

L'éthique de la connaissance proposée par Jacques Monod est - elle suffisante pour fonder l'éthique ?

Roselyne Le Gall

▶ **To cite this version:**

Roselyne Le Gall. L'éthique de la connaissance proposée par Jacques Monod est - elle suffisante pour fonder l'éthique ?. 2019. hal-02390855

HAL Id: hal-02390855
https://ens.hal.science/hal-02390855

Preprint submitted on 3 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'éthique de la connaissance proposée par Jacques Monod est - elle suffisante pour fonder l'éthique ?

par Roselyne Le Gall.

Une des conséquences de la révolution scientifique consiste, de l'avis de Jacques Monod, à reconnaître « l'exigence d'une révision totale des fondements de l'éthique. » [1] On propose ici d'exposer les deux raisons principales invoquées par Monod qui contribuent, à ses yeux, à la justification d'une nouvelle éthique qu'il considère comme la seule désormais tenable. La première raison se fonde sur un argument rationnel ; la seconde sur la considération de toutes les implications découlant du rejet de l'animisme, qui conduira Monod, dans le même mouvement, au rejet de toute source théiste, déduction, qui pour lui, semble aller de soi, et dont il conviendra de discuter de la pertinence à l'issue de cette présentation.

En ce qui concerne la première raison, l'argument rationnel qu'avance Monod est que, pour recevoir un fondement qui justifie son insurpassable importance, la connaissance vraie nécessite un axiome de valeur, extérieur à la connaissance elle-même : « La connaissance vraie ignore les valeurs, mais il faut pour la fonder un jugement ou plutôt un *axiome* de valeur. »[2] Il n'est, en effet, pas possible à la connaissance vraie de se fonder comme telle par elle-même. Pour Monod, connaissance vraie est synonyme de connaissance 'objective', c'est-à-dire régie par le « postulat d'objectivité », défini au début du livre *Le hasard et la nécessité* comme *«* la pierre angulaire de la méthode scientifique »[3] et qu'il définit comme « le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance ''vraie'' toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de ''projet''. »[4]

Ainsi, d'après Monod, seul « le postulat d'objectivité, pour établir la *norme* de la connaissance, définit une *valeur* qui est la connaissance objective elle-même. »[5] Par conséquent, « poser le postulat d'objectivité comme condition de la connaissance vraie constitue un choix éthique. »[6] Il est, par conséquent, évident que ce choix éthique « n'est pas un jugement de connaissance puisque, selon le postulat lui-même, il ne pouvait y avoir de connaissance vraie antérieure à ce

[1] J. Monod (1970), p. 214.
[2] J. Monod (1970), p. 220.
[3] J. Monod (1970), p. 37.
[4] J. Monod (1970), p. 37.

[5] J. Monod (1970), p. 220.
[6] J. Monod (1970), p. 220.

choix arbitral. »[7] Monod s'en explique très explicitement lorsqu'il éclaire cette exigence, dans un article consacré à défendre l'idée de « La science, valeur suprême de l'homme »,« par le fait, dit-il, que mettent maintenant en évidence des mathématiciens, qu'il est impossible de construire un système complet d'axiomatique refermé sur lui-même, qu'il y a toujours un axiome qui manque et qui ne peut être contenu que dans un système d'ordre supérieur. » [8] Monod se réfère ici, en le définissant clairement, sans le nommer, au premier théorème d'incomplétude de Gödel, énoncé en 1931.[9] C'est en gardant sans doute en tête en arrière-plan un tel argument qu'il se réfère également à Popper qui promeut de son côté la nécessité d'une éthique au service d'une épistémologie. Dans la préface à *La logique de la découverte* rédigée par ses soins, Monod note cette conviction de Popper qu'il fait sienne, selon laquelle « il ne peut être d'épistémologie réelle, vécue, à quoi ne corresponde une éthique. »[10] « Ou mieux encore, ajoute Monod, à la base de l'épistémologie, discipline normative, il faut bien que se trouve un choix de valeurs, une éthique. »[11] Comme Monod le déclare encore dès la fin de *La leçon inaugurale* : « Comment un homme de science et surtout un biologiste pourrait-il cacher sa préoccupation anxieuse devant ce paradoxe inévitable : s'il est un homme de science, c'est qu'il a choisi de le devenir ? Par ce choix, il marquait son adhésion à un certain système de valeurs ; il assumait, que ce fût délibéré ou implicite, une éthique. (…) La science ignore les valeurs ; la conception de l'univers qu'elle nous impose aujourd'hui est vide de toute éthique. Mais la recherche constitue par elle-même une ascèse ; elle implique nécessairement un système de valeurs, une "éthique de la connaissance" dont elle ne peut cependant démontrer objectivement la validité. »[12]

Nous comprenons qu'au vu de ces deux influences, venues tant de mathématiciens que de Popper, ajoutées probablement aussi à une certaine vision du monde émanant de certains théoriciens de la théorie synthétique de l'évolution, tel Simpson, qui promeut également une éthique de la connaissance, Monod n'a pas de difficulté à promouvoir un argument de cette teneur.

La seconde raison consiste en la déclaration de l'urgence à remplacer l'ancienne éthique traditionnelle, du fait que l'homme a compris, grâce au développement de la science, qu'aucune

---

[7] Monod (1970), p. 220.

[8] Monod (1968), p. 15.

[9] Kurt Gödel, « Sur les propositions formellement indécidables des *Principia mathematica* et des systèmes apparentés », trad. fr. dans *Le Théorème de Gödel*, Paris, éd. du Seuil, « les Sources du savoir », 1989, pp. 105-143.

[10] K. Popper, (1973) p. 5.

[11] K. Popper, (1973) p. 5.

[12] J. Monod (1967) p. 16.

valeur ne lui est imposée du dehors, provenant de quelque ordre sacré supérieur que ce soit, qu'il s'agisse de lois immanentes ou transcendantes ; mais que c'est à lui seul de déterminer les valeurs qu'il décide de choisir. Pour justifier ce point de vue, Monod confronte l'ère pré-scientifique avec l'ère scientifique et montre que désormais, il y a mensonge à penser les conceptions de ces deux ères comme compatibles, et que, par conséquent, une menace pèse sur la société toute entière, si ce mensonge est maintenu plus longtemps. « Le divorce est si grand, dit Monod, le mensonge si flagrant, qu'il obsède et déchire la conscience de tout homme pourvu de quelque culture, doué de quelque intelligence et habité par cette anxiété morale qui est la source de toute création, c'est-à-dire de tous ceux, parmi les hommes, qui portent ou porteront les responsabilités de la société et de la culture dans leur évolution. Le mal de l'âme moderne c'est ce mensonge, à la racine de l'être moral et social. C'est ce mal qui provoque le sentiment de crainte sinon de haine, en tout cas d'aliénation qu'éprouvent tant d'hommes d'aujourd'hui à l'égard de la culture scientifique. »[13]

Monod fait effectivement d'abord le constat que, dans les sociétés marquées par l'animisme, l'exigence ancestrale de cohésion sociale exigeait que les fondements du système de valeurs parussent intangibles et inaccessibles à l'homme. « Pendant des centaines de milliers d'années, la destinée d'un homme se confondait avec celle de son groupe, de sa tribu, hors laquelle il ne pouvait survivre. La tribu, quant à elle, ne pouvait survivre et se défendre que par sa cohésion. Tel homme peut-être pouvait parfois les enfreindre ; aucun sans doute n'aurait songé à les nier. »[14] L'accent est mis surtout, dès lors, d'une part, sur le besoin d'explication inhérent à la constitution du cerveau humain et, d'autre part, sur la croyance dans le caractère transcendant des valeurs, qui constituent les deux caractéristiques principales des sociétés anciennes, vivant sous le régime « animiste », visant ainsi non seulement à fonder la structure sociale mais aussi à en conserver la cohésion. En ce qui concerne l'accent mis sur le besoin d'explication inhérent à l'homme, Monod remarque que les idées qui ont pénétré toute la culture ancestrale sont « celles qui expliquent l'homme en lui assignant sa place dans une destinée immanente, au sein de laquelle se dissout son angoisse. »[15] Il suggère également que les structures sociales elles-mêmes ont dû contribuer à influencer l'évolution génétique du cerveau humain. Ici Monod envisage une certaine influence du milieu qui aurait exercé une forme de « contrainte », quoique le terme ici ne soit pas employé : « Étant donné l'immense importance sélective qu'ont nécessairement assumée de telles structures sociales, et pendant de si longues durées, il est

[13] J. Monod (1970) p. 215.
[14] J. Monod (1970) p. 210.
[15] J. Monod (1970) p. 209.

difficile de ne pas penser qu'elles ont dû influencer l'évolution génétique des catégories innées du cerveau humain. Cette évolution devait non seulement faciliter l'acceptation de la loi tribale, mais créer le besoin de l'explication mythique qui la fonde en lui conférant la souveraineté. Nous sommes les descendants de ces hommes. C'est d'eux sans doute que nous avons hérité l'exigence d'une explication, l'angoisse qui nous contraint à chercher le sens de l'existence. Angoisse créatrice de tous les mythes, de toutes les religions, de toutes les philosophies et de la science elle-même. »[16] Monod voit dès lors le récit des origines, quel qu'il soit, comme un remède à cette angoisse : « Il est facile de voir que les " explications" destinées à fonder la loi en apaisant l'angoisse, sont toutes des "histoires" ou, plus exactement des ontogénies. Les mythes primitifs se rapportent presque tous à des héros plus ou moins divins dont la geste explique les origines du groupe et fonde sa structure sociale sur des traditions intouchables. »[17] Conforté le plus souvent par une perspective religieuse, l'homme découvrait des valeurs auxquelles il devait se soumettre, avec obéissance. De plus, l'homme était inclus dans le projet général de la création et de la nature.

La science a détruit ces deux certitudes : la science détruit ce dogme du caractère intangible des valeurs, dogme en des valeurs inaccessibles, en faisant valoir que les codes culturels ne sont pas, en réalité, intouchables ; et elle a détruit l'idée de communauté de projet entre l'homme et la nature, en rejetant l'animisme comme totalement dénué de fondement scientifique. L'avènement de la science, comme « *seule* source de vérité authentique »,[18] dont il faut comprendre l'apparition tardive, vient rompre cette perspective ancestrale. « S'il est vrai que le besoin d'une explication entière est inné, on comprend pourquoi il fallut tant de millénaires pour que paraisse dans le royaume des idées celle de la connaissance objective comme *seule* source de vérité authentique. »[19] La science impose dès lors à l'homme une réévaluation qu'il se fait de lui-même et de sa relation à l'univers, car nous voyons qu'il y a incompatibilité absolue entre les concepts traditionnels et cette conception scientifique de l'homme. L'affirmation selon laquelle aucun espoir vécu antérieurement ne peut tenir se trouve mise en relief en raison de l'incompatibilité absolue entre cette conception scientifique de l'homme et les concepts traditionnels qui n'opéraient pas les distinctions qui s'imposent entre connaissance et valeurs. « Dans les cultures primitives comme dans les classiques, les sources de la connaissance et celles des valeurs étaient confondues par la tradition animiste. Pour la première fois dans

[16] J. Monod (1970) p. 210.
[17] J. Monod (1970) p. 210.
[18] J. Monod (1970) p. 213.
[19] J. Monod (1970) p. 213

l'Histoire, une civilisation tente de s'édifier en demeurant désespérément attachée, pour justifier ses valeurs, à la tradition animiste, tout en l'abandonnant comme source de connaissance, de *vérité*. »[20] Monod prévient que cette révolution consistant à abandonner l'ancien monde ne se fera pas sans douleur. Monod invite en effet nos sociétés modernes à opérer une « révision déchirante », mention qui dramatise le caractère à la fois onéreux et inévitable de la césure à opérer entre le monde ancien et l'ère scientifique. « Le prodigieux développement de la connaissance depuis trois siècles contraint aujourd'hui l'homme à une révision déchirante de la conception, enracinée depuis des dizaines de milliers d'années, qu'il se faisait de lui-même et de sa relation à l'univers. »[21] Révision déchirante et douloureuse car l'homme n'est pas prêt à effectuer cette réévaluation qui, d'une certaine manière, le fait renoncer à toutes ses croyances antérieures, totalement enracinées en lui. Ce thème du déchirement montre le caractère à la fois douloureux et violent de ce changement radical à opérer et Monod le reprend plusieurs fois : « Armées de tous les pouvoirs, nos sociétés tentent encore de vivre et d'enseigner des systèmes de valeurs déjà ruinés, à la racine, par cette science même. Aucune société, avant la nôtre, n'a connu pareil déchirement. »[22] Et cette fracture entre le monde ancien et l'ère scientifique fait, dans un passage déjà mentionné que « le divorce est si grand, qu'il obsède et *déchire* (mis en italique ici au service de l'analyse mais non dans le texte de Monod) la conscience de tout homme pourvu de quelque culture. »[23] Cette déchirure opère comme un véritable arrachement à tout ce qui était croyances d'alors mais elle doit s'effectuer de toute nécessité au prix d'une vie conforme à ce que les découvertes scientifiques ont véritablement permis à l'homme de conclure sur son propre statut et sur l'essence même de la vie. Cette fracture seule permettra à l'humanité de vivre en conformité avec la connaissance vraie et de ne plus vivre dans le mensonge : fondamentale et tragique tout à la fois car s'effectuant à contre-courant des idées innées en l'homme qui façonnent son socle culturel, il faut nécessairement y consentir car elle est la condition *sine qua non* aux yeux de Monod de l'inauguration d'une nouvelle ère pour l'humanité ; un nouveau cap est à franchir pour une nouvelle humanité qui doit opérer un changement radical de culture en conformité avec la nouvelle ère scientifique et non pas l'accepter au niveau des sciences et le refuser au niveau des croyances. Sous peine de continuer comme si de rien n'était, sans réévaluer ces valeurs, il faut s'attendre, nous avertit Monod, à un effondrement de nos sociétés. Cette remarque selon laquelle « il faut s'attendre à un

[20] J. Monod (1970) p. 214.
[21] J. Monod (1970) p. 208.
[22] J. Monod (1970) p. 214.
[23] J. Monod (1970) p. 215.

effondrement de nos sociétés »[24] en cas de *statu quo*, met précisément l'accent sur l'urgence de l'instauration de la seule éthique qui tienne dès lors, proposée par Monod, à savoir l'éthique de la connaissance. Certes, cette analyse rejoint en un sens tout à fait l'idée qui dictait à la science ce rôle de réévaluation mais elle alerte en plus sur la condition *sine qua non* de la survie de nos sociétés, en annonçant le désastre qui les attend et leur effondrement, au cas où elles persisteraient dans ce malaise profond et intenable. Monod met en garde en effet contre cette attitude qui, en refusant de réévaluer les valeurs et en continuant de se fourvoyer dans cette voie du maintien caché de l'animisme dans un cadre d'émancipation scientifique, conduirait *ipso facto* nos sociétés à signer leur arrêt de mort. Après la métaphore de la déchirure, c'est la métaphore du gouffre qui est dès lors exploitée pour montrer que l'effondrement menace véritablement nos sociétés, sauf à faire preuve d'une volonté délibérée de la part de l'homme de consentir à renoncer à ses anciennes illusions. Le constat que fait Monod est une sorte d'état des lieux : nos sociétés modernes se trouvent dans un état critique, menacées qu'elles sont de s'effondrer dans un « gouffre de ténèbres. »[25] Notons que ce gouffre de ténèbres s'oppose au Royaume de la connaissance, évoqué dans le titre même choisi pour le chapitre 9 de *Hasard et Nécessité* opposant « Le Royaume et les ténèbres », pouvant faire penser ainsi, bien que Monod ne s'y réfère pas explicitement, à l'apport de la philosophie des Lumières dont le principal projet est de combattre tout obscurantisme provenant d'une aliénation de la raison s'assujettissant à une autorité supérieure à elle. Le courant philosophique des Lumières a pour vocation, en effet, de permettre l'émancipation de la raison vis à vis de tous les pouvoirs tutélaires qui lui permette enfin le déploiement d'une véritable autonomie, selon l'examen que nous en fournit Kant dans l'opuscule intitulé *Qu'est-ce que les Lumières* ? Seul l'exercice d'une raison autonome et non assujettie signe pour l'homme la sortie de sa minorité et promeut enfin son accession à la majorité. « *Minorité,* c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont l'homme est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. »[26] La référence à la durée des trois siècles derniers marque bien la date de l'origine explicite de la démarche scientifique remontant, il y a trois siècles, avec Descartes, qui paraît l'initiateur, alimentée ensuite au siècle suivant par les penseurs de ce siècle des Lumières. « En trois siècles, la science, fondée par le postulat d'objectivité, a conquis sa place dans la société : dans la pratique, mais pas dans les âmes. Les sociétés modernes sont

[24] J. Monod (1969) p. 25.
[25] J. Monod (1970) p. 214.
[26] E. Kant, [1784], (1985), pp. 207-217.

construites sur la science. Elles lui doivent leurs richesses et des pouvoirs bien plus grands encore seront demain, s'il le veut, accessibles à l'Homme. Mais aussi, de même qu'un " choix" initial dans l'évolution biologique d'une espèce peut engager l'avenir de toute sa descendance, de même le choix, inconscient à l'origine, d'une pratique scientifique a-t-elle lancé l'évolution de la culture dans une voie à sens unique ; trajet que le progressisme scientiste du XIX^{e} siècle voyait déboucher infailliblement sur un épanouissement prodigieux de l'humanité alors que nous voyons se creuser devant nous un gouffre de ténèbres. »[27] Monod explique que les sociétés modernes sont aux prises avec cette contradiction dénoncée, déchirées par la contradiction interne qui consiste à avoir intégré la nouvelle méthode scientifique et la fécondité de ses apports, tout en restant accrochées de façon dérisoire à des principes moraux fondés sur des croyances révolues et contredites par la science elle-même. Ce gouffre est creusé par cette contradiction qui fait que l'homme s'environne lui-même de ténèbres en n'acceptant pas de lâcher l'ancienne morale obsolète, tout en consentant à adopter la révolution scientifique. « Cette contradiction est mortelle », va jusqu'à affirmer Monod, reprenant une seconde fois à dessein la métaphore du gouffre : « C'est elle qui creuse le gouffre que nous voyons s'ouvrir sous nos pas ; l'éthique de la connaissance, créatrice du monde moderne, est la seule compatible avec lui, la seule capable, une fois comprise et acceptée, de guider son évolution. » [28] Au vu de cette menace qui pèse sur les sociétés modernes, Monod invoque donc pour une autre raison l'urgence d'établir cette seule éthique acceptable, une fois rejetée, pour de bon, tout relent d'animisme : l'éthique de la connaissance. Ce que l'ère scientifique a en effet mis en évidence, c'est la solitude absolue de l'homme, son étrangeté et son caractère dérisoire tout à la fois, puisqu' « il ne pèse d'aucun poids » dans cet univers qui l'a produit. La conséquence de cette découverte est qu'« il ne peut y avoir en dehors ou au-delà de lui-même aucune source, aucun critère divin, historique ou naturel, pour ces valeurs. »[29]

Pour conclure cette présentation, et pour la résumer brièvement, disons que Monod oppose donc l'attitude ancestrale des hommes ignorants, qui fabriquaient des mythes pour résoudre l'énigme de l'existence et qui se soumettaient à des valeurs « sacrées » parce que reposant sur un fondement plus haut qu'eux, à l'attitude de l'homme contemporain qui sait que les valeurs sont ce qu'il en fait. « Tous les systèmes traditionnels mettaient l'éthique et les valeurs hors de la portée de l'homme. Les valeurs ne lui appartenaient pas : elles s'imposaient et c'est lui qui leur

[27] J. Monod (1970) p. 214.
[28] J. Monod (1970) p. 221.
[29] J. Monod (1969) p. 25.

appartenait. Il sait maintenant qu'elles sont à lui seul, et d'en être enfin le maître, il lui semble qu'elles se dissolvent dans le vide indifférent de l'univers. »[30]

