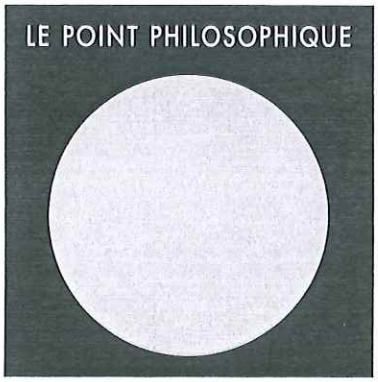
Nathalie Frogneux

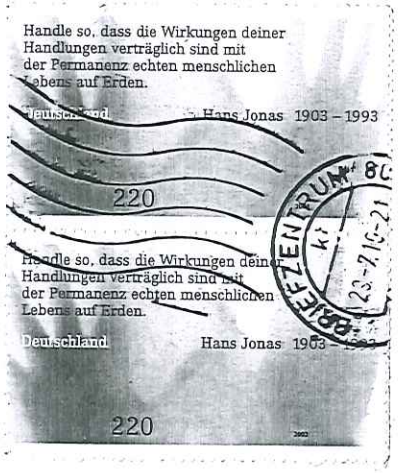
Hans Jonas ou la vie dans le monde

Préface de Jean Greisch



De Boeck Université

Hans Jonas ou la vie dans le monde





Collection dirigée par *Daniel Giovannangeli*

NATHALIE FROGNEUX

Hans Jonas ou la vie dans le monde

Préface de Jean Greisch



De Boeck Université

Pour toute information sur notre fonds et les nouveautés dans votre domaine de spécialisation, consultez notre site web : http://www.deboeck.be

© De Boeck & Larcier s.a., 2001
Éditions De Boeck Université
Rue des Minimes 39, B-1000 Bruxelles

Tous droits réservés pour tous pays.
Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent ouvrage, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Imprimé en Belgique

D 2001/0074/1

ISSN 0778-046X
ISBN 2-8041-3483-0

À mes parents

Il arrivait parfois à Rabbi Elimelekh, quand il disait la prière de sanctification du Sabbath, de tirer sa montre de la poche et de la garder en main pour ne plus la quitter des yeux. Car son âme enivrée de béatitude entrait en extase et lui échappait alors. En gardant les yeux fixés sur sa montre, il se fixait au temps et s'attachait au monde.

Martin BUBER
Les récits hassidiques

Préface

Habent sua fata libelli – les livres eux aussi ont un destin et une histoire : pour usé qu'il soit, cet adage s'applique parfaitement à l'œuvre philosophique de Hans Jonas, inséparable d'une vie très mouvementée, hantée très tôt déjà par le spectre funeste du nazisme. Longtemps connus seulement par une minorité de spécialistes, pratiquement ignorés par le grand public, ses écrits ne sont sortis de la confidentialité que vers le milieu des années 70. Leur réception dans l'espace francophone fut plus tardive encore. Plus de trente années séparent la traduction de *La Religion gnostique*, due à Louis Evrard, parue en 1958, de celle du *Principe responsabilité* en 1990. Ce n'est qu'au cours de la dernière décennie qu'on voit se multiplier les traductions des autres écrits de Jonas, à un rythme toujours plus soutenu, en même temps que sa pensée occupe une place de plus en plus importante dans le débat philosophique et, plus généralement, le débat public.

Autant dire que l'ouvrage de Nathalie Frogneux, qui offre au public francophone la première interprétation systématique de la pensée de Jonas, est particulièrement bien venu en ce moment. En effet, le succès somme toute très récent de la pensée de Jonas risque d'induire de nouveaux malentendus. Alors que, pendant très longtemps, on voyait en lui essentiellement l'historien de la gnose, on risque maintenant d'en faire, pour citer une expression d'une laideur insigne, mais qui se répand de plus en plus, un pur « éthicien ». Tout se passe en quelque sorte comme s'il y avait une incommensurabilité entre les premiers travaux de Jonas consacrés au phénomène gnostique et ses derniers travaux, dans lesquels il cherche à définir une nouvelle conception de l'éthique qui rompt avec la double présupposition de la simultanéité et de la réciprocité des morales traditionnelles.

