s'impose à l'homme et qui lui ont permis de construire les sillons de son histoire, lui exige de savoir ce qui a une valeur fondamentale dans le monde. Pour Hans Jonas, ce qui a une valeur fondamentale, ce qui est un Bien, c'est précisément l'existence du monde, c'est-à-dire la continuité effective du principe de la vie sur terre.

La valeur ou le bien est l'unique chose dont la simple possibilité réclame déjà l'existence (ou dont l'existence une fois donnée réclame légitimement la continuation de son existence), qui fonde donc une revendication d'être, un devoir-être et qui en fait une obligation là où l'être dépend d'un agir impliquant un choix libre ». (H. Jonas, 1995, p. 102.).

Pour faire face à la crise constante de décision, dans toutes les situations particulières impliquant la mise en jeu de l'avenir du monde, l'anthropomorphisme devient un enjeu essentiel. En d'autres termes, choisir l'anthropomorphisme et l'assumer a une justification fondamentale dans la

philosophie de H. Jonas : c'est de fonder l'impératif de la responsabilité humaine face à une nature menacée par le mode d'action de l'homme technologique.

Résumant les dimensions gnoséologique et pratique de l'anthropomorphisme jonassien, Éric Pommier écrit, dans son article intitulé « La responsabilité de la vie : l'autonomie dans la vulnérabilité » ceci :

Dans *Le phénomène de la vie*, Hans Jonas met en œuvre un anthropomorphisme positif, qui prend pour point de départ le témoignage que l'homme porte sur son propre corps afin d'en tirer des conclusions sur la nature même des êtres vivants. L'invalidation de l'anthropomorphisme traditionnel, c'est-à-dire de la projection de nos impressions subjectives sur des données objectives, au nom du postulat d'objectivité promu par la science moderne présuppose un découpage de la nature en une sphère objective et une sphère subjective que notre expérience même de la vie dément.

Le caractère positif de cet anthropomorphisme vient de ce qu'il se distingue de la forme d'anthropomorphisme qui présuppose la césure entre le subjectif et l'objectif, c'est-à-dire qui repose sur un dualisme, à l'image de la « distinction entre l'âme et le corps » opérée par R. Descartes dans la sixième partie de ses *Méditations métaphysiques*. H. Jonas estime au contraire qu'il ne peut y avoir de frontière entre l'intériorité et l'extériorité, entre le subjectif et l'objectif. L'expérience humaine montre une interdépendance nécessaire entre ces deux dimensions de l'existence.

S'en tenir au monisme résout deux problèmes chez H. Jonas. D'une part, celui de la compréhension d'un organisme. L'anthropomorphisme aide à sortir de la séquentialisation entre une intériorité non expérimentable (donc isolée) et une extériorité également isolée parce que coupée d'une force immanente. L'organisme serait un tout insécable. D'autre part, à partir d'une expérience intime, l'homme est conduit à s'ouvrir au monde non seulement pour l'interpréter, mais surtout pour l'assumer en tant que l'autre de soi nécessaire à la survie de l'ensemble. Tel est le sens de la responsabilité jonassienne qui arrache la conscience responsable des limites de l'enclave sociale afin de lui confier le sort du monde. La valeur de l'anthropomorphisme n'est donc pas indépendante des exigences de l'action.

Conclusion

Notre réflexion, qui est partie d'un traitement herméneutique de l'anthropomorphisme, avait pour but de montrer qu'en dépit de son opposition à l'objectivisme scientifique, attitude reconnue comme fondement des connaissances assurées, l'anthropomorphisme - cette autre expression du finalisme subjectiviste - est essentiel en raison des changements qu'il peut impulser dans le regard et l'attitude de l'homme face à la nature.

Comme le montre l'analyse faite par Éric Pommier dans son ouvrage *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas* (2013), « c'est parce que [l'homme] ne peut tout objectivement qu'il lui faut penser. Seul un être limité a besoin de comprendre » (E. Pommier, 2013, p. 14.). Comprendre, pour Jonas, ne se limite pas à la description d'un phénomène. Tel est, selon lui, le rôle des méthodes à prétention d'objectivité absolue. Comprendre, c'est se risquer sur le chemin complexe de l'ontologie de la vie. De cette façon, il devient envisageable de comprendre le monde par sa dynamique interne, mais surtout de rendre raison d'une éthique de la responsabilité. En effet, selon que l'on considère le vécu ou la dimension organique, la vie semble revêtir un double sens. Si le vécu peut être interprété suivant le pôle de la subjectivité, l'organique au contraire peut se soumettre aux exigences de l'explication mécaniste. C'est pour échapper à l'alternative entre ces deux aspects de la vie que H. Jonas part d'une expérience qui se veut unitaire à l'effet de donner sens et valeur à l'anthropomorphisme.