Pour montrer tout l'intérêt de l'éthique de la connaissance qu'il propose, Monod a donc commencé par faire valoir que toutes les éthiques antérieures, avec leurs anciennes croyances ne sont plus pertinentes car révoquées par la science. D'après lui, la science, au vu de ses résultats, fait la démonstration que la connaissance objective régie par le postulat d'objectivité est la seule valeur qui tienne car la seule capable de fonder le seul impératif reconnu désormais valable pour appréhender la réalité. Ainsi le choix de l'éthique de la connaissance résulte du seul choix valable pour l'homme qui vit à l'ère de la science.« L'éthique de la connaissance ne s'impose pas à l'homme ; *c'est lui au contraire qui se l'impose* en en faisant *axiomatiquement* la condition d'authenticité de tout discours et de toute action. »[31]

Quels sont les domaines d'application de cette éthique de la connaissance promue par Monod ? Monod commence par affirmer le critère de démarcation qui permet de qualifier comme authentiques discours et action. Le discours ou l'action sont inauthentiques lorsqu'un amalgame est effectué entre vérité et valeur. « Ce discours inauthentique où les deux catégories sont amalgamées et confondues ne peut conduire qu'aux non-sens les plus pernicieux, aux mensonges les plus criminels, fussent-ils inconscients. »[32]

Une façon de réconcilier le discours authentique avec l'engagement dans l'action est ici nouvellement pensée. Pour Monod, pensée et action sont appliquées principalement, la première en vue de la science et la seconde, de la société. Il signale très explicitement ce point dans la Préface à l'ouvrage de Popper : « Les seuls problèmes authentiques sont ceux qui d'eux-mêmes s'imposent à l'homme pensant et agissant, créant la science et la société. »[33]Il conclut la fin de la préface en disant : « Pour Popper, la philosophie de l'action est sagesse, sagesse fondée sur un acte de foi dans le pouvoir de la rationalité éprouvée et de la « mesure » comme aurait dit Camus. »[34] Comme l'indique encore Monod, l'ouvrage de Popper *La société ouverte et ses ennemis,* traite également précisément cette question. Monod insiste, sous ce rapport social, sur les « structures mensongères » de l'animisme, en les opposant à l'éthique de la connaissance qu'il propose : « Acceptée comme base des institutions sociales et politiques, donc comme mesure de leur authenticité, de leur valeur, seule l'éthique de la connaissance

[30] J. Monod (1970) bas de la p. 216.
[31] J. Monod (1970), p. 220.
[32] J. Monod (1970) p. 219.
[33] K. Popper (1973) *La Logique de la découverte*, p. 2.
[34] K. Popper, (1973) Préface p.6.

pourrait conduire au socialisme. Elle impose des institutions vouées à la défense, à l'extension, à l'enrichissement du Royaume transcendant des idées, de la connaissance, de la création. Royaume qui habite l'homme et où, de plus en plus libéré des contraintes matérielles comme des servitudes mensongères de l'animisme, il pourrait enfin vivre authentiquement, défendu par des institutions qui, voyant en lui à la fois le sujet et le créateur du Royaume, devraient le servir dans son essence unique et la plus précieuse. »[35]

Monod va donc faire de l'éthique de la connaissance pour laquelle l'homme est invité à opter, en la choisissant librement, la condition de l'authenticité de toute action ou de tout discours. Monod confère en effet à « l'authenticité » un champ très précis d'application : « Elle concerne le domaine commun où se recouvre l'éthique et la connaissance. »[36] Et encore :« Pour demeurer fidèles au principe (à savoir le postulat d'objectivité), nous jugerons donc que tout discours (ou action) ne doit être considéré comme signifiant, comme *authentique* que si (ou dans la mesure où) il explicite et conserve la distinction des deux catégories qu'il associe. »[37]

Monod fait ici usage de la notion « d'authenticité » et lui donne un caractère qui suit de très près les deux analyses antérieures des deux philosophes qui en avaient donné une signification très proche, quoique reliée par chacun d'eux à un contexte différent : Heidegger, et Sartre

Avant d'opérer ce rapprochement, efforçons-nous de comprendre toute la teneur des propos de Monod sur le caractère proprement authentique d'un discours ou d'une action.

Monod prend soin d'intégrer dans sa visée non seulement le discours scientifique mais le domaine de l'action éthique qui s'inscrit, elle aussi, dans une pratique scientifique. Après avoir posé que les valeurs et la connaissance, radicalement distinctes, sont associées dans l'action, et rappelé que la connaissance vraie repose sur un postulat d'ordre éthique, Monod poursuit : « Chacun de ces deux points demande un bref développement. L'éthique et la connaissance sont inévitablement liées dans l'action et par elle. L'action met en jeu à la fois la connaissance et les valeurs, ou constitue un choix de valeurs, ou y prétend. Mais d'autre part une connaissance est nécessairement supposée dans toute action, tandis qu'en retour l'action est l'une des deux sources nécessaires de la connaissance. »[38]

Monod rejette à ce titre la notion de droit naturel qui est une notion dérivant, selon lui, du caractère inauthentique de l'animisme qui considère, en les confondant connaissance et valeurs. « L'idée d'une éthique sociale fondée sur des "droits" supposés "naturels" de l'homme exprime

[35] J. Monod, (1970) p. 224.
[36] J. Monod, (1970) p. 219.
[37] J. Monod (1970) p. 219.
[38] J. Monod (1970) p. 217.

une telle attitude. »[39] Dans le domaine de l'action, nous voyons que la liberté proprement humaine consiste donc à développer le savoir. Monod cite dans la préface au livre de Popper cette formule de Camus qu'il retient comme admirable : « L'homme peut savoir, donc il peut être libre. » Sur ces bases, il propose d'évoquer un regard humaniste sur l'ensemble de la philosophie de Popper :« Pour Popper, la philosophie de l'action, comme celle de la connaissance, n'est pas un délire mais une sagesse. Sagesse fondée sur un acte de foi dans le pouvoir de la rationalité éprouvée et de la « mesure », comme aurait dit Camus ; acte de foi délibéré et lucide en l'homme, pour qui il a cette admirable formule : « l'homme peut savoir, donc il peut être libre. »[40]

Un des domaines d'application retenu par Monod devient celui que l'on pourrait définir comme une éthologie ou une sociobiologie là où il considère que, « l'éthique de la connaissance est également, en un sens, "connaissance de l'éthique," des pulsions, des passions, des exigences et des limites de l'être biologique. Dans l'homme, elle sait voir l'animal, non pas absurde mais étrange, précieux par son étrangeté même, l'être qui, appartenant simultanément à deux règnes : la biosphère et le royaume des idées, est à la fois torturé et enrichi par ce dualisme déchirant qui s'exprime dans l'art et la poésie comme dans l'amour humain. » [41] Cet aspect mis en avant à l'heure de la science et qu'il est souhaitable de valoriser avait été totalement gommé par la culture animiste qui voulait magnifier l'homme au point de renier sa réalité animale. « Les systèmes animistes, au contraire, ont tous peu ou prou, voulu ignorer, avilir ou contraindre l'homme biologique, lui faire prendre en horreur ou en terreur certains traits inhérents à sa condition animale. »[42] Toutes les valeurs relatives de courage, d'altruisme, de générosité de cette éthique sont enracinées dans cette sociobiologie et sont au service de l'idéal de la science qui est dès lors définie, en tant que valeur unique comme valeur suprême. « L'éthique de la connaissance encourage l'homme à respecter et assumer cet héritage, tout en sachant, quand il le faut le dominer. Quant aux plus hautes qualités humaines, le courage, l'altruisme, la générosité, l'ambition créatrice, l'éthique de la connaissance, tout en reconnaissant leur origine sociobiologique affirme aussi leur valeur transcendante au service de l'idéal qu'elle définit. »[43]

Monod n'entend pas nier l'existence de l'esprit, ni non plus celle de l'âme, mais les définit, comme le support d'un héritage à la fois génétique et culturel : « La notion de cerveau, dit-il, et

[39] J. Monod (1970) p. 218.
[40] K. Popper (1973) p. 6.
[41] J. Monod (1970) p. 222.
[42] J. Monod (1970) p. 222.
[43] J. Monod (1970) pp. 222-223.

celle de l'esprit ne se confondent pas plus pour nous dans le vécu actuel que pour les hommes du XVII[e] siècle (…) Qui pourrait douter de la présence de l'esprit ? Renoncer à l'illusion qui voit dans l'âme une "substance" immatérielle, ce n'est pas nier son existence, mais au contraire commencer de reconnaître la complexité, la richesse, l'insondable profondeur de l'héritage génétique et culturel, comme de l'expérience humaine, consciente ou non, qui ensemble constituent l'être que nous sommes, unique et irrécusable témoin de soi-même. »[44] Ce qui conduit Monod à rejeter « le dualisme apparent de l'être comme une illusion. »[45] Illusion d'une âme comme d'une substance immatérielle à laquelle il faut donc renoncer, et pourtant illusion « si intimement attachée à l'être lui-même qu'il serait vain d'espérer jamais la dissiper dans l'appréhension immédiate de la subjectivité, ou d'apprendre à vivre affectivement, moralement, sans elle. »[46]

Ce renoncement à la transcendance de l'âme reliée à la transcendance avec un donateur de l'être qui serait Dieu, n'implique pas pour Monod tout renoncement à une transcendance. Monod considère même comme permanent en l'homme le désir de transcendance. Mais il se doit de découvrir que c'est l'homme lui-même qui en est « le créateur et le dépositaire. »[47] Monod confie à plusieurs reprises sa très grande proximité en cela avec les existentialistes. Dans *le Figaro littéraire* du 24 sept 1964, par exemple, Monod dit à Jean Sénard qu'il se souvient de sa rencontre marquante avec Camus et Jean Bloch. Il confirme au *Journal français*[48] en 1971 cette grande proximité : quand il présente sa nouvelle morale, il déclare par exemple : « C'est une morale de la responsabilité personnelle. Du reste, à cet égard, je suis très près de certains existentialistes, Camus en particulier. » Monod se réfère également expressément à Sartre sur cet enjeu que représente les valeurs. Un tel rapprochement est tout à fait justifié dans la mesure où il est confirmé par Monod au cours d'une émission radiophonique rapportée dans les cahiers Cistre, à propos de son dernier chapitre de *HN :* « Vous voyez, les conclusions de cette analyse trop brève des rapports entre valeurs et connaissance aboutit à une conclusion très proche de celles des existentialistes, en particulier de Camus ou de Sartre. Les valeurs ne s'imposent pas à l'homme. Il n'existe pas de système de valeurs universel et la structure de l'univers ne contient pas de valeurs. Les valeurs sont uniquement le fait de l'homme. Il peut et il doit les choisir. »[49] Certainement aussi s'y devine l'influence de Heidegger. Rappelons la pensée de Heidegger

[44] J. Monod (1970) pp. 198-199.
[45] J. Monod (1970) p. 199.
[46] J. Monod (1970) p. 199.
[47] J. Monod (1970) p. 222.
[48] *Le Journal Français*, n°42, 1971.
[49] Cahiers Cistre, Monod, éd. L'Âge d'homme, 1978, p. 27.

citée dans *La leçon inaugurale* : « qu'un étant soit ontologique ne signifie pas pour autant qu'il ait déjà élaboré une ontologie. »[50] On y retrouve en particulier les thèmes de l'authenticité, des valeurs créées par l'homme, de la liberté et de la transcendance vue comme un simple dépassement. Développons ici plus précisément en quoi ce rapprochement se trouve profondément justifié.

L'authenticité chez Heidegger est marquée par la renonciation à la « dictature du on », en tant que telle réfractaire à l'authenticité,[51] qui confère au Da- sein le courage de voir son angoisse en face, dès lors qu'il obtient « le concept existential de la mort. »[52] L'authenticité consiste à l'accepter, sans vouloir se bercer d'illusion.[53] La situation existentielle appréhendée avec angoisse par la philosophie moderne et contemporaine est tout entière résumée dans ce fait d'être « jeté là », exprimé par le terme *Geworfenheit*[54] qu'emploie Heidegger. Boutinet, dans son étude du projet, souligne le questionnement inlassable de toute la philosophie phénoménologique pour donner une justification à ce fait « incontournable » d'être jeté là dans l'existence sur le mode du projet. « Contradiction existentielle difficilement surmontable », fait-il remarquer, de se sentir jeté là par le hasard, sous le mode particulier du projet, « d'un projet qui entend donner une orientation et une signification au hasard et à la gratuité. [...] La philosophie souligne l'absurdité d'une telle contradiction ; elle garde sans arrêt devant elle cette contradiction, sans prétendre pouvoir y apporter une réponse. »[55]

Il convient donc d'insister sur le fait que la notion d'authenticité telle qu'elle est envisagée dans *Être et Temps* revêt chez Heidegger, la dimension de l'acceptation de l'angoisse. Est authentique l'attitude de celui qui ne se voile pas la face par divers subterfuges devant cette angoisse que connaît l'existence humaine. Rappelons que pour Heidegger, il y a deux types d'existence selon que l'homme affronte son angoisse ou non, l'une authentique ou résolue, l'autre inauthentique ou déchue. Selon Heidegger, le déni de cette angoisse est vécu par ceux qui se réfugient dans l'existence banale. Tandis que chez Sartre, l'esprit de sérieux qui instaure la mauvaise foi de celui qui se voit jouer un personnage auquel il ne peut adhérer, chosifie des valeurs pour viser à se rassurer. Pour Sartre, la nausée tout autant que l'angoisse deviennent la tonalité affective

[50] J. Monod (1967) p. 4.
[51] M. Heidegger, (1986), p. 170.
[52] M. Heidegger, (1986), p. 286.
[53] M. Heidegger, (1986), p. 237 et p. 294
[54] M. Heidegger, (1986), p. 179, p. 190 et p. 223.
[55] J-P. Boutinet, *L'anthropologie du projet*, PUF, p. 359.

fondamentale. L'homme se doit d'être lucide en refusant la « substantification rassurante et chosiste des valeurs »[56], qu'opère l'esprit de sérieux.

Sur ce point le rapprochement de Monod, tant avec Heidegger que Sartre, peut, sous cet aspect, semble-t-il, pouvoir s'opérer, car le mensonge et l'inauthenticité résident bien pour lui dans le fait de savoir tous les mythes rassurants des philosophies et des religions totalement dépassés et de pourtant continuer à s'y accrocher désespérément. L'angoisse provient aussi de cette conscience de la solitude de l'homme dans l'univers et face à son destin. La véritable authenticité revient alors à reconnaître l'homme comme fondateur des valeurs et seul dépositaire de la transcendance. La proximité de Monod avec Sartre est encore évidente en ce qui concerne les points de vue sur la liberté et la transcendance. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre présente l'existence du pour soi comme une *ek-sistence*, au sens d'une sortie de ce qu'on a été et comme précédant l'essence parce que c'est elle qui détermine ce qu'est l'homme. De ce fait, l'existentialisme de Sartre affirmant que « l'existence précède l'essence »[57] nie l'idée de nature humaine. Cette conception se fonde sur une idée de la liberté selon laquelle l'homme a à décider de ce qu'il doit être. Par l'acte de « néantisation », je peux tenir pour rien « l'en- soi », le donné, qu'il s'agisse des choses ou du passé, et me déterminer moi-même par anticipation comme projet. « Est compréhensible toute action comme projet de soi-même vers un possible. »[58] Cette distanciation de soi, cette projection, opérée par la conscience est le fait de ma liberté. Prétendre que les valeurs existent en soi, s'imposent d'elles-mêmes à la conscience, c'est pour Sartre de la « mauvaise foi », au sens où l'on se cache la vérité à soi-même, en tentant de se masquer l'angoisse inhérente à la liberté. C'est, dans le même sens, accepter d'être dans le mensonge pour Monod, qui lui aussi parle « d'authenticité », comme nous venons de le voir, dans le cas contraire. Sartre développe ce point de vue en insistant sur le fait que l'authenticité réside dans le fait de savoir que « *rien* ne fait exister la valeur, si ce n'est cette liberté qui du même coup me fait exister moi-même. »[59] Seule la liberté fait exister la valeur. Là réside son fondement, et les valeurs de bien ou de mal en particulier sont définies strictement par la liberté humaine. L'être non plus, en tant que tel n'est pas une valeur et ne peut servir de fondement. « Les valeurs sont des exigences qui réclament un fondement. Mais ce fondement ne saurait être en aucun cas l'être, car toute valeur qui fonderait sa nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur et réaliserait l'hétéronomie de ma volonté. La valeur tire son être de son exigence et non

[56] J-P. Sartre, (1943) p. 75.
[57] J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, (1945) Gallimard 1996 p. 26.
[58] J-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 515.
[59] J-P. Sartre, (1945), p. 133.

son exigence de son être. Elle ne se livre donc pas à une intuition contemplative qui la saisirait comme étant valeur et par là même lui ôterait ses droits sur ma liberté. Mais elle ne peut se dévoiler, au contraire, qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que rien, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. »[60] Il y a une relation étroite et connexe entre la liberté et le projet et l'action. Dans la 4ème partie de *l'Être et le Néant* « Avoir, faire et être », Sartre affirme que la condition première de l'action, c'est la liberté. « Si nous ne voulons pas tomber dans l'erreur que nous dénoncions plus haut, et considérer ces fins transcendantes comme pré-humaines et une limite *a priori* de notre transcendance, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'elles sont la projection temporalisante de notre liberté. La réalité humaine ne saurait recevoir ses fins, nous l'avons vu, ni du dehors, ni d'une prétendue "nature" intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue - et si l'on entend bien que l'existence du Dasein précède et commande son essence - la réalité humaine, dans et par son surgissement même, décide de définir son être par ses fins. »[61] « L'être est originellement pro-jet, c'est-à-dire qu'il se définit par sa fin. »[62] L'être réalise ce projet par l'action qui donc le constitue. D'où l'affirmation selon laquelle « la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. »[63] En ce sens, Sartre parle de façon synthétique de la « liberté pro-jetante. »[64] Monod, dans le contexte de l'éthique de la connaissance qu'il appelle de ses vœux, insiste lui aussi sur la fonction de transcendance, au sens de ''dépassement'' donné par Sartre tant dans *L'existentialisme est un humanisme* que dans le chapitre III de la 2ème partie de *l'Être et le Néant.* En effet, dans le premier texte cité de Sartre, ce dernier précise bien ce sens de « transcendance » comme constitutive de l'homme, « non pas au sens où Dieu est transcendant mais au sens de dépassement ».[65] L'éthique de la connaissance souhaitée par Monod est bien aussi un « humanisme », au sens tout à fait sartrien, car, dit-il, « elle respecte dans l'homme le créateur et le dépositaire de cette transcendance. »[66] La liberté n'est pas limitée par des valeurs qui s'imposeraient à elles du dehors. La valeur est bien transcendante à la liberté, au sens où elle devient une fin à réaliser, mais elle est posée et choisie

[60] J-P. Sartre, (1943), p. 74.
[61] J-P. Sartre (1943), p. 498.
[62] J-P. Sartre (1980) [1943], p. 508.
[63] J-P. Sartre (1980) [1943], p. 533.
[64] J-P. Sartre (1980) [1943], p. 545.
[65] J-P. Sartre, (1996) p. 76.
[66] J. Monod, (1970) p. 222.

par la liberté. Sartre se prononce contre « l'hétéronomie de ma volonté ».[67] D'où l'importance fondamentale de l'action dans laquelle je me constitue tout entier par chacun de mes actes et seulement par eux. L'action devient le seul lieu d'exercice de ma liberté car on se choisit et on choisit ce que l'on sera en agissant. C'est pourquoi Sartre insiste sur le fait que c'est dans la mesure où l'on se tend vers l'avenir que l'on se fait. Heidegger, il est vrai, dans *Être et Temps* soulignait déjà le rôle du souci comme anticipation qui consiste en ce que l'homme se projette vers ses possibilités. Pour Sartre comme chez Monod il n'y a pas d'ontologie qui précède la phénoménologie. Monod serait sans doute tout à fait d'accord avec la phrase introductive de *l'Être et le Néant* déclarant : « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. »[68] On comprend également que le refus d'une nature humaine en vienne à contenir aussi le refus de la dimension de droits naturels de l'homme chez les existentialistes, la notion de « nature » se trouvant tout à fait remise en cause et niée.