C'est précisément ce mythe d'une trajectoire philosophique foncièrement éclectique (qu'une interprétation prétendument bienveillante excusera en alléguant les vicissitudes de la biographie qui auraient fait de Jonas un philosophe empêché) que la lecture minutieuse de l'œuvre que nous propose Nathalie Frogneux, très soucieuse de rapporter les *membra disjecta* des publications souvent parues en différents endroits avec des modifications plus ou moins substantielles à leur genèse effective, vient battre en brèche. Les sept grands chapitres de son ouvrage nous présentent un Jonas qui combat sur plusieurs fronts à la fois : celui de l'histoire des idées et de l'histoire des religions, de la philosophie de la biologie, de la philosophie de l'esprit, de l'éthique, de l'interrogation métaphysique. Mais ils sont mus par la conviction que, quelque divers que puissent être les champs de bataille respectifs, c'est une seule et même guerre que Jonas livre à l'hydre à multiples têtes du dualisme.

Le titre d'un livre, dit le phénoménologue Wilhelm Schapp, doit être lu comme l'annonce d'une histoire, condensant en quelques mots une intrigue narrative virtuelle. Même si les ouvrages de philosophie ne relèvent pas du genre narratif, leurs titres n'ont eux aussi rien d'innocent, dans la mesure où ils induisent une lecture et reflètent un parti pris interprétatif. On n'oubliera pas que, plus d'une fois, le choix d'un titre est le fruit d'une négociation entre l'auteur et son éditeur. Sans doute conviendrait-il un jour d'écrire, fidèle à l'esprit de l'herméneutique de Schleiermacher, l'histoire secrète des titres des livres. La réception de *La nausée* de Sartre aurait-elle été la même si l'éditeur avait maintenu le titre initialement prévu : *Melancolia* ?

Tout compte fait, le titre : *La vie dans le monde*, qui est lui aussi le fruit d'un compromis entre l'auteur et son éditeur, me semble bien convenir à une lecture de l'itinéraire de Jonas surtout soucieuse de retracer sa cohérence et de montrer que, du début jusqu'à la fin, celle-ci est d'ordre philosophique.

Rapporté aux premiers travaux de Jonas, il nous invite à nous interroger sur l'être-au-monde gnostique. Dans un monde assimilé au mal et au corps, cette vie est synonyme d'exil. Vivre, c'est être condamné à subsister dans un monde qui est l'œuvre d'un démiurge, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il a bâclé son travail – par inconscience, par inadvertance, par incompétence, peu importe. Quelles que soient les variations mythiques du thème, le résultat est là : nous sommes exilés dans un monde invivable, et le salut doit être cherché dans la seule connaissance, du côté d'un Dieu radicalement étranger à ce monde-ci.

À cet égard, le chapitre que Nathalie Frogneux consacre aux recherches de Jonas sur la gnose comme vision du monde typique de l'Antiquité tardive, détermine toute son interprétation ultérieure. D'emblée, elle nous interdit la représentation d'un Jonas *trifons*, regardant successivement en trois directions différentes : l'histoire des religions focalisée sur le phénomène gnostique, la biologie et le problème d'une philosophie de l'organisme vivant, l'éthique avec le *Principe responsabilité*.

L'important est de reconnaître, comme l'a bien vu Simone Pétrement, l'enjeu proprement philosophique de l'interprétation que Jonas nous propose de la gnose. Derrière le syncrétisme des représentations, qui semblent faire feu de tout bois, il a été le premier à déceler la consistance d'un mythe unitaire, qui peut et qui doit faire l'objet d'une interprétation philosophique. C'est à cet effet que Jonas a forgé le terme de « démythologisation », qui connaîtra ultérieurement une carrière spectaculaire à travers l'exégèse néotestamentaire de son maître Rudolf Bultmann. Alors qu'un historien des religions comme Anz, dont les travaux ont beaucoup influencé Jonas, se contente de décrire la gnose comme « une fleur tardive poussée sur un arbre desséché, fleur dont le parfum a enivré passagèrement les hommes », Jonas saisit d'emblée l'insuffisance philosophique d'une telle approche. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la possibilité d'une vision du monde qui perçoit le monde comme une puissance foncièrement hostile, au point que la vie dans le monde devient une « vie étrangère », selon la formule des sources mandéennes que privilégie Jonas.