L'anthropomorphisme jonassien n'est pas une remise en cause radicale du besoin d'objectivité pour élaborer une connaissance sur le monde. Cependant, le choix de l'objectivité comme méthode unique et incorruptible n'est pas tenable. La vie est le chaînon qui lie toutes les dimensions de l'existence. Elle est un principe biologique, mais aussi un élan métaphysique. Autrement dit, la question de la vie doit être comprise aussi bien en son sens objectif que subjectif. Cette question est ouverte aussi bien à la connaissance qu'à la dimension anthropologique de la vie où elle interroge la responsabilité humaine.

Le choix jonassien de la posture anthropomorphique pour répondre aux questions de sens et de valeur de l'existence est téléologiquement marqué. L'éthique d'une responsabilité étendue au monde extrahumain en est la finalité véritable. Le sujet humain ne peut, s'intéresser à la survie de l'environnement naturel qu'à condition de comprendre son être comme intimement rattaché au reste de la biosphère. Il ne s'agit pas là d'une hypothèse, mais d'un fait établi par l'analyse du processus vital qui anime l'ensemble de l'univers. Si Charles Darwin l'a montré dans sa théorie de l'évolution des espèces animales, H. Jonas, lui, construit, à partir d'une analyse ascendante, la continuité entre tous les êtres du biocosme terrestre y compris le végétal. Il faut donc convenir que le choix de l'anthropomorphisme est un retour nécessaire, mais pas dans les formes traditionnelles de projection d'images proprement humain dans un univers pour lequel d'autres caractéristiques sont dominantes. D'ailleurs, cela supposerait une certaine fidélité au dualisme tel que conçu par René Descartes, un dualisme qui, pour H. Jonas charrie une philosophie de la mort totale.

Références bibliographiques

AIRENTI Gabriella, 2012, Aux origines de l'anthropomorphisme. Intersubjectivité et théorie de l'esprit », Trad. Matteo Severi, in *Gradhiva-Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, Vol. 5, pp.35-53

BACHELARD Gaston, 1983, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF.

COURTINE Jean François, 2007, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF.

DESCARTES René, 1990, *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, Paris, Librairie Générale de France.

DESTRÉE Pierre, 1996, « Finalité et subjectivité : quelques remarques sur l'anthropomorphisme », in *Études phénoménologiques*, Vol. 12, pp. 209-224.

DEWITTE Jacques, 2002, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », in *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 100, N°3, pp.437-465

FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

GRÉGIS Fabien, Thèse de doctorat : *La valeur de l'incertitude : l'évaluation de la précision des mesures physiques et les limites de la connaissance expérimentale*, soutenue à l'Université Sorbonne Paris 7, le Vendredi 25mars 2016

HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard.

JONAS Hans, 1995, *Le Principe Responsabilité*, Trad. Jean Greisch, Paris, Éd. du Cerf.

JONAS Hans, 2000, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, Trad. Christian Arnsperger, Paris, Ed. du Cerf

JONAS Hans, 2001, *Le phénomène de la vie*, trad. Danielle Lories, Paris, De Boeck et Larcier.

JONAS Hans, 2005, *Évolution et liberté*, Trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot et Rivages.

MORFAUX Louis-Marie et LEFRANC Jean, 2005, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.

PLATON, 1967, *Théétète*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion.

POMMIER Éric, « La responsabilité de la vie : l'autonomie dans la vulnérabilité », in *Alter revue de phénoménologie*, N° 22, PP. 163-179, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/303> ; DOI : 10.4000/alter.303

POMMIER Éric, 2013, *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, Paris, Vrin.

POMMIER Éric, 2016, « De la communauté biotique à la Terre : fonder le devoir écologique dans un horizon jonassien », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, pp.7-21.