L'homme donc seul est en mesure de définir les valeurs. Monod ébauche dès lors une problématique concernant le domaine du bien et du mal, dont la conscience est envisagée par l'éthique traditionnelle comme bien et mal objectif. Il pose ces valeurs comme soumises intégralement au libre choix humain : « Qui définit le crime ? Qui dit le bien et le mal ? Tous les systèmes traditionnels mettaient l'éthique et les valeurs hors de la portée de l'Homme. Les valeurs ne lui appartenaient pas : elles s'imposaient et c'est lui qui leur appartenait. Il sait maintenant qu'elles sont à lui seul, et d'en être enfin le maître, il lui semble qu'elles se dissolvent dans le vide indifférent de l'univers. »[69]

En quoi va consister dès lors la notion de transcendance lorsque Monod affirme que l' « homme est créateur et dépositaire de la transcendance ? »[70] Monod est convaincu que l'homme a en lui la capacité de se sacrifier pour une cause qui le dépasse et que cela fait partie de son essence même ; que l'homme a besoin, pour vivre, d'un idéal qui le dépasse. Cet idéal sera, à ses yeux, la connaissance objective. La connaissance objective devient le projet humain auquel est transférée une existence transcendante. Cette existence cependant nie toute autre réalité transcendante, comme le pose aussi Sartre qui affirme que « la réalité humaine ne saurait recevoir ses fins, ni du dehors, ni d'une prétendue "nature" intérieure. Elle les choisit, et par ce

[67] J-P. Sartre, (1980) [1943], p. 74.
[68] J-P. Sartre, (1980) [1943], p. 11.
[69] J. Monod (1970), p. 216.
[70] J. Monod (1970), p. 222.

choix même, leur confère une existence transcendante comme limite externe de ses projets. »[71] On peut donc affirmer ici que le programme de Monod constitue une application très précise de la philosophie sartrienne avec comme champ d'application et unique projet la connaissance objective. C'est en ce sens qu'en posant la connaissance objective comme seule source de connaissance vraie, Monod en vient à en faire la valeur suprême, pour laquelle il est louable de se sacrifier. « Aucun système de valeurs ne peut prétendre constituer une véritable éthique, à moins de proposer un idéal qui transcende l'individu au point de justifier, au besoin, qu'il s'y sacrifie. Par la hauteur même de son ambition, l'éthique de la connaissance pourrait peut-être satisfaire cette exigence de dépassement. Elle définit une valeur transcendante, la connaissance vraie, et propose à l'homme non pas de s'en servir mais désormais de la servir par un choix délibéré et conscient. »[72] C'est tout le sens de cette référence à Camus mis en exergue de *HN* : « La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. » Cependant cet idéal est défini comme la reconquête du néant : « Quel idéal proposer aux hommes d'aujourd'hui, qui soit au-dessus et au-delà d'eux-mêmes, sinon la reconquête du néant qu'ils ont eux-mêmes découvert ? »[73]

Avec la rupture liée à l'abandon de l'animisme, la parution de l'idée de la connaissance objective comme seule source de vérité authentique se double d'une négation de toute autre nourriture spirituelle. L'idée de la connaissance objective est effectivement « cette idée austère et froide qui ne propose aucune explication mais impose un ascétique renoncement à toute autre nourriture spirituelle. »[74] La transcendance proposée par Monod est la transcendance d'un bien que l'homme décide de considérer comme transcendant par rapport à tous les autres. Car, à ses yeux, « on n'a pas besoin de chercher un fondement transcendant pour l'impératif catégorique »,[75] et « aucune des hypothèses transcendantes traditionnelles n'est désormais tenable. »[76]

Son rejet de l'animisme l'amène donc au rejet de tout théisme. Son rejet de l 'animisme le détourne de toute hypothèse d'une réalité spirituelle transcendante à l'univers qui serait à l'origine de son existence. La transcendance ne revêt plus désormais qu'un seul sens correct et pensable : celui d'une transcendance auto-produite par l'homme lui-même.

---

[71] J.-P. Sartre (1980), [1943], p. 498.
[72] J. Monod (1970), p. 222.
[73] J. Monod (1967), p. 18.
[74] J. Monod (1970), p. 213.
[75] J. Monod (1969), p. 25.
[76] J. Monod (1969), p. 26.

Si la connaissance est la valeur suprême, il est dès lors remarquable que l'éthique ne soit plus au service de la recherche du bien de l'homme et de son bonheur mais au service de la seule connaissance objective. La finalité de la conduite éthique, dans ce contexte, n'est donc plus l'accomplissement de l'homme. « Il est clair que c'est cette éthique, que j'appelle l'éthique de la connaissance, sur laquelle se fonde la connaissance objective, et dont, en somme, le critère essentiel, ou la valeur essentielle n'est pas l'homme, c'est la connaissance objective en elle-même et pour elle-même. »[77] C'est donc à une nouvelle réflexion sur les valeurs et la connaissance que Monod souhaite inviter ses contemporains. Dans sa *leçon inaugurale* au Collège de France, Monod qualifie la connaissance objective de « valeur suprême », de « souverain bien » et souligne à cet endroit qu'il ne s'agit nullement du bonheur de l'homme. En voici les propos exacts : « Le seul but, la valeur suprême, le "souverain bien", dans l'éthique de la connaissance, ce n'est pas, avouons-le, le bonheur de l'humanité, moins encore sa puissance temporelle ou son confort, ni même le *gnôthi seauton* socratique, c'est la connaissance objective elle-même. Je pense qu'il faut le dire, qu'il faut systématiser cette éthique, en dégager les conséquences morales, sociales et politiques, qu'il faut la répandre et l'enseigner, car, créatrice du monde moderne, elle est seule compatible avec lui. Il ne faudra pas cacher qu'il s'agit d'une éthique sévère et contraignante qui, si elle respecte dans l'homme le support de la connaissance, définit une valeur supérieure à l'homme lui-même. Éthique conquérante et, par certains côtés, nietzschéenne, puisqu'elle est une volonté de puissance : mais de puissance uniquement dans la noosphère. Éthique qui enseignera par conséquent le mépris de la violence et de la domination temporelle. Éthique de la liberté personnelle et politique, car la contestation, la critique, la constante remise en question n'y sont pas seulement un droit, mais un devoir. Éthique sociale, car la connaissance objective ne peut être établie pour telle qu'au sein d'une communauté qui en reconnaît les normes. » [78] C'est à l'issue de cette réflexion que se trouve cette question rhétorique avec la réponse de Monod, portant sur la reconquête du néant, déjà citée, contenue dans la question elle-même : « Quel idéal proposer aux hommes d'aujourd'hui, qui soit au-dessus et au-delà d'eux-mêmes, sinon la reconquête du néant qu'ils ont eux-mêmes découvert ? » L'homme devient ainsi le support de la connaissance que cette éthique respecte en tant que tel ; éthique dont la tâche revient à définir une valeur supérieure à l'homme lui-même. La reconquête du néant inscrit Monod dans ce courant du nihilisme qui remonte effectivement à Nietzsche dont il se réclame. La conviction de Monod valorisant cette éthique

[77] J. Monod, (1968) « La science, valeur suprême de l'homme. » p. 16
[78] J. Monod, *Leçon inaugurale au Collège de France,* 3 novembre 1967, p. 17.

repose sur le fait que l'homme lui-même est devenu quantité négligeable et dérisoire, au vu des résultats de la science découvrant son néant, et l'absurdité de sa situation, né par hasard et de façon tout à fait imprévisible et parfaitement aléatoire. La grandeur de l'homme devient la proclamation de son seul caractère dérisoire et de la prise de conscience de celui-ci, à l'instar du Sisyphe de Camus. « A cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore. Je laisse Sisyphe au bas de la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde. » Dans la perspective d'une nouvelle éthique, Monod complète la pensée de Camus en renchérissant : « Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. »[79] A l'homme de choisir entre la connaissance ou le chaos, « entre le Royaume et les ténèbres. »[80] Non seulement Monod est persuadé du caractère étrange et dérisoire de l'être humain mais il souhaite que la découverte du caractère sans importance de l'homme soit enseignée dans les écoles jusqu'à devenir un leitmotiv courant de l'enseignement, non sans un certain triomphalisme à rebours : « Un jour, on enseignera au lycée que la valeur suprême de l'homme est prouvée par le fait qu'il a réussi cette incroyable ascèse d'arriver à se démontrer à lui-même qu'il n'avait aucune importance. »[81]

Certes il ne faut pas négliger l'importance du concept de l'éthique de la connaissance, et l'impact, d'un certain point de vue, positif, qu'une telle éthique peut avoir sur les hommes de science et l'ensemble de la société.

Cette éthique de la connaissance permet, il est vrai, en un sens, d'envisager une véritable éthique. Michel Morange met à juste titre cet aspect en valeur dans un article portant précisément sur *L'éthique de la connaissance*. Ce dernier explique que la connaissance objective est bien véritablement fondée sur un choix éthique : celui d'« accepter, quoi qu'il en

[79] J. Monod (1970), p. 225.
[80] J. Monod (1970), p. 225.
[81] J. Monod, (1968) « La science, valeur suprême de l'homme. » *Raison présente*, n°5, p. 19.

coûte, les résultats de cette connaissance. » [82] En ce sens, Michel Morange souligne que « le choix de la connaissance objective est bien un choix éthique fondamental pour l'humanité. »[83] Ce choix est valable également en raison d'un souci démocratique d'une recherche de la vérité ouverte et accessible à tous, émergeant de la libre circulation des idées et de leur libre critique. En effet, « affirmer qu'une vraie connaissance ne peut émerger que de la libre circulation des idées, et de leur libre critique, est un engagement éthique. »[84] De plus, le lien du discours scientifique et d'une action constructive est également souligné : « Dire que la connaissance vraie est liée à l'action, à la transformation humaine du monde est privilégier l'action par rapport à l'inaction et au conservatisme ».[85]

Il est aussi important de mettre en valeur la formation morale exigeante requise pour accéder à une démarche véritablement scientifique, cet « ascétisme moral » dont parle Monod qui requiert de la rigueur, un goût de l'effort tenace et persévérant, ainsi qu'une grande probité intellectuelle, permettant de se défaire de préjugés et de méthodes inadéquates, attitude particulièrement nécessaire à la recherche scientifique. On peut également saluer la valeur de la recherche au sein d'un travail d'équipe, comptant sur le dialogue avec les différents chercheurs, la mise au niveau constante des connaissances et l'investissement au niveau du temps consacré, qui représente un esprit de sacrifice et de service exemplaire. La qualité d'hommes et de femmes illustres travaillant au péril de leur vie dans le domaine scientifique est particulièrement remarquable. Monod évoque des valeurs qui formeraient l'éthos de la science : ce sont ces valeurs que Robert Merton cherchera à développer en 1973, celle de l'universalisme, du communalisme, du désintéressement, et de ce qu'il nomme le « scepticisme organisé ».[86] Ces quatre impératifs sont très bien mis en lumière par Michel Dubois dans son I*ntroduction à la sociologie des sciences.*[87] Plus tard, ces valeurs seront mises à l'honneur dans l'ouvrage *Raison scientifique et valeurs humaines* d'Anastasios Brenner. En ce sens, un philosophe aussi métaphysicien que Levinas reconnaît également à la discipline scientifique cette grandeur morale en termes véritablement élogieux : « Tout ce qui a pu se dire contre la science ne saurait faire oublier que la recherche scientifique reste, dans la dégradation de tant d'ordres humains,

---

[82] M. Morange (2010) « L'éthique de la connaissance ». *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*. Ed. Kimè, p. 149.

[83] *Ibid*., p. 153.

[84] *Ibid*., p. 154.

[85] *Id*.

[86] R. Merton, *The normative Structure of Science, the sociology of science,* Chicago: Chicago University Press, 1942, réédité en 1973 pp.267-278

[87] M. Dubois, (1999) p.83

l'un des rares domaines où l'homme se contrôle, s'incline devant le raisonnable, est non bavard, non violent et pur. »[88]

Cette exigence personnelle élargie à la communauté scientifique est considérée par Monod comme un devoir qui lui est assigné. En ce sens, dans la *Leçon inaugurale*, Monod parle d'une « éthique de la liberté personnelle et politique car la contestation, la critique, la remise en question n'y sont pas seulement un droit, mais un devoir ».[89]

Cependant, plusieurs questions peuvent se poser à propos de la proposition de cette nouvelle éthique, qui ne peut plus être pensée, selon la terminologie choisie par Monod, que comme « éthique de la connaissance. » En effet, des objections viennent immédiatement à l'esprit :

D'une part, en tant qu'acceptation stricte du seul postulat d'objectivité, une telle éthique peut-elle s'appliquer à un sujet ? Ne risque-t-on pas de promouvoir davantage une sociobiologie qu'une éthique ? Plus largement, la connaissance scientifique recouvre-t-elle à elle seule toute la connaissance vraie, autrement dit peut-elle prétendre être la seule à apporter une réponse à toutes les questions éthiques posées par l'être humain ?

Que devient la liberté telle que définie par Camus et Sartre, et défendue tout autant par Monod dans cette perspective de l'éthique de la connaissance ? La liberté peut-elle se fonder sur le seul savoir ? Si « la science est la valeur suprême de l'homme, »[90] la valeur suprême est le vrai, plus exactement la connaissance vraie, et non pas le bien. Or, posséder une connaissance objective suffit-il pour adopter une conduite morale ? L'homme, en tant que « créateur et dépositaire de la transcendance, » peut-il faire des choix qui reposent sur un bien objectif ? Les choix effectués ne risquent-ils pas alors d'être strictement et entièrement relativistes, car subjectifs, au sens où ils dépendraient de la seule décision d'un sujet qui peut ne pas rencontrer l'adhésion d'autrui ou être franchement opposée à ce qu'il serait souhaitable pour vivre de façon à rendre "le lieu de vie habitable" pour l'homme, comme le veut un des deux sens d'"*éthos*" sur lequel le terme d'éthique est en partie construit en partant du terme grec où le é n'est pas ‘’épsilon’’, au sens d'habitude vertueuse, mais ‘’èta’’, selon la double étymologie du terme français éthique.

Et plus particulièrement, dans le nouveau contexte scientifique, peut-on faire droit aux découvertes de la génétique, sans renier la part de liberté humaine ?

Enfin, n'y a-t-il pas danger, sur cette base qui consiste à faire de la connaissance scientifique la valeur suprême, à ne plus pouvoir penser l'importance d'une éthique de la responsabilité ? Si l'homme n'est plus la finalité de l'éthique, devient-il vraiment primordial et essentiel de chercher

---

[88] E. Levinas *Altérité et transcendance*, 1995, Fata Morgana, p.103.

[89] J. Monod (1967), pp. 17-18.

[90] Interview de J. Monod, (1968) dans Raison présente, n°5, p. 11-19.

à fonder une responsabilité de l'homme envers soi-même et envers tout homme ? Plus fondamentalement encore, avons-nous des raisons de vivre si l'homme est posé là, factuellement, sans pouvoir délivrer aucun sens à sa présence sur terre ?

Signalons les limites qu'une telle éthique peut présenter :

Tout d'abord, celles concernant la relation de cette éthique de la connaissance relative au postulat d'objectivité :

La seule norme éthique, la seule valeur, réside dans le fait de reconnaître la valeur suprême de la connaissance vraie, et par là même, respecter le postulat d'objectivité devient le premier et quasi seul « commandement » de ce « nouvel humanisme »[91], une fois consommée la rupture avec l'« ancienne alliance »[92] de l'homme avec la nature sous le régime de l' animisme.

Pour Monod, la seule fonction projective de l'action consiste à reconnaître et à accepter l'objectivité et à se plier à cette seule reconnaissance. Cette éthique de la connaissance devient en effet la pierre de touche, la norme non seulement de tout discours, qui donc doit produire une connaissance vraie régie par le postulat d'objectivité, mais aussi de toute action. « L'éthique de la connaissance, avons-nous vu, est la " condition d'authenticité de tout discours et de toute action". »[93] Si le discours, est soumis, pour être authentique, à la reconnaissance du postulat d'objectivité, et si toute action est régie au même titre que le discours par l'éthique de la connaissance, on peut se demander si elle n'est pas soumise, elle aussi à ce postulat d'objectivité ? De plus, si l'action elle-même est soumise d'une certaine façon à ce même postulat d'objectivité, comment considérer une action humaine qui ne soit pas projective ? D'ailleurs Monod en convenait au début de son livre puisqu'il parlait bien en ce qui concerne notre activité humaine d'une activité « subjective, consciente et projective ? »[94] Comment concilier ces points de vue ? On pourrait émettre l'hypothèse de l'action qui resterait projective mais qui ne serait valable qu'au profit d'une connaissance, qui n'aurait de poids et de valeur qu'en ce qu'elle permettrait de conduire à la connaissance. Celle-ci devenant la valeur suprême, l'action lui serait-elle totalement dévolue ? Monod voit bien le danger d'un divorce radical entre valeur éthique et connaissance, mais comme le bien n'est plus la valeur de l'éthique mais la connaissance, tout ne se rapporte-t-il pas en définitive à celle-ci ? Reprenons le petit paragraphe très intriqué concernant ce problème.[95] Après avoir posé que les valeurs et la connaissance,

[91] J. Monod (1970), p. 222.
[92] J. Monod (1970), p. 224.
[93] J. Monod (1970) p. 220.
[94] J. Monod (1970) p. 19.
[95] J. Monod (1970) p.217.

radicalement distinctes, sont associées dans l'action, et rappelé que la connaissance vraie repose sur un postulat d'ordre éthique, Monod poursuit : « Chacun de ces deux points demande un bref développement. L'éthique et la connaissance sont inévitablement liées dans l'action et par elle. L'action met en jeu à la fois la connaissance et les valeurs, ou constitue un choix de valeurs, ou y prétend. Mais d'autre part, une connaissance est nécessairement supposée dans toute action, tandis qu'en retour l'action est l'une des deux sources nécessaires de la connaissance. »[96] Autrement dit, dans toute action, il y a une connaissance et l'action est une des deux sources de la connaissance. Quelle serait l'autre source ? La pensée, la réflexion ou le désir de connaître ? Monod le dit-il quelque part ou le suppose-t-il évident ? Pourrions-nous y voir une allusion à la pensée d'Auguste Comte selon qui « toute opération humaine complète, depuis la plus simple jusqu'à la plus compliquée, exécutée par un seul individu ou par un nombre quelconque, se compose inévitablement de deux parties, ou, en d'autres termes, donne lieu à deux sortes de considérations : l'une théorique, l'autre pratique ; l'une de conception, l'autre d'exécution. La première, de toute nécessité, précède la seconde, qu'elle est destinée à diriger. »[97] Dans ce cas, l'autre source de connaitre serait son exécution même, l'acte même de connaître. Ou bien précisément, ce serait cette éthique de la connaissance qui, posant le postulat d'objectivité, ferait alors de l'action une activité objective, ou bien si l'on veut bien continuer de la penser projective, dont la seule projectivité serait de garantir et de préserver l'objectivité ? Que deviennent alors en effet les valeurs de l'action, hormis de pouvoir garantir ce postulat d'objectivité, pour valoriser cette éthique de la connaissance, seule éthique qui ait droit de cité dans le nouveau Royaume des idées ? Si l'on rapproche en effet cette analyse de celle où, quelques paragraphes plus loin[98], Monod donne le critère de l'authenticité d'une action ou d'un discours, on comprend alors la « façon dont ces deux catégories, celle des jugements de connaissance, et celle des jugements de valeur sont inévitablement associées dans l'action » : « Pour demeurer fidèles au principe (à savoir le postulat d'objectivité), nous jugerons donc que tout discours (ou action) ne doit être considéré comme signifiant, comme *authentique* que si (ou dans la mesure où) il explicite et conserve la distinction des deux catégories qu'il associe. »[99] On pourrait aller jusqu'à dire que c'est dans la mesure où le discours ou l'action manifeste, par conséquent, clairement par lui-même ou en elle-même le rejet de l'animisme. Ici, nous sommes en droit de nous demander si la subtilité de la démarche n'occulte pas quelque