L'intérêt d'une telle interprétation philosophique du phénomène gnostique est double. D'une part, elle prépare le terrain à une réflexion sur les résurgences possibles de l'esprit gnostique, tout en évitant les analogies trompeuses. En un sens, le mythe gnostique ne peut pas être répété tel quel. Mais il a libéré un certain nombre de thèmes qui feront long feu dans la pensée occidentale ultérieure : le dualisme anticosmique, le nihilisme éthique, l'homme révolté. D'autre part, elle nous oblige, comme le montrent les réflexions de Jonas sur la philosophie mystique cryptognostique, de nous interroger sur les affinités troublantes entre le dualisme gnostique et certaines conceptions de la philosophie. En ce sens, Jonas nous oblige à reconnaître que rien, dans la vision du monde gnostique, ne nous est foncièrement étranger.

Que Jonas n'a pas abandonné le champ d'interrogation philosophique ouvert par ses recherches sur le phénomène gnostique, c'est ce que

montre Nathalie Frogneux sur l'exemple de l'article de 1951, dans lequel il tente de rapprocher certaines formes du nihilisme moderne et le gnosticisme. Sa thèse la plus provocatrice est que les gnostiques anciens sont les obscurs et lointains cousins des existentialistes modernes. De part et d'autre, nous avons affaire à un monde inhospitalier et à un Dieu ultramondain, de sorte que, paradoxalement, les gnostiques sont les plus modernes des anciens et les existentialistes les vrais contemporains de ceux-ci. Même si cette hypothèse ne conduit pas Jonas à ratifier la formule de Bréhier selon lequel *Sein und Zeit* serait un « roman gnostique tronqué », pas plus qu'il n'accepte les vues de Voegelin qui retrouve partout dans la modernité les traces d'un même esprit gnostique, c'est bien sa lecture « gnostique » de l'existentialisme qui détermine en grande partie son rejet du premier comme du dernier Heidegger.

Si la lecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique occidentale prend pour fil conducteur « l'oubli de l'être » et la « constitution ontothéologique » de la métaphysique gravitant autour de l'idée de Dieu comme *causa sui*, celle que nous propose Jonas est intégralement commandée par les liens complexes entre le dualisme, le scepticisme et le dualisme moral. Le long chapitre que Nathalie Frogneux consacre à l'histoire critique du dualisme occidental n'intéressera pas seulement les historiens des idées ou les historiens de la philosophie. Il constitue l'ultime seuil qu'il faut franchir afin de pouvoir aborder la partie constructive de l'œuvre philosophique de Jonas, à laquelle tout le reste de l'ouvrage est consacré.

C'est dans ces pages que le titre « vivre dans le monde » révèle peu à peu toute sa portée. D'abord parce qu'il attire notre attention sur la complexité du phénomène du vivant. Quelle attitude le philosophe doit-il adopter en cette matière ? La « phénoménologie matérielle » de Michel Henry nous présente une solution aussi radicale qu'audacieuse : le vivant est de plus en plus méconnu par la biologie moderne, qui mérite dès lors de moins en moins le titre d'une « science du vivant ». Dans cette hypothèse, le philosophe soucieux de comprendre l'essence du vivant doit éviter coûte que coûte de frapper à la porte de la science. Sa seule source d'information ne peut être que l'immanence radicale de la vie à elle-même, l'épreuve même de la vie, c'est-à-dire le phénomène de l'auto-affection. Mais le prix dont il faut payer cette solution est très élevé : de nouveau, la formule « vivre dans le monde » recèle une *contradictio in adiecto*. Pour Michel Henry, il n'y a pas de doute que toute tentative de comprendre l'essence du vivant en prenant pour guide la

relation extatique qui l'arrache à lui-même pour l'exposer à l'extériorité du monde, finira par rendre méconnaissable la vie même.

C'est précisément cette antinomie que Jonas a cherché à surmonter, comme le montre le chapitre 4 du présent ouvrage, en développant une phénoménologie du vivant qui accepte résolument d'entrer en débat avec la biologie contemporaine. Rares sont les philosophes qui se sont interrogés avec autant d'énergie sur les enjeux d'un concept aussi élémentaire que celui de « métabolisme ». Si, comme je le crois, la tâche du philosophe contemporain est d'explorer l'ensemble des visages et des tournures de la « fonction méta », comment nier le fait que le « méta » du « métabolisme » est aussi digne d'interrogation que le « méta » de la métaphore ? [1].