[96] J. Monod (1970) p. 217.
[97] A. Comte, *Plan des travaux scientifiques, nécessaires pour réorganiser la société.*
[98] J. Monod (1970) p. 219.
[99] J. Monod (1970) p. 219.

peu l'aspect très réducteur de l'affirmation. Il paraît valable certes, et même indispensable de maintenir cette distinction entre jugements de connaissance et jugements de valeur, mais cela est-il suffisant ? Autrement dit, l'authenticité en matière de discours ou d'action se réduit-elle à cette définition des champs de compétence entre l'éthique et la connaissance ? Monod opère une nouvelle précision qui va restreindre considérablement encore le champ d'exercice de cette notion d'authenticité dans la remarque suivante : « La notion d'authenticité devient, ainsi définie, le domaine commun où se recouvrent l'éthique et la connaissance, où les valeurs et la vérité, associées mais non confondues, révèlent leur entière signification à l'homme attentif qui en éprouve la résonance. »[100] Ce domaine commun n'est-il pas la connaissance vraie, le seul qui puisse se trouver à l'intersection de l'éthique et de la connaissance ? Tout le reste devient inauthentique et donc mensonger. Peut-on encore parler d'éthique si l'éthique se met seulement à définir la validité de la vérité de la connaissance vraie ? La marge commune, « le domaine commun » à la vérité et à la valeur, c'est précisément la connaissance vraie, nous semble-t-il. Cependant cette valeur fondamentale ne repose-t-elle pas sur un postulat de plus ? Quelle est la valeur de cette valeur, ne risque-ton pas une régression à l'infini ? On peut se demander de façon encore plus directe comment pouvoir être certain que cette éthique de la connaissance n'est pas un mensonge de plus, si rien ne fonde cette valeur, hormis l'homme qui se l'impose ? On se trouve ici devant le même paradoxe que Monod reconnaissait lorsqu'il décrétait la connaissance vraie comme seule admissible et qui admettait cependant que celle-ci repose elle-même sur le postulat d'objectivité lui-même basé sur une valeur. « La connaissance vraie ignore les valeurs, mais il faut pour la fonder un jugement ou plutôt un *axiome* de valeur. Il est évident que de poser le postulat d'objectivité comme condition de la connaissance vraie *constitue un choix éthique et non un jugement de connaissance, puisque, selon le postulat lui-même, il ne pouvait y avoir de connaissance* « *vraie* » *antérieure à* ce *choix arbitral*. Le postulat d'objectivité, pour établir la norme de la connaissance définit une *valeur* qui est la connaissance objective elle-même. »[101] L'objectivité repose donc sur un choix éthique, soit, mais le choix éthique, lui, sur quoi repose-t-il, l'objectivité ou la subjectivité ? Il y a quelque chose de très paradoxal à vouloir fonder l'objectivité sur la subjectivité, sauf à faire reposer ce couple tout simplement sur les deux facettes de l'acte de connaître du sujet connaissant, sujet qui se propose un objet.

[100] J. Monod (1970) p. 219
[101] J. Monod (1970) p. 220.

Un des problèmes devient dès lors celui de chercher à comprendre si l'action projective, en vue de la réalisation de différents biens, doit se ramener elle-même en définitive à viser uniquement toute action strictement liée au postulat d'objectivité ? Est-ce à dire que l'action ne pourra plus se définir en fonction d'une finalité, encore moins comme la recherche d'un bien ? Faut-il en conclure que l'action véritablement authentique ne sera plus seulement telle que si elle est un moyen en vue de la connaissance, qui elle-même n'est plus à comprendre ou interpréter comme réponse à une finalité mais à expliquer comme l'effet d'une cause objective ? Mettre en évidence les causes de l'action qui nous déterminent évincerait-il la finalité qui nous meut ? Peut-on éliminer les causes finales quand on a mis à jour les causes matérielles et les causes efficientes ? Ceci rejoindrait la conviction spinoziste de l'*Ethique* selon laquelle les hommes se croient libres en ce qu'ils ignorent les causes qui les déterminent. [102] L'action projective, en vue de la réalisation de différents biens doit-elle se rabattre, elle-même, sur une action purement liée au postulat d'objectivité ? Est-ce à dire que l'action ne pourra plus se définir en fonction d'une finalité ? Ou bien encore que l'action ne sera plus qu'un moyen en vue de la connaissance, qui, elle-même, bien sûr, n'est pas à comprendre comme réponse à une finalité mais à expliquer comme l'effet d'une cause objective ? Bref, sans jamais citer Spinoza, la relation que Monod entretient avec la connaissance serait dès lors, en un sens, très proche de la pensée de ce dernier exposée plus particulièrement dans l'Appendice du livre I de l'*Éthique*. Spinoza y dénonce tous les « préjugés » qui tous « d'ailleurs dépendent d'un seul », consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent comme eux-mêmes, en vue d'une fin ». [103] C'est bien ici précisément « l'animisme » tel qu'il est dénoncé par Monod. « Ils vont jusqu'à tenir pour certain, poursuit Spinoza, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendît un culte. (…) De la sorte, ce préjugé se tourna en superstition, et poussa de profondes racines dans les âmes. »[104]

La finalité humaine, en ce sens, y compris, elle aussi, relève d'une pensée erronée en ce que « toutes les causes finales ne sont que des fictions des hommes. »[105] L'action qui est l'expression d'une idée adéquate est le résultat de la véritable connaissance, alors que par la passion, l'homme se meut en vertu d'idées inadéquates. Les choix que nous offrirait une éthique de la connaissance exclusivement, sans se rapporter à la notion morale de conscience du bien et du mal sont donc proches d'une vision de l'éthique telle que nous la présente Spinoza, dans

[102] B. Spinoza (1977), *Éthique III*, scolie proposition II., p. 255.
[103] B. Spinoza (1977), *Éthique*, Vrin, p. 99.
[104] B. Spinoza (1977), *Éthique,* p. 101.
[105] Spinoza (1977), *Éthique,* p. 103.

les cinq livres de l'*Ethique,* fondée sur la connaissance du troisième genre. La liberté serait un autre nom de la connaissance de nos déterminismes, et en cela la liberté de choix serait une illusion. Cette affinité avec Spinoza, implicite chez Monod devient clairement manifeste en tout cas chez Changeux, disciple de Monod, qui au chapitre 9 de *L'homme neuronal*, intitulé, « Le cerveau : représentation du monde », cite le passage du scolie de l'*Éthique* III si connu : « L'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent. » La traduction d'Appuhn dit très littéralement : « l'Expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés. »[106] D'où tous les préjugés qui font de l'éthique une science du bien et du mal, alors qu'en fait, il conviendrait de la considérer strictement comme une science des idées adéquates et des idées inadéquates.

Une forme de réponse critique à cette thèse peut se faire à travers les remarques de Socrate rapportées par Platon dans le *Phédon* visant à distinguer clairement entre causes matérielles et cause finale, où Socrate énonce en substance qu'il est bien assis dans la prison et l'explication en est que ses muscles par ses tendons l'y tiennent assis. Nous convenons que cette explication scientifique ne manque pas d'être vraie et de présenter une idée adéquate. Mais la cause principale, poursuit-il, est bien qu'il accepte la mort, au vu de son respect des lois de la cité, qui a prononcé celle-là à son encontre. Citons une partie de cet extrait si remarquable : « Pourquoi, d'abord, suis-je assis en ce lieu ? C'est parce que mon corps est fait d'os et de muscles. » [107] Et Socrate ironise de plus belle en prenant le soin de détailler toutes les causes matérielles d'une description la plus précise possible en remontant jusqu'aux détails les plus élémentaires : « que les os sont solides et ont des commissures qui les séparent les uns des autres, tandis que les muscles, dont la propriété est de se tendre et de se relâcher, enveloppent les os avec les chairs et avec la peau qui maintient l'ensemble. »[108] Et dans un humour qui se rapproche, à de nombreux siècles d'écart, du rire de Molière, Socrate continue avec force explications mécanistes : « par suite donc de l'oscillation des os dans leurs emboîtements, la distension et la tension des muscles me rendent capable, par exemple de fléchir à présent ces membres ; » Et la conclusion sur la cause de sa posture et de sa présence en ce lieu paraît effectivement objectivement irréfutable : « et voilà, dit-il , la cause en vertu de laquelle je suis plié en ce lieu ! » A cet exposé indiscutable, Socrate oppose les causes véritables, qui ne relèvent en rien

[106] Spinoza (1977), p. 255.
[107] Platon, *Phédon*, (1970) 98c-99b, pp. 70-71.
[108] Platon, *Phédon*, (1970) 98c-99b, pp. 70-71.

des explications précédentes : « Or les voici : puisque les athéniens ont jugé meilleur de me condamner, pour cette raison même, moi, à mon tour, j'ai jugé meilleur d'être assis en ce lieu. [...] Dit-on que sans la possession d'os, de muscles, de tout ce qu'en plus j'ai à moi, je ne serais pas à même de réaliser mes desseins ? Bon, ce serait la vérité. Mais dire que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, et qu'en le faisant j'agis avec mon esprit, non cependant en vertu du choix du meilleur, peut-être est-ce en prendre plus que largement à son aise avec le langage ! Il y a là une distinction dont on n'est incapable : autre chose est en effet ce qui est cause réellement, autre chose, ce sans quoi la cause ne serait jamais cause. »[109] Cet exemple sera largement repris et explicité par Leibniz qui prend la peine d'en retraduire *in extenso* le passage avant de la commenter dans le *Discours de Métaphysique*, pour montrer toute l'importance de la distinction entre cause matérielle et efficiente et cause finale.[110]

L'action n'a-t-elle pas besoin d'autres critères que celui de la connaissance objective pour être considérée comme action éthique ? Dans le cadre du postulat d'objectivité, peut-il y avoir place pour une prise en compte conceptuelle du sujet ? L'aporie semble sauter aux yeux. À moins que cette prise en compte ne se transmue en étude du sujet pris lui-même comme objet.

En définitive, la question cruciale est de savoir si l'éthique peut se résumer à l'éthique de la connaissance qui devient la seule éthique reconnue sachant que celle-ci consiste uniquement en la reconnaissance de la connaissance vraie cependant que toutes les autres valeurs évoquées par Monod semblent n'avoir d'autre utilité que d'être au service de cette reconnaissance.

Continuons de montrer les apories qui surviennent du fait que Monod entend instaurer une nouvelle éthique car le principe méthodologique d'objectivité qui régit la recherche scientifique peut difficilement servir à la compréhension de ce qu'est l'homme qui précisément est à considérer comme objet/sujet. En effet, si l'éthique revient à traiter, comme le préconise Durkheim pour les faits sociaux, les hommes « comme des choses », c'est la dimension même de l'éthique qui risque de se trouver niée.

Ce point de vue introduit la question du risque à concevoir l'éthique selon les normes d'une sociobiologie.

Dans cette perspective, le sujet humain apparaît comme la concrétion de l'ensemble des niveaux matériels que met en lumière l'analyse du vivant, à la fois ressaisi et distribué par le cortex cérébral. Pour Monod, en ce qui concerne le système nerveux central, « rien ne permet de supposer que les interactions élémentaires soient de nature différente à différents niveaux

[109] Platon, *Phédon*, (1970) 98c-99b, pp. 70-71.
[110] Leibniz, [1686], (1983), p. 62-64.

d'intégration ».[111] Cela devient peut-être encore plus clair, à la lecture des textes de son disciple le plus proche, et le plus éminent, à savoir Jean-Pierre Changeux. Le sujet devient un faisceau de réseaux constitué de toutes les relations neuronales objectivables de l'homme envers lui-même, mais aussi dans son rapport en réaction avec le milieu humain et environnemental le plus proche et tout aussi bien pris dans son ensemble. C'est précisément sous ce dernier rapport que l'éthique a quelque chose de très ressemblant avec une sociobiologie, à savoir que le comportement de l'homme est étudié de la même manière que l'on étudie une colonie d'insectes ou de fourmis. Certes, Monod souligne que le langage a considérablement modifié non seulement l'évolution de l'homme lui-même mais aussi les rapports d'homme à homme. Le langage humain remplit une fonction de simulation qui la distingue de la communication animale, et a ainsi pu donner naissance à la culture. « Chez l'homme, la simulation subjective devient la fonction supérieure par excellence, la fonction créatrice. »[112] Ainsi, « l'Homme, lui, sait parler ses expériences subjectives. »[113] Cependant, l'œil qui effectue l'examen du fonctionnement du cerveau humain et ses fonctions, telle celle du langage, se fait dès lors scrutateur. Il travaille sur des quantités, effectue des mesures, des moyennes statistiques à l'aide de différents paramètres qui toujours quantifient : par exemple, les temps de réaction d'apparition des perceptions à partir de la conduction par les nerfs sensitifs, la longueur des ondes électriques, les longueurs de circuits neuronaux au sein de diverses populations de neurones, la masse des sphères corticales et les conditions de leurs interactions conditions etc., tout ceci interprété à l'aide de courbes et de graphiques, résultat de calculs algorithmiques les plus sophistiqués, effectués par ordinateur. Or, la question que l'on peut se poser à cet égard est de savoir si cette recherche objective scientifique sur la fonction du langage, par exemple, permet ou non d'interpréter le sujet dans son ipséité, dans sa singularité, comme sous-tendu par une force de cohésion unifiante, ou pour reprendre le vocabulaire aristotélicien, une « forme », unifiante de soi. Un des apports positifs de Sartre a été de manifester la réalité du sujet comme non-coïncidence, et de montrer que cette distance de soi à soi est inhérente à la subjectivité. Le risque est que l'approche de l'homme proposée par Monod se veuille exclusive de toute autre approche non objectivable, rejetée comme fausse car non-scientifiquement analysable. De ce fait, autrui étant objectivé par le regard de l'autre court le risque d'être interprété comme un en-soi, comme l'a bien montré Sartre, « figé » [114] et tellement englué dans sa « facticité » que son

[111] J. Monod (1970), p. 188.
[112] J. Monod (1970), p. 195.
[113] J. Monod (1970), p. 195.
[114] J-P. Sartre, [1943], (1976), p. 314.

être se trouve en fait totalement pris « comme de la crème »,[115] et donc l'être vivant et souple, sujet à revirement et nouveaux choix et nouvelles initiatives et décisions, se trouve négligé ou incompris, mais, ce qui serait pire, suspecté de ne pas exister vraiment. C'est peut-être en ce sens qu'il faut interpréter cette pensée de Simone Weil selon laquelle tout l'être « crie de ne pas être lu comme il le mériterait. » Lorsque Merleau-Ponty définit le corps comme un véhicule de l'être au monde, c'est, sans doute à travers mais aussi bien par-delà ce véhicule que l'être au monde gagne à être rencontré, écouté, apprécié. Bref, tout être humain fait l'expérience de l'autre comme son semblable mais aussi expérimente aussi sa différence du fait qu'autrui comprend une dimension qui m'échappe, qui l'oriente vers différentes trajectoires de vies possibles du fait qu'il est tout aussi libre que moi-même ; or, cette science-là ne s'apprend pas, elle est plus une conscience qu'une science car elle est avant tout une conscience d'esprit à esprit, passant par l'expression plus ou moins réussie et adéquate de deux corps en chemin d'expression et de communication. Par conséquent, il est à craindre qu'en ce domaine une éthique de la connaissance ne puisse rien apporter. La seule éthique qui soit proprement humaine n'est-elle pas plutôt une éthique de la reconnaissance, celle-là même que nous venons d'évoquer ? L'œil ou les instruments d'optique les plus sophistiqués n'y feront rien à l'affaire. C'est le cœur de l'homme qui échappe à la science qui est en jeu ici et qui seul peut connaître l'altérité de l'autre par la puissance et l'énergie de l'amour qui l'anime : de cette gracieuse gratitude qui reçoit gracieusement l'autre et se reçoit de lui, dans une distance gratifiante pour les deux. Ce qui est très loin de la gratuité de l'acte gratuit de celui qui agit pour rien, étranger à lui-même, étranger au monde qui l'entoure et finalement aux êtres qui le peuplent. Le problème avec cette nouvelle éthique promue et souhaitée de tous ses vœux par Monod, est que si l'éthique n'est qu'éthique de la connaissance, éthique qui pose les règles, en quelque sorte, de ce qu'est la connaissance d'objets, l'on a bien à faire avec les corps à des véhicules mais c'est l'être au monde, dans sa conscience, dans sa conscience d'être au monde mais aussi bien dans sa conscience morale, qui n'est plus pris en compte car échappant, en tant que tel, au champ de la connaissance. Et pourtant Monod voit bien que par sa seule conscience, l'homme se sent étranger dans cet univers qu'il transcende par la pensée. Selon la pensée de Pascal, « par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend comme un point ; par la pensée, je le comprends. »[116] La différence est que pour Monod, je me comprends aussi comme étranger à ce monde dont je me distingue et me

[115] J-P. Sartre, [1943], (1976), p. 444.
[116] B. Pascal, (1963), Pensée 113, p. 513.

distancie. Je comprends moins le monde que je ne me reconnais étranger au monde dans lequel j'ai émergé par hasard.

Les propos suivants de Luc Ferry dans *La sagesse des Modernes* mettent en garde contre ce risque d'une sociobiologie en remplacement de l'éthique : « Lorsque des biologistes, aujourd'hui, nous disent que ce que j'entends ici par liberté, ce processus antinaturel, donc, qui caractérise l'être humain, a des fondements tout à fait naturels, ils outrepassent évidemment leur rôle de scientifique pour faire, sans même s'en rendre compte, de la métaphysique. C'est une question de choix, et il faut bien avoir conscience, quoique l'on choisisse, que si l'on ne postule pas cette liberté, cette "sur-naturalité" de l'homme, cette capacité de s'arracher à la nature pour produire des œuvres d'art, des actions morales, des symboles qui nous *relient* et font ainsi en quelque façon *religion*, alors l'homme doit être considéré absolument comme un être de nature, jusque dans ses processus de "dénaturation " : dans ce cas, il n'y a plus ni morale ni éthique, mais simplement une sociobiologie, ou une « éthologie » c'est-à-dire une description des comportements qu'on va, par convention mais aussi par illusion, appeler des comportements moraux alors qu'ils sont seulement l'expression plus ou moins direct de nos gènes. Il est temps de prendre enfin conscience des effets inévitables, sur le plan éthique, d'un choix en faveur du matérialisme. »[117]Ferry ajoute encore dans *La sagesse des Modernes* toujours : « Le matérialisme peut bien fonder une éthologie, tenter de décrire comment et pourquoi, en fonction de leurs gènes, de leur histoire et de leurs multiples interactions, les individus adoptent telles ou telles valeurs, tels ou tels comportements, mais j'avoue ne pas voir comment ils pourraient passer dans cette optique du descriptif au prescriptif. »[118]

La question devient dès lors celle de savoir si l'on peut faire droit aux découvertes de la génétique, sans renier la part de liberté humaine ?

Il est vrai que Monod ne ferme pas la voie à une exploration de la dimension culturelle de l'homme qui, en un sens, dépasse le comportement biologique : « L'homme est le seul animal vraiment social dont le code du comportement est largement transmis culturellement plutôt que génétiquement. »[119] Pourrait-on, à partir de là, échapper à la science du déterminisme biologique et à l'explication purement scientifique pour se référer à la possibilité d'une recherche d'un sens de soi-même et de l'homme dans l'univers par la culture ? Plus fondamentalement, la transmission culturelle y suffit-elle ? Il est possible de mettre en doute le fait qu'une éthique naturaliste puisse rendre raison d'une véritable éthique de la liberté. Luc

[117] A. Comte Sponville et L. Ferry, (1998) p. 168.

[118] A. Comte Sponville et L. Ferry, (1998) p. 25.

[119] J. Monod, (1969), "*On values in the age of science*", p. 21, texte traduit en annexes p. 532.

Ferry, voyant les limites d'une telle position, invite à ce sujet à un travail philosophique qui ferait une critique serrée du réductionnisme biologique qui revient à mettre uniquement en avant l'hérédité biologique et la transmission culturelle : ces deux facteurs à eux seuls s'avèrent sans doute incapables de rendre compte de la liberté humaine : « D'où l'urgence, dit-il, d'une critique enfin solide, elle-même non réductrice, du réductionnisme. Elle seule permettra de répondre d'une manière claire et positive : oui, on peut reconnaître la part de l'inné et faire droit aux découvertes de la génétique sans nier la liberté et la responsabilité humaine. »[120] Par conséquent, il alerte nos contemporains sur l'urgence d'un débat initié de la part des philosophes avec les biologistes pour cette raison : « Dans les dix ou quinze prochaines années, les philosophes ne pourront plus éluder le débat avec les biologistes. La génétique contemporaine, lorsqu'elle s'applique au monde de l'esprit, tente en effet à incarner la figure nouvelle d'un matérialisme enfin venu à maturité. Que vise-t-on, notamment, sous le projet de dévoiler des fondements naturels de l'éthique ? »[121] Pour illustrer ce projet, nous pouvons nous référer à l'étude que mène J-P. Changeux dans *L'homme neuronal*. En effet, Jean-Pierre Changeux s'appuie sur l'affirmation de Spinoza dans l'*Ethique* selon laquelle « les hommes jugent les choses suivant la disposition de leur cerveau. »[122]Les neuro-sciences mettent certes actuellement, de façon de plus en plus précise, la façon dont toutes les ères cérébrales sont câblées les unes aux autres par toute une série incalculable de réseaux qui permettent des interactions infiniment fines et précises des neurones. Mais est-ce une raison pour dire, comme le dit Changeux dans *L'homme neuronal*, que « le clivage entre activités mentales et l'activité neuronales ne se justifient pas »[123], à la suite de Monod pour qui l'analyse objective de la notion de cerveau et d'esprit « nous oblige à voir une illusion dans le dualisme apparent de l'être »[124] ? Or, comme le suggère Bergson dans plusieurs études menées tant dans *Matière et Mémoire* que de l'*Energie spirituelle*, et certains résultats actuels provenant des neuro-sciences, il est possible de faire valoir le fait que le mental puisse déborder le cérébral. Certaines hypothèses récentes en neuro-sciences emploient l'analogie d'une grammaire et d'un récit pour illustrer la différence qu'il y aurait entre la fonction support du cerveau qui agirait comme une ressource telle une grammaire et la composition par le sujet d'un récit personnel. Si le cérébral agit comme une grammaire avec son système de codage, la vie d'un homme consiste bien à écrire, grâce à la

[120] A. Comte Sponville et Luc Ferry, (1998), p. 90.
[121] Luc Ferry et André Comte Sponville, p. 73.
[122] J-P. Changeux, (1995) « Le point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique. » *Archives de l'institut Pasteur*, p. 2.
[123] J-P. Changeux, (1983), p. 334.
[124] J. Monod, (1970), p. 198.

liberté qui est la sienne, en dépit de tous les conditionnements auxquels il est sujet, le récit de sa vie, qui apparaît comme le résultat de ses libres choix, de ses décisions, de ses actes. Jean-Charles Boschi entre vigoureusement en débat avec le physicalisme, qui ne peut expliquer la survenue de la conscience. Pour ce dernier, « l'élimination du ressenti de conscience par le physicalisme matérialiste nie le caractère autonome de l'esprit en le réduisant aux états inconscients et déterminés des processus neuronaux. »[125] Ce médecin regrette que « cette position nihiliste entraîne l'homme dans un enfermement déterministe où il ne peut même plus se poser la question de savoir quel genre de chose il est. »[126] Le reproche que fait cet auteur aux théories physicalistes est de dénuer la notion de personne de toute consistance. Or, l'expérience consciente « fait de l'homme un être conscient de lui-même, de l'altérité et du monde extérieur, capable de choix, se réclamant d'un libre-arbitre et sachant différencier un acte moral d'un acte délictueux, bref une personne. »[127] L'auteur cite de nombreux chercheurs pour laquelle cette version est récusée, tel Dean Zimmerman, Thomas Nagel ou David Chalmers. Le mathématicien Alain Connes est cité, qui lui aussi entend réfuter la théorie matérialiste de la conscience, dans *Matière à pensée*, à travers la controverse qui l'oppose à J-P Changeux.

De plus, on peut également se référer à ce sentiment interne de liberté qu'éprouve le sujet qui se détermine lui-même en reconnaissant et en acceptant tous les déterminismes auxquels il est soumis, sans les subir mais en en tirant le meilleur parti possible. En ce sens, il est vrai de dire que l'homme « se fait et n'a pas à se subir », comme le remarque Maurice Zundel, dans son dialogue avec Camus.[128] Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur, de son côté, s'appuie sur le concept kantien de liberté transcendantale, c'est-à-dire sur l'indépendance de la volonté autonome par rapport à l'hétéronomie des penchants sensibles. Il rappelle que Kant invoque ainsi une causalité nouménale, échappant aux phénomènes que sont pour nous les objets, une causalité intelligible, échappant aussi bien à la totalité du monde des phénomènes. Il rapproche alors cette causalité nouménale de la notion aristotélicienne du συνάίτον ou *sunaiton*, « qui fait de l'agent une cause partielle et concourante dans la formation des dispositions et des caractères. »[129] Ceci lui permet d'intégrer le sens des approches neurophysiologiques développées par Changeux, sans les tenir, pour autant, pour la cause unique. Ainsi, de fait, la part de la cause matérielle dégagée par Changeux dans l'exercice des neuro-sciences reste en

[125]Jean-Charles Boschi, « Au-delà du physicalisme : le ressenti de conscience. » Chroniques phénoménologiques, mars 2017, n°5, p. 13.

[126]Jean-Charles Boschi, (2017), p. 13.

[127] Jean-Charles Boschi, (2017), p. 13.

[128] M. Fromaget, (2017) *Réponse de Maurice Zundel à Albert Camus*, Parole et silence, p. 77

[129] P. Ricœur, (1990) *Soi-même comme un autre*, p. 133.

jeu de façon prépondérante. Elle n'est aucunement éliminée mais n'a plus l'exclusivité. Elle est à considérer au même titre que les autres causes qui conduisent à l'action. Quelle cause échappe précisément à l'analyse neurophysiologique ? La causalité de l'agent qui, au vu des principes rationnels, affectifs, physiques, fait une juste appréciation, en conscience précisément, de ce qu'il est en mesure de faire, approximation certes imparfaite, mais qui révèle un choix le plus valable possible, au sens où la valeur lui paraît « valoir la coup » de s'investir. Comme le dit encore Ricœur, « ce qu'Aristote suggère ici c'est que la réflexivité adhère au raisonnable, » s'il est vrai que « toujours l'intellect choisit ce qu'il y a de plus excellent pour lui-même. »[130] Là où la proposition de Ricœur l'emporte en réalisme et en qualité humaine, pourrions-nous dire, sur Kant, c'est qu'il réintègre les sentiments dans la juste attitude du soi aimant « qui n'est pas seulement assigné à une responsabilité mais qui se fait souffrant avec, compatissant, rempli de sollicitude envers la faiblesse de celui qui souffre. »[131] C'est vraiment là que chaque personne devient irremplaçable dans notre affection et dans notre estime. Et c'est ce critère qui fait défaut dans le discours du neurophysiologiste. Défaut dont il n'y a d'ailleurs nullement à s'offusquer puisque cette considération ne fait pas partie du champ des neurosciences. Là où ce défaut deviendrait dommageable, c'est si la neurophysiologie considérait que son discours se suffit à lui-même pour rendre compte de la totalité de la grandeur de l'être humain.

En s'appuyant même uniquement sur la seule théorie de l'évolution, on peut sans doute remarquer aussi l'intérêt qu'il y a à s'interroger sur la présence d'un dynamisme qui permet l'ascension des vivants vers plus d'autonomie et plus de liberté. C'est la perspective qu'envisage Bergson dans le passage suivant de *L'énergie spirituelle* au ch. 1, où celui-ci, après avoir rappelé qu' « il n'est pas inutile d'entrer dans le détail des observations, qui, depuis Lamarck et Darwin sont venues confirmer de plus en plus l'idée d'une évolution des espèces, je veux dire de la génération des unes par les autres depuis les formes organisées les plus simples », se demande : « Mais pourquoi la vie ne s'est-elle pas bornée à s'arrêter à la première forme rudimentaire ? Pourquoi est-elle allée se compliquant vers une efficacité de plus en plus haute à travers des risques de plus en plus forts... Les choses se passent comme si un immense courant de conscience avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle, quoiqu'elle soit la nécessité même, un instrument de liberté. »[132] Bergson étend ce projet de création de soi par soi, bien au-delà de la pure sphère de chacune des sciences particulières : il étend ce projet à tout homme, du fait qu'il est homme: « Si donc, dans tous les domaines, le

[130] P. Ricœur, (1990) *Soi-même comme un autre*, p. 217.
[131] P. Ricœur, (1990) *Soi-même comme un autre*, p. 224.
[132] H. Bergson, (1993) [1919] *L'énergie spirituelle*, p. 19.

triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »[133]

Sous ce rapport, à l'aide de cette triple analyse émanant respectivement de Luc Ferry, de Paul Ricœur s'appuyant sur l'éthique aristotélicienne et de Henri Bergson, apportant tous les trois ces différents arguments que nous venons d'exposer visant tous à situer la liberté humaine au-dessus de causes dont le sous-bassement est strictement matériel, nous pouvons avec assurance affirmer tout l'intérêt de poser la possibilité de l'indépendance d'une conscience humaine spirituelle, qui ne peut pas se jouer au niveau des gènes : les gènes conditionnent en grande partie le comportement mais ne sont pas déterminants pour autant. Comme le dit Michel Morange, en biologiste : « La vision de l'action des gènes comme un déterminisme brisé par la structure hiérarchisée du vivant évite d'avoir à choisir entre le déterminisme génétique rigide proposé par certains biologistes et le déni de l'implication des gènes dans le développement ou le comportement soutenu par d'autres. »[134] En effet, à un niveau supérieur, la conscience humaine de soi peut d'une part, faire le choix de tel ou tel milieu pour s'épanouir ou s'accomplir, et d'autre part opter radicalement pour tel ou tel type de conduite, de don de soi ou de résistance face à l'injustice et au mal, conduite que le capital génétique à lui seul ne peut en aucun cas justifier. De nombreux exemples de la conduite humaine montrent la marge de libres choix opérés par l'homme, en vue d'un plus grand bien que les propres satisfactions de sa vie strictement biologique. C'est tout le sens du respect des lois non écrites qui fit de la conduite d'Antigone de Sophocle, dès le berceau de la pensée grecque, une conduite exemplaire sur le plan éthique ; conduite que l'on n'a pas de mal à transposer dans de nombreux cadres contextuels contemporains. Par la conscience d'être sujet que l'on peut définir comme une « force unifiante », expression que nous proposons ici, en l'empruntant à Dominique Lambert, force dont la vocation unificatrice est soutenue par ce qu'il est possible d'appeler, selon la tradition philosophique héritée d'Aristote, l'âme, l'homme semble être davantage qu'une simple cybernétique, la plus sophistiquée soit-elle. Cette notion de force unifiante a l'avantage d'être sans doute plus riche de sens pour un contemporain et plus complète que la simple notion de forme, qui présente le tort d'évoquer, pour nos contemporains, un statut fixiste sans plasticité

[133] H. Bergson, (1993) [1919] *L'énergie spirituelle*, p. 24.
[134] M. Morange, (1998), p. 188.

possible. Des positions différentes proposent précisément de conférer une dignité à l'être humain qui ne soit pas uniquement basée sur la connaissance strictement objective que nous en avons, mais en raison du respect de cette subjectivité qui précisément échappe à cette constitution d'objet.

Le débat sur ces sujets reste ouvert : Jean-Pierre Changeux admet avec Paul Ricœur que « la construction dans le cerveau de l'homme d'objets mentaux qui portent sur les états mentaux d'autrui – en relation avec les siens propres, en d'autres termes qui participent à l'évaluation de "soi-même comme un autre" (Ricœur) – constitue une des prédispositions fondamentales du cerveau de l'homme au jugement moral. »[135] Cependant, si comme le dit Changeux, « on ne peut nier qu'il existe des prédispositions du cerveau de l'homme au jugement moral »[136], est-il possible d'accéder, comme celui-ci l'appelle de ses vœux, à la suite de Monod, à « une sorte de sagesse éclairée par la connaissance objective » ? La dimension sapientielle de l'éthique recouvre-t-elle intégralement la dimension scientifique du savoir humain ?
Autrement dit, le vrai est-il une valeur suffisante pour fonder une éthique ?
Il convient de reconnaître que certains acquis provenant des sciences peuvent mettre un terme définitif à certaines questions éthiques qui ont été débattues tout au long de l'histoire de l'humanité. Par exemple, la découverte de l'ADN commun à toute l'espèce humaine a eu un effet très positif, contre toutes les tentatives de discrimination raciale. En effet, la génétique a permis de voir un homme en tout homme pourvu de la même structure d'ADN, si bien que les résultats scientifiques ont font taire tout débat portant sur des soupçons de différences et de hiérarchies entre les différents peuples de la planète. Cet effet, certes, n'est pas nommé explicitement par Monod, mais il va sans dire, et il est pourtant à la source d'un bien réel concernant la reconnaissance de tout être humain en tant qu'il est homme et a de vastes répercussions sur l'entente de tous les peuples, et le rapprochement de toute l'humanité.
Cependant Monod, en faisant le choix du principe d'objectivité, affirme que : « Le critère essentiel, ou la valeur essentielle n'est pas l'homme, c'est la connaissance objective en elle-même et pour elle-même » [137]
La question qui se pose alors est de savoir si le primat de la connaissance objective qui, au début semble la suppression d'une aliénation, celle de tous les préjugés, ne devient pas un lieu de

[135] J-P. Changeux, (1995) « Le point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique. » *Archives de l'institut Pasteur*, p. 8.
[136] J-P. Changeux, (1995) p. 22.
[137] J. Monod (1968), *Raison présente* n°5, p. 16.

conflits en ôtant à la notion de bien et de mal toute réalité objective, indépendamment du vrai et du faux ? Prenons un cas où le vrai découvert par la connaissance objective et le bien décrété par l'homme semble ne pas pouvoir se concilier : il apparaît en effet un véritable conflit entre le vrai et le bien à propos de la bataille pro-avortement menée en particulier par Monod : celle-ci paraît s'effectuer en faveur de ce que l'homme ou la femme déclare elle-même comme un bien, sans pour autant faire valoir le vrai. En effet, les connaissances actuelles, sans précédent en matière de génétique, mettent pour la première fois en évidence que l'être humain est déjà potentiellement présent dès la formation de son code génétique. Potentiellement, non pas au sens où il serait à rejeter en dehors de tout projet parental, mais potentiellement au sens aristotélicien où il est en puissance en vue de son acte, une personne donc dotée de tout son patrimoine génétique dès les toutes premières cellules. Or, cette connaissance entre en conflit avec la liberté de la femme à disposer de son corps. Ici, ce qui se joue apparaît bien être un combat de la liberté contre la vérité : une vérité scientifique se présente ici et se trouve niée par la liberté. Toutefois, si l'on se souvient que pour Monod, l'homme et son bien ne constitue pas la valeur suprême, on comprend mieux sa défense de l'avortement ; puisque dans ce cadre, l'homme est plus au service des découvertes scientifiques que les découvertes scientifiques ne sont au service de l'homme.

La recherche d'un point de vue strictement biologique de ce qu'est la nature de l'homme est-elle complète ? Son étude réduit-elle à néant de droit, par sa propre vérité, tout autre type d'approche de l'être humain et de l'être en général ? C'est le pari que fait Monod qui va jusqu'à accepter de nier en l'homme la conscience morale en refusant dans l'éthique la notion de bien et de mal objectif. Car l'homme lui-même devient « le créateur et le dépositaire de la transcendance. »[138] L'éthique ne se veut plus en lien avec ce qu'il est traditionnellement convenu d'appeler la morale dont la tâche est de reconnaître qu'il y a un bien et un mal objectif auquel ma conscience m'enjoint d'adhérer, en tant que bien, ou qu'elle me presse de rejeter, en tant que mal. Dans cette perspective, se trouve donc occulté en définitive tout rapport du sujet à un bien et à un mal objectif. En effet, ces notions risquent d'être dès lors laissées à la libre appréciation de chacun. Or, avec Hans Jonas ne peut-on pas penser, comme cela se trouve souligné dans *Principe responsabilité,* que « certains comportements relèvent du mal, et cette distinction entre bien et mal est une distinction morale, pas une distinction naturelle. »[139]

[138] J. Monod, (1970) p. 222.

[139] H. Jonas, (1990) [1979] *Principe responsabilité,* p. 117.

Tout d'abord, il faut convenir que si la connaissance vraie seulement est reconnue par cette éthique, la considération du vrai à elle seule n'est pas en mesure de discerner le caractère moral de tel ou tel choix. En effet, on peut tout connaître sur les manipulations éthiques, être expert en génie génétique, et pour autant ne pas pouvoir trancher au nom de la vérité de sa connaissance sur la question de savoir si tel choix est bon ou mauvais pour l'homme. Cette question soulève aussi celle du transhumanisme déjà sous-jacente pour Monod dans la préface qu'il rédige à l'ouvrage de Mayr sous le mode du problème des trans-espèces. Cette question pourrait philosophiquement se poser en ces termes : « tous les possibles sont-ils souhaitables ? » Dans cette perspective, l'humanité est-elle appelée à devenir une nouvelle espèce, non seulement à opérer une révolution dans tous ses codes culturels mais aussi à évoluer sur le plan biologique de telle manière que l'avenir produirait un nouvel être humain ? Ce qui scientifiquement est techniquement possible est-il toujours souhaitable ? On est en droit de s'interroger par exemple sur les effets psychiques sur les générations à venir d'une procréation humaine où les scientifiques seraient les seuls détenteurs des critères applicables à l'espèce. Quels effets auront le don de la vie sans celui de la relation et de la responsabilité, par exemple ? De nombreuses questions de cette nature sont crucialement à l'ordre du jour.[140]

Il semble que le critère du souhaitable serait que la science soit bien plus au service de l'homme que l'inverse. Il convient de reconnaître à cet égard que Monod s'oppose à toute expérimentation sur l'homme. C'est ce qui lui fait dire que des problèmes relevant des principes de la connaissance sont « en principe accessibles à l'expérience ; les éthologistes en conduisent de semblables tous les jours ; expériences cruelles qu'il est impensable de pratiquer sur l'homme, sur l'enfant en fait. De sorte que par respect de soi-même, l'homme ne peut que s'interdire d'explorer certaines des structures constitutives de son être. »[141] Les observations suivantes donnent un écho similaire, mais ignoraient tout des découvertes actuelles, en matière de manipulations du patrimoine génétique possibles sur les cellules germinales : « A ces dangers, souvent signalés, on a parfois opposé les remèdes attendus des récents progrès de la génétique moléculaire. Il faut dissiper cette illusion, répandue par quelques demi-savants. Sans doute pourra-t-on pallier certaines tares génétiques, *mais seulement pour l'individu frappé,* non dans sa descendance. Non seulement la génétique moléculaire moderne ne nous propose *aucun moyen* d'agir sur le patrimoine héréditaire pour l'enrichir de traits nouveaux, pour créer un "sur-homme" génétique mais elle révèle la vanité d'un tel espoir : l'échelle microscopique du génome

[140] Emmanuel Hirsch (sous la direction de), (2014) *Traité de bioéthique, fondements, principes, repères*, éd. Cérès.