La « biologie philosophique », telle que la conçoit Jonas, est tout sauf une maladroite transcription philosophique des résultats – toujours provisoires – de la science biologique à un moment donné de son évolution. Elle se penche sur l'énigme fondamentale de l'ancrage organique de toute vie, y compris la vie humaine. Comme le souligne Nathalie Frogneux, en cette matière aussi, le débat entre Heidegger et Jonas ne se ramène pas à l'opposition simpliste de la vie purement biologique d'un côté, de l'existence de l'autre. La véritable question concerne l'articulation ou la rencontre des deux, c'est-à-dire, pour l'exprimer dans les termes de Didier Franck, le choix entre une « analytique du souci » et une « analytique de la chair ». C'est sur cette toile de fond que les questions critiques que Nathalie Frogneux adresse à Jonas, concernant les communautés animales et la différence sexuelle prennent tout leur relief.

Une formule du même auteur, dans sa présentation de la traduction de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, nous rappelle que nous sommes en présence d'une « démarche philosophique tout entière consacrée au dépassement du dualisme pour penser la dignité de l'homme agissant au sein du monde dont il est » [2]. « Vivre au monde », c'est-à-dire y vivre en tant que subjectivité vivante, exige le déploiement systématique d'une anthropologie que Nathalie Frogneux place sous le signe de la « déhiscence », dont l'autre nom est la liberté comme force de rupture.

1. Sur ce point, je renvoie à mon ouvrage : *Le Cogito herméneutique. Les racines cartésiennes de la philosophie herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p. 186-189.
2. Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, trad. Christian Arnsperger, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 16.

C'est dire que l'hypothèse d'une continuité fondamentale du vivant ne conduit nullement Jonas à méconnaître la spécificité de la différence anthropologique. Or, dire déhiscence, c'est aussi dire risque et précarité.

C'est de cette manière que la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit de Jonas constituent le véritable parvis de son approche de l'éthique, qui trouve son expression la plus célèbre dans le *Principe responsabilité*. « Vivre dans le monde » qui est d'abord, comme n'a cessé de le répéter Hannah Arendt, l'amie fidèle de Jonas depuis leurs années d'études à Marbourg, le théâtre de l'agir humain avant d'être objet de contemplation théorique, c'est s'y comporter de manière responsable. À l'heure où le mot de « responsabilité » est sur toutes les lèvres (en relation inversement proportionnelle à l'absence de la chose), il importe plus que jamais de réfléchir au fait qu'aux yeux de Jonas, la portée de ce terme ne se réduit pas à une morale prudentielle, qu'on risque de confondre avec le « principe de précaution », qui s'est récemment imposé dans le débat public. C'est un « Principe » au sens fort du mot qui se donne à penser dans l'ouvrage de Jonas. Principe d'agir moral certes, mais aussi principe ontologique et métaphysique, comme le suggère la belle formule « le fardeau et la grâce d'être mortel », dont Nathalie Frogneux a bien cerné la portée. Il suffit de regarder en face l'insistance de Jonas sur « l'heuristique de la peur », pierre de scandale pour bien de ses critiques, pour s'apercevoir que l'adoption de ce principe ne va nullement de soi [3].

Même si le *Principe responsabilité* constitue la dernière étape de la magistrale interprétation de l'itinéraire philosophique de Jonas que nous propose Nathalie Frogneux, le lecteur méditera avec une attention particulière les pages du chapitre 6, où l'auteur s'applique à accorder une juste place à la question de Dieu dans l'œuvre du philosophe, place qu'elle refuse de réduire exclusivement à la célèbre conférence sur *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Il est vrai que sans cette méditation, la formule : « vivre dans le monde » serait amputée d'une de ses dimensions philosophiques les plus essentielles. Comment oublier que la formule : « vivre dans le monde » s'est chargée pour nous de significations nouvelles et qui lancent un défi inédit à la pensée philosophique et

3. Pour plus de détail, je renvoie à mon étude : « L'heuristique de la peur ou qui a peur de Hans Jonas » : Geneviève Médévielle/Joseph Doré (éds), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Salvator-Cerf, 1998, p. 103-122.

théologique ? Une pensée comme celle de Jonas, qui n'a cessé d'interroger le *Zeitgeist* – sans qu'on sache toujours qui est Œdipe et qui est le Sphinx – ne pouvait pas ne pas rencontrer la question du mal radical. Sans l'arrière-plan du *tremendum horrendum* des événements tels que la *Shoa*, le Principe Responsabilité et l'idée de la liberté qu'il présuppose seraient amputés de leur dimension la plus abyssale. C'est cet abîme du mal et de la liberté que Jonas s'est efforcé de sonder, mobilisant pour cela les ressources conjointes du mythe et de la spéculation philosophique.