[141] J. Monod (1970), p. 193.

interdit pour l'instant et sans doute à jamais de telles manipulations. Chimères de science-fiction à part, le seul moyen d'améliorer l'espèce humaine serait d'opérer une sélection délibérée et sévère. Qui voudra, qui osera l'employer ? » [142] Ce refus de l'expérimentation est lié à un interdit au vu de l'échelle microscopique du génome. Or, il serait possible d'interroger Monod sur le fondement de ce respect de la dignité de tout homme, en dehors de la conviction d'une impossibilité physique ou microphysique à se livrer à de telles transformations. En effet, le respect de la dignité de l'homme en tant qu'homme n'est pas dicté en tant que tel par la connaissance objective. On est en droit en effet de supposer que cette reconnaissance de la dignité humaine ne peut venir que d'une intuition morale. Car si la seule norme devient la connaissance, comment justifier non seulement la dignité mais aussi la liberté et l'égalité de tout homme en droit ? La science ne peut faire valoir ces réalités : il faut une analyse de l'être humain qui repose sur d'autres fondements pour accueillir ces réalités ainsi que celle de la fragilité de tout homme, sa vulnérabilité et surtout, et peut-être avant tout, le sens de sa destinée. A bon droit, Madeleine Barthélémy-Madaule s'interroge, en disciple de Jankélévitch sur la fragilité d'un fondement de la morale qui ne serait basée que sur le vrai : « Quel est donc ce « je ne sais quoi » qui est à la base de la morale ? « La véridicité peut être méchante », dit Vladimir Jankélévitch, la connaissance objective aussi, la puissance aussi. Il faudrait peut-être chercher une vérité plus profonde que la vérité du savoir, une communication plus profonde que celle qui transmet des connaissances utiles pour survivre biologiquement. Cette vérité, c'est l'amour qui veut le bien de l'autre. Or l'altruisme ne sortira ni de la connaissance, ni de l'égoïsme « sociologique » ; l'amour est premier ou il n'est pas. » [143]Et plus loin, elle ajoute : « Une éthique qui ne parle pas d'abord de l'amour, de la lutte des hommes contre l'oppression de leurs semblables, n'est pas une éthique. Pas la connaissance, mais la reconnaissance qui intègre la première, qui a besoin d'elle, mais l'ordonne au sujet et non plus à l'objet ».[144] « Les valeurs morales sont celles du Bien et du Mal, non du Vrai et du Faux »[145] conclut à juste titre Madeleine Barthélémy-Madaule.

Ces prises de contrôle au caractère ''éthiquement'' correct par les scientifiques, au sens employé par Monod, contribueront-elles à une véritable éthique au double sens de l'*ethos*, comme lieu de vie habitable, et comme mœurs vertueuses, au service de l'homme ? Le rôle de la

[142] J. Monod (1970), p. 207.
[143] M. Barthélémy-Madaule, (1972) p. 196.
[144] M. Barthélémy-Madaule, (1972) p. 197.
[145] M. Barthélémy-Madaule, (1972) p. 196.

connaissance scientifique peut certes consister en partie à informer l'éthique mais en tant que telle apparaît privée du discernement nécessaire pour permettre de décider ce qui est bon.
Il revient à l'homme, aux yeux de Monod, de qualifier ce qui sera le bien et le mal. Le passage suivant est éloquent : « Mais alors qui définit le crime ? Qui dit le bien et le mal ? Tous les systèmes traditionnels mettaient l'éthique et les valeurs hors de la portée de l'homme. Les valeurs ne lui appartenaient pas : elles s'imposaient et c'est lui qui leur appartenait. Il sait maintenant qu'elles sont à lui seul, et d'en être enfin le maître il lui semble qu'elles se dissolvent dans le vide indifférent de l'univers. »[146] Or, en matière de bien et de mal, les avis des uns et des autres peuvent varier. Sur quoi fonder l'obligation morale, dans cette perspective, hormis la libre appréciation de chacun ? or, peut-on envisager une morale sans idée de la conscience d'un bien et d'un mal objectif ? Concernant ces vues, nous avons mis en évidence la proximité de la pensée de Monod avec celle du courant existentialiste. Plusieurs aspects de ce courant mis en évidence par Monod peuvent être discutés, en particulier, l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de nature humaine et donc pas plus de droits « naturels. » Le courant philosophique de l'existentialisme, tel que nous l'avons exposé, en provoquant une rupture entre l'existence et l'être opère un divorce entre l'existence désormais factuelle et l'être éclairé par un bien qui lui soit supérieur. Comme le souligne à juste titre Rémi brague, si l'être est uniquement conçu comme existence, « du coup, l'existence, une fois conçue comme purement factuelle est neutralisée, dépouillée de toute lumière qui viendrait du bien. »[147]
Un des tout premiers contre-arguments que l'on peut adresser à l'encontre de la thèse sartrienne, thèse dont Monod, nous l'avons souligné, se sent très proche, est que de cette conception naît un relativisme des valeurs toujours créées par une liberté subjective différente. Ce qui fait que chacun choisit son système de valeurs et ce qu'il choisit peut n'être absolument bon que pour lui. Plus fondamentalement encore, en éliminant la notion de nature humaine, chacun décide de ce qu'est l'homme et donc de ce qui est « inhumain »[148]. Or, le déni de la nature humaine paraît discutable. L'idée existentialiste qui consiste à envisager que l'être humain n'a pas de nature mais se fait soi-même est valable jusqu'à un certain point car il est vrai que nous sommes responsables de ce que nous devenons et que nous avons à forger notre propre destinée ; mais poussée à l'extrême, cette idée risque de devenir en elle-même incohérente : car s' il est essentiel de tenir au fait que l'on se forme soi-même, en relation avec autrui, que l' on se développe en étant maître de ce que l'on devient en évoluant, il convient également de prendre en compte le

[146] J. Monod (1970) p. 216.
[147] R. Brague, (2013), *Les ancres dans le ciel,* p. 46.
[148] J-P. Sartre, (1980) [1943] p. 630.

fait que nous ne nous sommes pas donné l'existence à nous-mêmes et que l'on reste substantiellement le même de sa naissance à sa mort, que nous le voulions ou non ; par conséquent, sous cet aspect, il n'est pas juste de dire que l'on puisse totalement se faire soi-même. La liberté suppose la nature humaine qui persiste dans le temps, quand bien même celle-ci peut se trouver transcendée par la prise en main par chacun de sa propre destinée, qui n'est jamais en soi, pour cette raison un destin, au sens d'un *fatum* à subir. Car dans la façon même de surmonter des épreuves la plupart du temps imposées, la singularité et la créativité de chacun peut se révéler, donnant un aspect riche d'un sens nouveau et irremplaçable de chaque personnalité humaine. De ce fait, la liberté apparaît plus comme une capacité ou à une aptitude de libération qui consiste à se libérer de très nombreux conditionnements ou à assumer ses choix de façon personnelle au cœur même de nombreux conditionnements. C'est pourquoi, la liberté peut se donner à comprendre davantage comme aptitude, pour le sujet animé d'une conscience, à se libérer de toutes les aliénations possibles au cours du temps que comme la reconnaissance du fait d'être immédiatement libre. La liberté consisterait donc davantage en une libération progressive et médiate qu'en une liberté immédiate et instantanée. Si Sartre veut dire que l'en-soi constitue une sorte de tremplin à partir duquel je peux me déterminer, il reconnaît alors déjà à l'en-soi une forme de pré-existence, qui serait l'inné, le donné et qui, en ce sens, constitue l'essence, fût-elle en germe, sans déploiement encore effectif de ses virtualités. Il semble rationnellement impossible de pouvoir en faire l'économie. S'inspirant des thèses du courant personnaliste, et se confrontant avec les thèses de Sartre, le philosophe Karol Wojtyla dans *Personne et acte*, sans renier l'apport sartrien de la détermination de soi par les actes, ouvre à un point de vue plus large signifiant que l'essence de l'homme se révèle dans sa personne avant, pendant ou après tout acte qu'elle réalise. « La personne, dit-il, -pour résumer l'ensemble des analyses menées dans cette étude-, a été comprise non seulement comme sujet métaphysique de l'existence et du dynamisme humain mais aussi, comme la synthèse, en quelque sorte phénoménologique, de l'efficience et de la subjectivité. »[149] Ainsi la nature humaine ne peut se dissocier de la dimension de la personne : « la base de la cohésion dynamique de l'homme, est-il dit, c'est la nature humaine, autrement dit l'humanité qui pénètre tout le dynamisme de l'homme[...] L'intégration de la nature humaine, de l'humanité, dans la personne et par la personne, entraîne avec soi l'intégration de tout le dynamisme propre à l'homme dans la personne humaine », car précisément « c'est la nature humaine qui a des propriétés telles

[149] Karol Wojtyla, (2011), p. 99.

qu'elles permettent à l'homme d'être une personne. »[150] Dans *Naître Humain*[151], l'analyse de Melher et Dupoux va aussi dans ce sens ; les auteurs contestent l'idée sartrienne selon laquelle l'existence précède l'essence en faisant valoir que l'existence d'une nature concomitante à l'existence donnée et reçue ne puisse être niée. Ils insistent sur ce fait indéniable que l'homme est homme dès qu'il est homme et qu'on ne « devient » pas homme, même s'il est incontestable que l'on on a la liberté de modeler sa personnalité et tout son être tout au long de son existence selon et par la valeur de ses choix.

Dans ce contexte, un des corollaires de l'existentialisme qui rejoint l'une des nettes affirmations de la part de Monod est que la notion de droit « naturel » n'a plus aucun sens puisqu'il n'y a pas de nature humaine. Cette position vient corroborer l'idée de Monod selon qui la croyance en un droit naturel relèverait de la croyance animiste. Ces deux raisons se conjuguent chez Monod pour asseoir ce refus, lié également au refus de la loi naturelle identifiée chez lui à la loi du plus fort, semblant ignorer en cela la définition classique de la loi naturelle qui est édictée et inscrite en l'homme faisant usage de sa raison et non pas de sa force.

Discutons aussi à présent à propos du double rejet de la loi naturelle et du droit naturel par Monod. Dans la 10ème leçon de son cours au Collège de France, Monod précisait déjà, tenant à la seule existence réelle d'un droit positif : « Bien entendu, l'homme n'a pas de droits naturels, il a les droits qu'il s'est conquis et qu'il se définit. » Monod ne reconnaît donc, en matière de droit, que le droit positif, édicté par une société donnée. Monod rejette la loi naturelle parce que pour lui, « il s'agit, comme il l'explicite dans *l'Express* de mars 1973 de la loi naturelle : la loi biologique naturelle, c'est la sélection. Et c'est vraiment la loi la plus aveugle, la plus atroce. »[152]Dans cette perspective, Monod stigmatise en effet « l'idée d'une éthique sociale fondée sur des « droits » supposés « naturels » car elle réalise un amalgame entre éthique et connaissance. « Dans un système animiste l'interpénétration de l'éthique et de la connaissance ne crée pas de conflit, puisque l'animisme évite toute distinction radicale entre ces deux catégories : il les considère comme deux aspects d'une même réalité. L'idée d'une éthique sociale fondée sur des « droits » supposés « naturels » de l'homme exprime une telle attitude qui se révèle aussi, mais de façon beaucoup plus systématique et affirmée dans les tentatives de la morale implicite du marxisme. »[153] « Les sociétés « libérales » d'Occident enseignent encore, du bout des lèvres, comme base de leur morale un écœurant mélange de religiosité judéo-

[150] Karol Wojtyla, (2011), p. 107.
[151] J. Mehler et E. Dupoux, (1990) *Naître humain*, Odile Jacob.
[152] *L'Express* 5-11 mars 1973 p. 146.
[153] J. Monod (1970) p. 218.

chrétienne, de progressisme scientiste, de croyances en des droits « naturels » de l'homme et de pragmatisme utilitariste. »[154]

À la lecture de ce texte, n'est-ce pas un contresens de voir en Monod un défenseur des droits de l'homme ? En tout cas, il n'est pas un défenseur de droits « naturels » de l'homme. Il n'existe pas, pour Monod, de « droit naturel » : « L'idée d'une éthique sociale fondée sur des « droits » supposés « naturels » de l'homme exprime l'attitude « de la tentative » animiste. »[155]

Cette perspective rattache certainement encore paradoxalement Monod au courant des fils des Lumières car, comme l'étude de Xavier Martin tend à le montrer,[156] les idées issues des Lumières ne défendent pas de façon aussi univoque que l'on soutient souvent la notion de droit naturel, vu toute la problématique récente au XVIII^{e} siècle de la remise en cause de l'idée d'espèce humaine, au contact de la découverte des grands singes, qui montrait de façon nouvelle la réalité de l'évolution.

Et pourtant, il est important de souligner que le droit naturel, n'a jamais consister à imiter le biologique, encore moins la pratique de la sélection naturelle. Ce que les tenants du droit naturel entendent par cette notion, c'est le droit rationnel, le droit en tant qu'il est accessible à la raison. Sans cette notion, par exemple, on pourrait à bon droit soutenir qu'il n'y aurait pas eu de crime contre l'Humanité au procès de Nuremberg. Pendant la seconde guerre mondiale, les résistants au régime nazi se réclamaient du droit naturel puisque les criminels nazis étaient, quant à eux, parfaitement en accord avec la législation, le droit positif de leur pays. Si ceux-ci étaient condamnables, c'était d'abord au plan du droit naturel. Cette notion semble donc manifestement toujours parfaitement valable, et il convient de se demander s'il existe, en pareilles situations, d'autre recours possible que l'appel à cette notion pour qu'une justice proprement humaine puisse réellement s'exercer.

Une seconde objection consiste à faire remarquer, à l'encontre de Sartre et de Monod, que se trouve réintroduite une forme de normativité par le fait même de qualifier certaines formes de discours ou d'actions d'inauthentiques. En vertu de quelle appréciation peut-il juger de l'inauthenticité de telle ou telle conduite puisque les types de choix émanent de sujets libres qui les décident tels ou tels ? La logique voudrait qu'il n'y ait pas de discrimination entre ces deux formes de choix dont l'un relèverait de l'authenticité et l'autre de l'inauthentique puisqu'elles

[154] J. Monod (1970) p. 215.
[155] J. Monod (1970) p. 218.
[156] X. Martin, (1994), Nature Humaine et Révolution Française, éd. D.M. Morin.

relèvent toutes deux du sujet libre existant qui se les donne. Y a -t-il un critère de l'authenticité au-delà de la sincérité de chacun ?

Lorsqu'il observe que « plus encore que d'une ‘’explication’’ que l'éthique de la connaissance ne saurait donner, l'homme n'a-t-il pas besoin de dépassement et de transcendance ? »[157] , Monod ne fait que développer une transcendance dans l'immanence, et nie complètement tout autre transcendance possible. Il fait alors de celle-ci un idéal qui « transcende » l'individu ; en fait cet idéal ne fait pas plus que dépasser le savoir objectif de chaque individu, en intégrant la somme totale de toute la connaissance objective jamais acquise, et donc reste bien dans la pure sphère de l'immanence humaine. Le relativisme d'une telle éthique, et le risque de dérive d'une éthique qui deviendrait purement arbitraire, confiée, par exemple, strictement aux mains d'experts sont cependant tempérés par l'idée de consensus universel auquel Monod invite tous les hommes de science et de culture à adhérer, tout en invitant à un nouvel humanisme à travers « un socialisme authentique. »[158]

On comprend qu'une fois rejetée une source d'obligation morale, laissée dorénavant à l'appréciation de chacun, la morale ne puisse plus se fonder que sur un accord de type contractualiste, comme le voulait Rousseau et dont Kant se souviendra, ou sur un accord de type procédurale, à la façon dont Rawls fait entendre que c'est finalement une certaine idée du juste qui fonde le bien et non l'inverse. Car, comme le fait observer Paul Clavier dans son exposé didactique portant sur la nature du bien, « faute d'une enquête métaphysique sur l'existence d'une source objective d'obligation morale, l'éthique substantielle est fatalement éclipsée par une éthique procédurale ou contractualiste. »[159] Or, chez de nombreux philosophes, dès Platon, puis les néo-platoniciens, chez Aristote, chez certains stoïciens, mais aussi dans la tradition juive, chrétienne et islamique, il y a une Idée du Bien qui est « cause productrice des réalités et en même temps la fin que celles-ci cherchent à atteindre »[160]. Cette notion de Bien Fin est considérée comme efficiente par certains penseurs, y compris en dehors d'une perspective théiste. Murdoch, par exemple, envisage la notion objective de transcendance du Bien Fin, lui pour qui « l'image du Bien comme attracteur transcendant semble être la représentation la moins dégradée et la plus réaliste qui puisse nous servir dans nos réflexions

[157] J. Monod, (1970) pp. 221-222.
[158] J. Monod, (1970) p. 224.
[159] P. Clavier *Qu'est-ce que le bien ?* Chemins philosophiques, éditions Vrin, 2010.
[160] P. Clavier (2010) p. 50.

sur la vie morale. »[161] Hans Jonas dans *Le principe responsabilité* définit lui aussi le Bien, sans une référence explicite à un Bien transcendant. Le Bien est compris par ce dernier comme la capacité à remplir une fin. Voici en quels termes est explicité ce point de vue : « Nous pouvons former le concept d'un « bien » spécifique et de son contraire et celui des degrés intermédiaires à propos de choses et de liens entre choses différentes : en présupposant que - et dans la mesure où - nous nous pouvons percevoir des « fins » effectivement dans les choses elles-mêmes, comme faisant partie de leur nature. C'est le « bien » dans la mesure de son aptitude à une fin. »[162]

Karol Wojtyla, dans l'essai déjà cité, est très clair sur le fait que les biens représentés par différents objets sont en lien avec un principe de vérité : « L'opposition du bien et du mal si essentielle pour la moralité, dit-il, suppose le fait que le vouloir de tout objet dans l'action humaine se réalise suivant le principe de la vérité concernant le bien que ces objets représentent. » [163]

Autrement dit, il y aurait des biens que l'homme pourrait se re-présenter comme tels et qui en fait n'en seraient pas, car ce seraient de faux biens. Dans cette perspective, nous voyons combien vérité et bien sont indissociables. Il est caractéristique de cette philosophie de la personne que l'inauthenticité soit plus liée au conformisme ou à la dérobade, [164] qui toutes deux sont des attitudes de lâcheté face à la désignation des biens, qu'énonce la conscience morale, plutôt que dans la non-reconnaissance du principe de vérité.

De plus, de toute nécessité pour l'être humain, il convient pour vivre et perpétuer la vie d'avoir des raisons de vivre qui vont au-delà de l'instinct de survie programmé, tel que Monod l'envisage. D'une part, pour ce faire, il convient en premier lieu de considérer la vie comme un bien conservé grâce à l'espérance d'un sens que l'on peut rechercher et donner à cette vie. C'est tout le sens des propos tenus par H. Friedel, dans sa lettre à Monod du 15 avril 1971, dont voici un extrait : « Une éthique de la connaissance de soi-même est cent fois plus applicable dans la vie quotidienne qu'une éthique de la connaissance de l'univers. Mais se connaître soi-même comme un pur combiné de hasard et de nécessité, c'est s'interdire tout choix libre, donc toute éthique en dehors du strict domaine de la recherche scientifique. Ce que Monod appelle une éthique n'est qu'une règle fondamentale de l'analyse du réel, mais rien de plus. Cela ne va pas loin. Toute éthique personnelle est un défi à la nécessité et toute éthique politique est un défi au

[161] I. Murdoch, *La souveraineté du bien*, p. 93.
[162] H. Jonas, (1990) *Le principe responsabilité*, pour la trad. française le Cerf, p.108.
[163] Karol Wojtyla, (2011), p. 162.
[164] Karol Wojtyla, (2011), pp. 326-327.

hasard. L'une comme l'autre ne peut servir la vie humaine et donner de la joie aux hommes qu'à condition de bien connaître l'invariant, c'est-à-dire l'espèce humaine et de conquérir une liberté totale vis-à-vis de tout ce qui a pu faire peser la nécessité sur les hommes jusqu'à l'instant présent, en acceptant d'aimer l'avenir comme on aime une personne. (…) Le Royaume ne se constate pas et ne se reçoit pas, on s'en empare de vive force. Cette force, nous la tirons de nos aliments, mais ce qui lui donne son sens, c'est une espérance qu'aucune analyse ne peut cerner. »[165]

Or, on aime l'avenir et on est ouvert au futur dans la mesure où l'on reçoit la vie comme un bien. Comme le dit Rémi Brague, « pour que l'humanité continue à exister, il faut que les hommes se fondent sur l'idée, explicite ou implicite, que la vie est un bien. Elle doit être un bien non pas seulement pour ceux qui la donnent mais tout aussi décidément pour ceux qui la reçoivent. » [166] Pour accentuer cet aspect esquissé dans la lettre citée plus haut, sans que le point de vue énoncé soit totalement justifié, nous pouvons souligner ici avec H. Jonas qu'un sous-bassement métaphysique paraît indispensable pour fonder une éthique, pour qui « le premier principe d'une éthique de la futurité ou « éthique d'avenir » ne se situe pas dans l'éthique comme théorie de l'action mais bien dans la métaphysique fondée sur une « idée ontologique », [167] l'idée de l'homme. Cet auteur souligne que « nous ne pouvons pas faire l'économie de l'excursion risquée dans l'ontologie.[…] La foi, poursuit-il, peut très bien procurer à l'éthique le fondement, mais elle-même n'est pas disponible sur commande […] La métaphysique en revanche a été depuis toujours une affaire de la raison et celle-ci se laisse mobiliser quand il le faut[…] le philosophe séculier qui s'efforce d'établir une éthique doit au préalable admette la possibilité d'une métaphysique rationnelle, nonobstant Kant, à moins que le rationnel ne soit déterminé exclusivement d'après les critères de la science positive. »[168]

D'où une certaine faillite de la pensée de Monod, concernant l'idée d'un salut par la science, qui sauverait l'humanité d'un gouffre de ténèbres. On ne peut faire l'économie d'une conscience morale qui doit opérer le discernement nécessaire, une fois pris en compte les paramètres scientifiques qui, certes, ont toute leur importance mais qui ne comprennent pas l'intégralité des ressources humaines. C'est tout le sens de la critique de Gérard Toulouse, extraite de son article intitulé « Le mouvement éthique dans les sciences : pourquoi maintenant, pourquoi si tard ? », extrait du compte rendu par le CNRS du colloque de l'Unesco : « le projet de Jacques Monod,

[165] H. Friedel, Lettre à Monod du 15 avril 1971, éd Kimè p. 198.
[166] R. Brague, (2013), *Les Ancres dans le ciel*, p. 106.
[167] H. Jonas, (1990), p. 95.
[168] H. Jonas, (1990), pp. 98-99.

dit ce dernier, visant à purifier un « écœurant mélange » en refondant l'éthique sur la science (selon le modèle de l'éthique de la connaissance) apparaît rétrospectivement, comme une forme extrême de recherche du salut dans la science et comme une impasse. Face aux menaces de la civilisation technologique, c'est au contraire le souci de rassembler les ressources intellectuelles et morales dans une délibération collective, qui s'est affirmée au cours de la décennie suivante. »[169]

Plus largement, la responsabilité peut-elle recevoir un fondement dans la perspective d'une telle métaphysique matérialiste ? Le sujet, en tant qu'il considère la valeur de la connaissance objective comme valeur suprême, peut-il être au fondement d'une éthique ? De quelle responsabilité le sujet est-il, dans cette perspective, redevable ? Monod va considérer la transcendance comme émanant de l'homme, l'homme la « créant » en posant cette valeur de la connaissance vraie comme la seule valeur « transcendante ». Mais remarquons que pour Monod nous trouvons une transcendance dans la relativité toute humaine d'un choix de valeur reposant sur la subjectivité humaine. « L'homme est créateur et dépositaire de la transcendance. »[170] Cette proclamation ôte à la notion de transcendance tout autre sens, celui qui en particulier visant la possible présence d'un créateur, au sens classique d'un créateur qui ne fait pas nombre avec sa créature mais qui lui confère la vie, et l'être même. Dans ce contexte, il serait totalement exact de dire que l'homme est bien dépositaire de la transcendance ; qu'il en soit créateur n'aurait pas de sens ; en revanche, qu'il en soit co-créateur en revêtirait un tout à fait envisageable. Ce rejet de toute transcendance divine ne va pourtant pas de soi. Il est instauré au confluent de trois courants de pensée qui se rejoignent tous dans cette option de l'athéisme contemporain dont Monod tente d'instaurer les bases en biologie : le rationalisme qui coupe court à toute forme de pensée religieuse, considérée comme une superstition archaïque, le nihilisme qui proclame, à la suite de Nietzsche, une nouvelle création des valeurs par-delà le bien et le mal et reconnaît dans l'art le seul nouveau moyen d'expression valable, après la disparition des « arrières-mondes » et enfin l'existentialisme dont nous allons continuer d'entrer en débat dans ce qui suit, et qui, à la suite de Husserl ne reconnaît qu' une « transcendance au sein de l'immanence. » Sous l'influence du courant rationaliste, Monod instaure une sorte d'identité entre animisme et théisme car il est clair que c'est au nom du rejet de l'animisme qu'il nie le théisme, ce qui paraît constituer un amalgame totalement illégitime. En effet, ce n'est pas parce que les hommes ont

[169] Gérard Toulouse, « le mouvement éthique dans les sciences : pourquoi maintenant, pourquoi si tard ? », extrait du compte rendu par le CNRS du colloque de l'Unesco à Paris (2004), p. 107.
[170] J. Monod, (1970) p. 222.

eu le tort effectivement de prêter à la nature des sentiments et une forme de conscience et à partir de là se montrer superstitieux en pensant pouvoir, par exemple, détourner certaines forces naturelles à leur profit selon un certain fétichisme, que cette conduite erronée est à confondre avec l'acte de la raison qui, éclairée par la vue d'un Bien absolu possible, se tourne avec reconnaissance vers un créateur qui est à la source même de sa vie, et qui lui apparaît dès lors comme le donateur de tout bien.

De toute façon, la nécessité d'un fondement de l'obligation morale apparaît clairement.

Monod envisage bien une responsabilité personnelle, mais celle-ci, pour être authentique, doit uniquement consister en la reconnaissance du postulat d'objectivité : mais au nom de quoi celle-ci se bornerait-t-elle à prendre en main les progrès de la connaissance objective, en se lançant ce seul défi de quête et de conquête, comme le seul digne de gloire et capable de susciter l'enthousiasme ? Certes, nous avons souligné l'aspect exaltant de cette démarche conquérante qui cherche à développer le savoir de la connaissance scientifique mais les limites en sont pourtant très présentes : celle-ci ne justifie pas une conduite responsable en matière de secours porté au prochain ou de communion dans l'amour. Est-il question de la défense du faible dans cet horizon de l'éthique de la connaissance ? Rappelons que l'éthique nietzschéenne dont se réclame Monod voit dans le sentiment de compassion, un mépris du prochain. C'est ce qu'affirme Nietzsche lors de sa critique des émotions altruistes dans la *Généalogie de la morale.* Il convient de souligner que la considération du plus faible, du plus petit en effet risque de ne plus recevoir aucune raison de motivation dans une telle perspective, puisque l'homme n'est plus au centre de l'éthique. Sur cette question du souci du semblable, et spécialement du plus faible, et à propos de la nécessité d'un fondement aux droits inaliénables valables pour tout homme, la conclusion de Paul Clavier, comparant les deux types de métaphysique, naturaliste et théiste, est qu'une métaphysique concevant la vie comme un don reçu de l'être suprême donateur de vie a plus de chances, en ce sens, *a priori* de se montrer humaniste :« En clair une métaphysique de l'être suprême est a priori plus humaniste qu'une métaphysique naturaliste qui définirait l'homme par sa seule performance biologique. »[171] En effet, l'éthique de la connaissance n'a pas à respecter le prochain inconditionnellement, sauf comme co-acteur de ce dépassement de tout un chacun en vue d'édifier le monument de la science. Monod n'envisage pas non plus de véritable communion dans l'amour puisqu'il ne voit dans le rapprochement des corps qu'une façon pour l'espèce de perpétuer l'invariance. Il est clair que dans un monde soumis à de telles instances, la notion de responsabilité semble difficile à établir. Le jugement suivant

[171] P. Clavier, (2012), p. 115.

de P. Clavier éclaire tout à fait ce propos : « Dans un univers existant de lui-même, dit ce dernier, les régularités structurelles et dispositionnelles sont de purs accidents, la prévisibilité des enchaînements causaux un pur hasard, le pouvoir causal mental un phénomène inexplicable. L'exercice de la responsabilité morale est alors compromis. » [172]

Rémi Brague pose la question de la responsabilité de façon radicale : l'homme responsable de quoi au juste ? Et donne à son sujet une réponse tout aussi radicale : « Je puis répondre : rien d'autre que d'être. »[173]

Au chapitre 9 « le Royaume et les ténèbres », l'homme est dit « le créateur et le dépositaire de cette transcendance. »[174] Monod parle de « proposer un idéal qui « transcende » l'individu au point de justifier, au besoin, qu'il s'y sacrifie. » Transcende ici ne signifie que dépasser, en le subsumant, mais toujours en restant dans l'immanence : ce serait au mieux un idéal que l'homme se propose mais toujours dans l'horizon de la connaissance humaine, c'est-à-dire restant immanent à la condition humaine, même si c'est un but qu'elle se propose. Monod insiste sur le fait que cette éthique n'est pas au service du bonheur de l'homme mais propose uniquement la connaissance vraie comme valeur à laquelle il est possible de tout sacrifier. Cependant, on est en droit de se demander que serait, dans cette perspective, le sort de l'homme et que deviendrait l'homme lui-même qui ne serait plus qu'un moyen totalement instrumentalisé uniquement en vue d'une promotion de la connaissance objective ?

Un des critères éthiques de l'authenticité d'un homme est sans doute que les actions de celui-ci soient conformes à ses discours, et qu'il n'y ait pas de duplicité entre les deux. C'est pourquoi, nous choisissons ici de nous référer de nouveau à la parole d'un homme d'action dont nous ne pouvons nier la qualité des œuvres humanitaires, qui a pris le temps de répondre à Monod, pour manifester ce qui, à ses yeux, constituait les limites de cette éthique de la connaissance. Il s'agit d'une lettre que l'Abbé Pierre adresse à Monod le 2 janvier 1971[175], qui se fait ici le porte-voix de ceux qui, en réponse à cette éthique de la connaissance bien limitée, veulent opter pour une civilisation de l'amour, rendue possible par l'impact d'actes humains librement choisis en faveur de la vie et du bonheur d'autrui. Il s'adresse directement à l'auteur de *Hasard et Nécessité* en ces termes *:* « Vous avez raison d'en témoigner : le microscope ne saisit rien de l'Éternel ni rien ne Le saisit……mais celui qui dit « Non » à l'injustice,……Mais celui qui va, par vrai amour, à rebours de tout profit, pour que soit servi premier le plus petit, … dans la saveur inexprimable

[172] P. Clavier, (2017), p. 100.
[173] R. Brague, (2013), p. 216.
[174] J. Monod, (1970), p. 222.
[175] Abbé Pierre à Monod, Lettre publiée dans *Faims et soifs des hommes*, n°13, fin février.

qui jaillit en lui, il sait bien que l'Éternel insaisissable le saisit, et minuscule étincelle de liberté, juste assez pour être capable d'aimer, il sait bien que, dans ce commencement d'amour, il est aimé par l'Aimable infini, dont tout en lui était autant signe, en creux, qu'impatiente faim et soif. » La fin de la lettre de l'Abbé Pierre citée suggère la possibilité d'une réalité autre, qui dépasse l'ordre scientifique. « La rencontre, termine-t-il en effet, est d'un autre « ordre » que celui des hasards de la matière, alors même que l'accompagnent les mouvements de la matière. » Il est intéressant que la référence à la notion d'ordre empruntée à Pascal ici soit mentionnée. Cet éminent scientifique promouvant lui aussi la connaissance vraie a très bien montré, par sa vision des trois ordres, en quoi l'ordre de la charité transcende et dépasse totalement l'ordre de la connaissance vraie : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé. »[176] Cependant ce nouvel ordre est un chemin de rencontre entre les hommes qui est une invitation à l'amour, que les résultats scientifiques en tant que tels ne peuvent programmer d'aucune manière. Cette remarque se trouve enrichie par ces propos d'une seconde lettre écrite le 4 mars 1971 où l'Abbé Pierre fait signe vers « *une autre sorte de connaissance* » qui éclate en l'homme, dit-il et le comble sans le lasser, à mesure qu'il parvient à aimer de façon réelle (au service des autres et en adoration...) Mais comment dire cela avec nos mots ? Car nos mots sont trop petits. Cela se vit et se communique, et chacun le sait bien, à chaque acte sur ce chemin de rencontre. »[177]

En termes plus philosophiques, selon la perspective ouverte par Jonas, « l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme. »[178] Ce « oui » à la vie qui est un devoir qui incombe à l'homme qui ne peut renier son propre bien est aussi bien un oui à la vie d'autrui dont je suis également responsable. Jonas est certes sensible à l'aspect précaire, évanescent de l'être humain, qui est voué à la finitude par sa mort inéluctable, comme tout vivant, mais à la différence de Heidegger pour qui l'homme doit reconnaître en lui la dimension du « souci » après avoir pris la mesure du néant qui l'attend, Jonas insiste sur la protection de tout homme par chacun. Le « souci » devient protection de l'autre. « Tout être vivant est sa propre fin qui n'a pas besoin d'une autre justification, et de ce point de vue l'homme n'a aucun avantage sur d'autres vivants si ce n'est que *lui* seul *peut* également avoir une responsabilité pour eux aussi, autrement dit, celle de garder leur fin propre. »[179]

---

[176] Pascal, (1963), Pensée 308-793, p. 540.
[177] Abbé Pierre à Monod, Lettre publiée dans *Faims et soifs des hommes*
[178] H. Jonas, (1990), [1979 éd. allemande], p. 193.
[179] H. Jonas, (1990), [1979 éd. allemande], p. 193.

Jonas soutient, nous l'avons-vu, que le fait d'avoir des fins est un bien en soi. Il fait remarquer qu'il est plus facile de connaître le mal que le bien. [180] S'il ne fait pas reposer nécessairement ce bien sur la foi en un être transcendant, quoique celle-ci puisse à ses yeux constituer un véritable fondement à l'éthique, il exprime cependant clairement le fait que « c'est à la métaphysique qu'il revient de dire pourquoi l'homme a l'obligation d'exister » ; « pourquoi » dans le sens du « pour quoi vaut-il la peine », au sens de Ricœur, d'exister.

C'est tout le sens de l'entreprise d'une analyse rationnelle menée, par exemple, par Swinburne dans *La probabilité du théisme* qui s'interroge rationnellement sur la raison du fait que nous sommes dans un monde qui permet la responsabilité morale, rendue possible par la prévisibilité courante des effets d'une action, sur le fait également que l'homme peut faire preuve d' actes héroïques qui ne sont pas systématiquement déterminés par des actes réflexes, dans un monde où la faculté est donnée à l'homme d'exercer diachroniquement cette liberté par la médiation d'un corps spatialisé et de recourir à la possibilité d'un accès à une source d'obligation universelle. [181] Dans la réflexion que mène Levinas, tirant les leçons d'un siècle de cruauté, nous retrouvons en écho cette perspective dans la réhabilitation d'une hétéronomie. Dans *Difficile liberté* le philosophe exprime la pensée d'une ouverture de la liberté à autre que soi, qu'il s'agisse d'autrui ou de Dieu. « La relation éthique apparaît au judaïsme comme relation exceptionnelle : en elle, le contact avec un être extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'institue et l'investit. »[182] L'homme est bien le « gardien de son frère ». D'où le fait aussi que l'on trouve mise en exergue d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* cette parole dans Ézéchiel : « De son sang, je te demanderai compte. » Levinas voit dans la tradition hébraïque une nouveauté totale, très distincte par rapport à toute la tradition occidentale qui fait prévaloir l'autonomie du moi. Mais ce type de discours peut-il avoir une légitimité ?

« Le discours authentique fonde la science, »[183] selon les propres termes de Monod. « Ce discours authentique », quel est-il ? Il s'agit du discours fondé par l'éthique de la connaissance, « cette éthique, « austère », « abstraite », « orgueilleuse, » comme en convient Monod.[184] Est-ce à dire que Monod soutienne la légitimité d'un seul type de discours et que tous les autres types de discours se trouveraient disqualifiés en tant qu'inauthentiques ? On peut se demander

[180] H. Jonas, p. 66.
[181] R. Swinburne, (2015), p. 271 et p. 281.
[182] E. Levinas, (1963), *Difficile liberté*, p. 32.
[183] J. Monod (1970), p. 221.
[184] J. Monod (1968), Raison présente, n°5, « La science, valeur suprême de l'homme », p. 17.

alors, au vu de la norme de tout discours, si certains types de discours ne se trouvent pas définitivement disqualifiés, comme le discours de la poésie tout aussi bien d'ailleurs que le discours métaphysique ? Un type de discours qui chercherait à répondre à des interrogations métaphysiques et également tout type de discours théologique se référant aux grands textes fondateurs des différentes religions monothéistes, par exemple, seraient-ils exclus comme inauthentiques ? Si Monod veut signifier, par-là, qu'ils sont exclus du discours scientifique, en tant qu'ils n'appartiennent pas à la science, cette démarcation est non seulement tenable mais souhaitable et va dans le sens de la cohérence interne que demande la stricte observance du postulat d'objectivité. Ils seraient inauthentiques, sous le rapport de la science. Cependant si par-là Monod entend qu'ils sont exclus de la connaissance humaine, dans un sens plus large que ce qui est retenu par la science, en ce sens que, sous un rapport autre que celui de la science, ils seraient et demeureraient par leur fonction même, et dans leur essence même, inauthentiques, cela deviendrait largement discutable.

Pour fonder une éthique qui soit intégrale, au sens où elle permettrait à l'homme de s'accomplir en lui conférant toute sa dignité, Jean Michel Maldamé dégage trois éléments essentiels : réaliser de façon singulière et originale ses potentialités, se considérer comme responsable d'autrui, s'ouvrir à la personne infinie du Dieu transcendant. « En premier lieu, tout être humain se doit de réaliser ses richesses potentielles en leur donnant un visage particulier. Par ce processus de construction de soi, un être advient dans la liberté à sa personnalité. La deuxième dimension de la responsabilité vis-à-vis d'autrui ou le souci d'autrui est inséparable de la première. » A ces éléments, qui disent le fondement de toute éthique, il faut ajouter la remarque suivante qui rejoint les propos que l'Abbé Pierre tient à Monod : « La nature humaine comme projet de vie se caractérise par une ouverture qui n'est pas rassasiée. Elle porte la marque de l'infini. Ainsi, l'être humain n'est pas enfermé dans la relation avec ses semblables ; il est apte à rencontrer le divin. Si certains placent le divin dans la totalité de la nature sacralisée, voire divinisée, la tradition monothéiste a le souci de la référence à une source de l'être qui n'est pas un élément du monde ni sa totalisation (…) La condition humaine est alors comprise en termes d'appel. Le don de la vie et son dépassement dans la relation avec un Dieu transcendant, loin d'être une violence, est un accomplissement ; la nature s'accomplit dans une participation à la vie divine (…) Ainsi l'homme microcosme du macrocosme est-il celui qui accomplit pour

ouvrir sur l'eschatologie ce temps où, pour la foi chrétienne, Dieu sera tout en tous, non seulement les êtres humains mais un cosmos réconcilié. » [185]

Pour illustrer cette perspective, et pour opposer à Monod analysant la cause du « malaise » dans notre civilisation une autre vue, on peut faire valoir les arguments utilisés par Soljenitsyne dans son discours à Harvard[186] sur l'homme occidental privé de la transcendance divine, arguments qui s'opposent point par point aux arguments de Monod. Soljenitsyne déplore, comme Monod, le fait que le « monde soit creusé de failles plus profondes, plus larges qu'on ne croit au premier abord. » et le « sentiment d'un malaise qu'on ressent devant l'éclatement du monde. »[187] Ce discours dénonce également le fait que l'homme se mente à lui-même, mais Soljenitsyne attribue ce fait au renoncement de l'homme contemporain à la dimension d'une présente transcendante au monde et à l'homme et qui s'interprète comme sa raison d'être. Cet écrivain, à la suite de Pascal, « pour qui l'homme passe infiniment l'homme » affirme en effet qu'il est à considérer le fait qu'il puisse y avoir plus haut que l'homme : « Le chemin que nous avons parcouru depuis la Renaissance a enrichi notre expérience, mais nous avons perdu le Tout, le Plus-Haut qui fixait autrefois une limite à nos passions et à notre irresponsabilité. »[188] Par conséquent, « le monde , aujourd'hui, est à la veille sinon de sa propre perte, du moins d'un tournant de l'Histoire qui ne le cède en rien en importance au tournant du Moyen Age sur la Renaissance : ce tournant exigera de nous une flamme spirituelle, une montée vers une nouvelle hauteur de vues, vers un nouveau mode de vie où ne sera plus livrée à la malédiction, comme au Moyen Age, notre nature physique, mais où ne sera pas non plus foulée aux pieds, comme dans l'ère moderne, notre nature spirituelle. »[189] Là où ce discours revêt une véritable portée quant à notre sujet, c'est qu'il donne des arguments exactement opposés à ce que soutient Monod à propos de l'identification de la cause du malaise de notre société. En effet, pour Soljenitsyne, tout le mal de notre société avec ses mensonges et ses perversions est lié précisément à la disparition de la considération d'une possible transcendance divine ; là où pour Monod, tout au contraire, ce mal est lié en grande partie au maintien de la croyance en celle-ci qui pourtant n'a plus aucunement de raison d'être et qui crée, par sa survivance même, alors que désormais niée par la science, un profond malaise : ce « mal de l'âme » dont la présence,

[185] J. M. Maldamé, (2010) « Le concept de nature à l'articulation des savoirs », *Revue trimestrielle de recherches de science religieuse*, pp. 217-243.
[186] A. Soljenitsyne, (1978) *Le déclin du courage*, Seuil.
[187] A. Soljenitsyne, (1978) p. 9.
[188] A. Soljenitsyne, (1978) p. 53.
[189] A. Soljenitsyne, (1978), p. 56.

par ailleurs, est de plus en plus niée, dès lors que le dualisme cerveau/esprit est envisagée comme une illusion. Philippe Nemo, en appelle, lui aussi, à une reconstruction spirituelle, en énonçant que « pas plus que celui d'hier, l'homme d'aujourd'hui ne peut se résoudre à ce que sa vie individuelle et sociale n'ait d'autre fin que le fait nu de "vivre" »[190] Il fait valoir que « la conscience intime de l'homme perçoit ce non-sens comme une erreur. »[191]

Il est vrai que les tragédies du XXe siècle exacerbent la révolte contre un Dieu possible laissant se faire tant d'atrocités et d'aucuns préfèrent le nier, vu son silence jugé intolérable.
Dans *Entre nous*, Levinas fait remarquer que cette « foi sans théodicée est plus difficile que naguère » puisqu'après un siècle d'atrocités où Dieu semble se taire, toute théodicée ne paraît plus acceptable.[192] Cependant le philosophe pense cette « nouvelle modalité dans la foi d'aujourd'hui », est une « modalité très essentielle à la modernité qui se lève. »[193] Le terme de transcendance analysé par Levinas s'emploie par analogie, pourrions-nous dire, dans la relation à autrui car c'est là que Dieu parle « pour la première fois » ; en effet, si ce terme est employé pour montrer « cette irruption du visage de l'autre qui se donne à moi dans un face à face, c'est comme par analogie à cet appel divin transcendant en moi qui me fait avoir souci de lui et non seulement veiller à ce qu'il ne meure pas, mais au contraire à veiller à ce qu'il vive ; car « il y a la parole de Dieu en autrui. »[194] Levinas juge que le visage de l'autre me révèle la présence d'un Dieu caché en lui, qui lui donne sa vie et sa dignité. Les récits de pardon envers leur bourreau de personnes martyrisées par les nazis, tel celui de Maïti Girtanner, sont relatés et rendus explicables par les victimes uniquement à la lumière de leur foi en un Dieu transcendant qui donne sens à leur amour plus fort que la mort.

Il est urgent, je crois, de soutenir, dans le contexte actuel, que toutes les tentatives qui mettent l'homme au service de la science et non pas la science au service de l'homme risquent de tourner au désastre pour la civilisation humaine toute entière. Le gouffre sous nos pas ne relève pas tant d' une croyance qui fait de l'homme un don précieux que de ne plus croire, bien au contraire, en la dignité de l'homme dévalorisée de manière notoire par une science pensant pouvoir affirmer, en s'appuyant sur ses résultats scientifiques toujours provisoires, partiels et précaires que l'homme n'a pas d'importance. J-P. Changeux est conscient de ce danger et en appelle à l'art

[190] Philippe Nemo, (2012), *La belle mort de l'athéisme moderne*, p. 148
[191] Philippe Nemo, (2012), p. 148.
[192] E. Levinas (1991) *Entre nous*, le livre de Poche, Grasset, p. 111.
[193] E. Levinas (1991) p. 112.
[194] E. Levinas, (1995), *Altérité et transcendance*, livre de poche, Fata Morgana, p. 114.

pour compléter la connaissance strictement scientifique : « L'art, enfin, dit-il, peut contribuer à cette réconciliation « communicationnelle », en cimentant par la subjectivité les progrès objectifs de la connaissance en vue « d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes. » [195] Cette vue des choses ne recèle-t-elle pas quelque chose d'utopique, car l'art à lui seul, ou ce qu'il est convenu d'appeler tel, peut aussi bien se retourner contre soi-même, autrui ou contre une société lorsqu'il vise, à petits bruits ou grands cris, leur dissolution ? Rappelons que l'appel à l'art a déjà été utilisé en ce sens par Nietzsche, pour qui, rappelons-le, l'absurdité de la vie pouvait être magnifiée et figurée au cœur de toutes les audaces d'un art lucide, inspiration reprise par tout un courant d'artistes nihilistes qui visent à afficher, et entendent souvent s'y complaire, par esprit de révolte et de cynisme, toute la laideur du monde. Or, la beauté dans l'art a rapport avec le bien, et ne peut donc être, comme le voulait sans doute à tort Nietzsche « par-delà le bien et le mal. » Au contraire, n'est-il pas plus porteur de penser, comme le suggère Platon dans le *Timée*, que « si le bon n'est pas loin du beau, tout ce qui est bon est beau. »[196] ?

Nous pensons avec Paul Ricœur la nécessité d'inscrire l'éthique dans un cadre religieux, en tant que seul capable de reconnaître la dimension sacrée de la vie dont la reconnaissance est seule en mesure de donner au vivant le courage d'honorer celle-ci en tant que telle. Dans *La Nature et la règle* : « Je place le religieux dans l'approbation fondamentale qui vient de plus loin que moi, de plus haut que moi, dans mon courage de vivre en faisant prévaloir la bonté sur le mal dont j'ai fait à la fois la déploration et l'aveu de la radicalité. Le fait que le mal soit toujours là ne fait pas de nous une espèce condamnée, parce que nous sommes fondamentalement approuvés et aidés dans notre courage de vivre. Selon la formule du théologien protestant Paul Tillich, « le religieux est le courage d'être. »[197]

Par conséquent, l'on peut conclure que s'il s'agit d'une volonté de destitution, de la part de Monod, du théisme avec l'idée que cette métaphysique est périmée et témoin d'une ancienne civilisation désormais caduque, dont il annonce la transformation sous l'effet d'une transmutation radicale, il confondrait alors son refus de l'animisme avec une thèse qui a pour elle une grande plausibilité. Certes, quand Monod affirme que « l'ancienne alliance est rompue »,[198] s'il veut dire par là que l'homme objectif ou objectivé par la science, n'a pas de lien ni avec l'animisme ni avec Dieu, il veut dire quelque chose de strictement scientifique, qui

[195] J-P. Changeux, (1995) p. 22.
[196] Platon, (1969), *Le Timée*, 87b, p. 464.
[197] Paul Ricœur et Jean-Pierre Changeux, p. 225 et p. 332.
[198] J. Monod (1970), p. 224.

ne fait que dire autrement ce qu'il affirme tout au long de son écrit à savoir que l'animisme est mort. Si en revanche, il signifie par l'homme objectivé la totalité de l'homme, compris radicalement dans son existence, et qu'il la pense coupée de toute donation d'être qui précisément lui conférerait cette existence, il outrepasserait alors ses compétences de scientifique. L'alliance d'un créateur avec l'humanité est pourtant tout l'enjeu d'une métaphysique théiste, et cette alliance-là, précisément ne peut être dite rompue par aucun résultat scientifique, s'il est vrai que le créateur donne l'être à tout ce qui est, et que par conséquent, son existence n'est pas à mettre en balance ou en concurrence avec la recherche scientifique qui, elle, se fixe de travailler sur ce qui est déjà là. Or, excluant une métaphysique théiste par principe, il est clair que Monod ne pourrait pas la rejoindre. Il est pourtant évident que l'animisme que Monod pourfend comme non scientifique n'implique pas logiquement, comme nous l'avons mis en évidence, de rejeter une position métaphysique théiste. C'est cette confusion entretenue par Monod qui rend le débat avec toute métaphysique autre que matérialiste difficile. Et pourtant cette confusion repose sur l'erreur de penser que le théisme implique nécessairement l'animisme, alors qu'il en est au contraire clairement distinct. Nous avons montré que des ouvertures sont pourtant possibles dans cette direction, en partant des thèses mêmes de Monod, portant sur la téléonomie du vivant d'une part et d'autre part sur la transcendance dont l'être humain est dépositaire, et la part de créativité qui lui revient en matière de normes morales.

Cependant, il est clair que la vie en tant que telle semble pouvoir être reconnue beaucoup plus aisément comme un bien quand elle est reconnue comme découlant métaphysiquement d'une source de vie qui est le Bien absolu, à laquelle elle est appelée en tant que telle à participer. Rémi Brague va jusqu'à souligner, en ce sens, que l'athéisme ne peut justifier en rien la valeur de l'existence humaine. « Les conséquences dernières de la logique immanente de l'athéisme, (font que) celui-ci avoue qu'il n'a aucun argument en faveur de l'existence de l'homme. » [199] Comme il le fait remarquer aussi ailleurs, « il faut un point d'appui extérieur pour avoir le droit de dire de l'homme qu'il vaut la peine d'exister. » [200] « L'athéisme est incapable de donner une réponse argumentée de la légitimité de l'existence de l'homme. » L'auteur examine la valeur d'une argumentation athée visant à fonder le refus de Dieu au vu du caractère arbitraire de la bonté d'un dieu qui déclarerait bien ce qu'il voudrait qu'il soit bien ; en cela, une argumentation de ce type dénoncerait à juste titre la conception du caractère despotique et capricieux d'un

[199] R. Brague, (2013), *Les Ancres dans le ciel*, p. 92-93.
[200] R. Brague, (2013), *Le propre de l'homme, sur une légitimité menacée*. p. 215.

Bien absolu tel un monarque décrétant à lui seul le bien et le mal auquel il faudrait, bon gré mal gré, se soumettre. Pour mettre un terme à une caricature de ce genre, il est vrai quelquefois issue de l'interprétation de la volonté toute- puissante du Dieu cartésien, Rémi Brague montre que le bien n'est pas là comme une décision extrinsèque à Dieu et qui peut être sujet à changement ou livré à son bon vouloir capricieux, mais que lez bien est un attribut de Dieu totalement inhérent à Lui-même : « Le bien que Dieu commande, dit-il en ce sens, n'est qu'un aspect de Dieu lui-même. » [201] Le commandement n'est donc en rien ''parachuté'', imposé du dehors, selon la présentation qu'en donne Monod, apparaissant comme la volonté tyrannique d'un ordre à suivre et dont l'inverse pourrait être commandé si tel était le bon plaisir du créateur. « Du coup, l'accomplissement d'un quelconque commandement est du fait même une imitation de Dieu. » [202] C'est à cette dénonciation de cette caricature du divin à laquelle procèdent souvent les discours des philosophes des Lumières, en présentant, dans ce contexte, un statut de la raison assujettie à un pouvoir divin arbitraire, faute d'envisager la possibilité d'une raison éclairée et attirée par ce Bien absolu. Pour conclure sur ce point, les conclusions de Paul Clavier au terme de son étude qui pose la question de savoir si tout est permis dans l'hypothèse où dieu n'existe pas, apparaissent de première importance : « L'hypothèse d'un Dieu bon, créateur de l'univers et de tous les humains, est bien plus à même de justifier un 'tu dois'' universel et objectif, que l'hypothèse d'un naturalisme athée, ou celle d'une autonomie de la morale, dans laquelle l'obligation est un fait pur et simple, qui s'expose au scepticisme moral. » [203]

La perspective théiste peut ici apporter en particulier une réponse explicative de l'intuition morale de la dignité de l'homme : « Si Dieu est la source de toute existence, on peut s'attendre à ce qu'il dote les créatures rationnelles d'intuitions morales (comme l'égale dignité des êtres humains qui est une intuition morale) avant d'être éventuellement traduites dans des normes juridiques. »[204] Cette hypothèse offre un fondement réel à la justification d'une éthique normative et donne une solution aux apories soulevées par une éthique strictement descriptive : « Dans l'hypothèse théiste, l'obligation morale reçoit un statut normatif et non seulement descriptif. » En ce sens que l'obligation trouve un fondement même dans le fait que la vie est reçue comme un don. C'est tout le sens de l'hypothèse de l'homme relié à un Créateur émise

[201] R. Brague, (2013), p. 240.
[202] R. Brague, (2013), p. 241.
[203] P. Clavier, (2017) « Sur un souverain poncif : si Dieu n'existe pas, tout est permis *», Revue de Théologie et de philosophie,* 149, p. 104.
[204] P. Clavier, (2017), p. 103.

dès lors par Paul Clavier : « Si nous devons notre existence à un créateur, cette dépendance ontologique (de fait) peut engendrer une obligation. Nous sommes redevables à ce créateur e la vie, du mouvement, de l'existence et de nos facultés (*via* l'hérédité biologique et la transmission culturelle) et nous contractons par le fait même une obligation.» [205]

Aussi, pouvons-nous, en conclusion, considérer que si Monod entend faire la promotion d'une éthique de la connaissance, sans toutefois réserver à ce type d'éthique l'exclusivité, c'est alors une façon de valoriser des attitudes humaines toutes très positives au service du dynamisme de la recherche scientifique. Il ne faudrait cependant pas privilégier ce type d'éthique, au point d'en faire la seule éthique respectable et responsable. Ceci impliquerait, bien entendu, de faire de l'homme plus qu'un homme objectivé, vu uniquement sous le prisme du seul point de vue réducteur et objectivant de la science, à titre de simple et unique objet de l'examen d'une science de la nature. Il conviendrait déjà, au simple niveau scientifique, au vu de tous les regards croisés que toutes les sciences sur l'homme peuvent engager, de compléter le point de vue de la science biologique par l'ensemble des autres sciences. La science historique ne manque pas, par exemple, d'examiner des faits objectivement historiques animés par des personnes dont les discours et l'action sont parvenus à changer le cours de l'histoire humaine elle-même.

Concernant plus particulièrement l'éthique, nous nous sommes demandé si la tentative de s'appuyer uniquement sur la science n'apparaît pas comme une impasse, tentative incapable de délivrer un discernement concernant la valeur et la raison de l'obligation morale. Nous avons essayé de montrer combien une métaphysique de type matérialiste comporte de difficultés à se départir d'un relativisme moral, ainsi qu'à justifier la dignité et la valeur de la vie humaine. Si toute la grandeur de la connaissance scientifique consiste en l'affirmation de la découverte du caractère dérisoire de la présence de l'homme sur terre, à la lumière des résultats de la biologie, qui font de l'homme un simple produit du hasard, trié et retenu dans l'existence sous l'effet de la sélection naturelle, nous en tirons avec Monod la conclusion que toute la grandeur de l'homme consiste à reconnaître qu'il n'a pas de grandeur. Mais nous avons vu que la simple connaissance scientifique ne peut conclure à la vérité intégrale de l'homme et au sens de sa destinée. D'une part, parce que la science est toujours provisoire et partielle, mais plus fondamentalement par ce que nous avons vu, que Monod passe, sans justification proprement scientifique, - parce que précisément la science n'en a pas les moyens-, d'un matérialisme

[205] P. Clavier, (2017), p. 98.

scientifique à un matérialisme athée. L'apport du matérialisme scientifique, qui cherche à décrire les processus matériels expliquant l'organisation du vivant, est indéniable, y compris pour constituer la rationalité d'une métaphysique théiste, en ce qu'il permet à une métaphysique théiste d'approfondir sa propre ontologie. Il présente ceci de très positif, en particilier, de contribuer à ce que la création dans une métaphysique théiste soit pensée comme création continue, et non comme une simple « chiquenaude initiale », qui, selon les lois du principe d'inertie, donne à la matière juste ce qui lui faut pour conserver sa quantité de mouvement. La création, dans ce contexte est à envisager comme un processus et non comme un donné une fois pour toute et Dieu, dans cette perspective, donne au présent « la vie, le mouvement et l'être » à tout être créé. Une métaphysique théiste est donc toujours sur les rangs et n'est en rien niée par les résultats proprement scientifiques, tout en s'approfondissant et en ouvrant à certains aspects, qui avaient sans doute été occultés par la métaphysique cartésienne qui s'ajustait à la physique newtonienne. En effet, nous avons eu l'occasion de souligner, au cœur même d'un débat éthique, combien la métaphysique théiste offre de cohérence non seulement pour contrer un relativisme moral qui ôte aux conduites humaines la possibilité de se référer à un bien ou à un mal objectif mais aussi pour garantir la valeur sacrée de toute vie humaine, et la valeur de la fraternité qui m'oblige à me considérer comme le gardien de mon frère, que je vois en tout homme. De fait, la proposition de l'éthique de la connaissance de Monod n'a pas apporté, pour le monde contemporain, une source d'inspiration suffisante pour permettre de surmonter le mal-être de notre civilisation et tous les défis actuels à relever pour préserver la vie humaine sur la planète. Il a peut-être tenté d'extirper le mal, sans voir où celui-ci se situait vraiment. Il est bon de rejeter l'animisme mais il ne convenait sans doute pas de proclamer l'absurdité de la condition humaine, au nom de ce rejet. Une autre voie était envisageable et reste à envisager : celle d'un monde dont la raison d'être est au-delà de lui et venant d'une source transcendante qui l'a fait advenir par amour, en diffusant et communiquant à d'autres êtres que lui sa libre capacité d'aimer.

Ainsi, l'erreur de Monod ne résiderait pas tant dans la dénonciation des croyances de l'animisme que dans le fait de penser que ces croyances s'alignent et sont assimilables avec une métaphysique théiste, alors qu'il n'en est rien. Au terme de ce débat, il convient tout de même de continuer de reconnaître que l'éthique de la connaissance comporte une réelle valeur en promouvant la connaissance objective. C'est l'affirmation de son hégémonie qui fait problème et qui présente un risque pour l'éthique si elle devenait le seul possible à être considérée, en lieu et place d'une éthique qui viserait à mettre la destinée de l'homme et son plein accomplissement au cœur de sa réflexion, une éthique qui mettrait plus l'accent sur la conscience morale et le sens de la responsabilité humaine tout en tentant d'échapper à un relativisme généralisé. La part

d'initiative qui revient à l'homme est immense, et cela Monod le concède volontiers, mais les implications de sa pensée ont bien du mal à donner des raisons de vivre, si ce n'est la résolution obstinée à poser ou commettre des actes qui ne révèlent que l'absurdité d'un destin aléatoire. Le caractère sacré de la vie de l'être humain peut se trouver justifié, à meilleur titre, sans aucun doute, par son rattachement à une Source de bien absolu qui lui donne sens.