JEAN GREISCH

Sommaire

Préface IX

Sommaire XVII

Introduction 1

Chapitre 1 **Le principe gnostique** 11
I Une synthèse magistrale du gnosticisme 12
II Le phénomène de démondanisation 24
III La vie mondaine comme épiphénomène 31
IV L'esprit gnosticisant de l'Antiquité tardive 42

Chapitre 2 ***Homo absconditus*** 61
I De l'existentialisme au gnosticisme et retour 61
II La spécificité du nihilisme antique 66
III Le nihilisme moderne 71
IV L'existentialisme des modernes 81
V La vanité de l'agir 89
VI Un nécessaire assentiment 93
VII Un existentialisme ni moniste, ni dualiste 98

Chapitre 3 **L'Occident dualiste** 101
I Des pensées pré-dualistes 103
II Les dualismes antiques de l'homme et du monde 104
III La tradition philosophique occidentale 110
IV Le dualisme moderne et ses avatars 118
V Au-delà de l'interdit cartésien 149

Chapitre 4 **La polarisation de l'inerte et du vivant** 151
I Deux orientations successives 151
II L'existence organique 154
III L'évolution de la liberté organique 174
IV Le ratage du monde commun des vivants 181

Chapitre 5 **L'homme déhiscent** 191
I Le seuil de la transanimalité 192
II La rupture comme spécificité 202
III Les seuils d'une humanité accomplie 212
IV L'émergence de la question éthique 228

Chapitre 6 **Le principe liberté** 231
I Du symbole à la métaphysique 233
II La bi-unité du monde et de Dieu 242
III La dialectique du *tsimtsoum* 257
IV Au principe de l'aventure cosmothéandrique, la liberté 261

Chapitre 7 **Le dépassement éthique du dualisme** 273
I Réfutation du dualisme anthropologique 274
II Réfutation ontologique du dualisme cosmologique 287
III Réfutation historique du dualisme moral 294
IV Vers une alternative métaphysique 316

Conclusion 327

Liste des sigles utilisés 335

Bibliographie 337

Index 373

Table des matières 385

Introduction

À l'heure où la philosophie cherche à redéfinir sa tâche, sa pertinence et son impertinence face aux autres disciplines, on ne peut qu'être intrigué par un auteur qui, comme Hans Jonas, prétend renouveler la métaphysique sans pour autant dédaigner les acquis scientifiques de la modernité. Et ce d'autant plus qu'il situe d'entrée de jeu sa philosophie à la croisée des domaines quand il fait s'interpénétrer histoire des religions et sciences naturelles, aux frontières de la théologie spéculative ou de l'éthique appliquée.

La complexité de la pensée et la richesse de la personnalité de Hans Jonas apparaissent dès l'abord de son œuvre et forcent d'emblée la curiosité du lecteur. Le foisonnement d'une vie et d'une pensée qui se sont ouvertes aux rencontres et à la contingence des circonstances frappe et fascine tout à la fois, au point que les commentateurs racontent volontiers le parcours qui le mena de Fribourg à New York en passant par Marbourg, Jérusalem, Montréal et Ottawa. Derrière l'œuvre d'un philosophe prudent, on découvre un homme engagé et passionné, désireux de ne pas s'attarder à de vaines questions. Comme le dit Vittorio Hösle, Jonas ne s'adonne pas à une « philosophologie » dont la technicité obscurcirait la pensée, mais propose une authentique philosophie. Ce refus de l'opacité inutile rend toutefois son œuvre tour à tour accessible et complexe lorsque des mots courants laissent inaperçue leur charge historique et critique ou que des déplacements s'opèrent malgré une apparente communauté lexicale.

En évoquant ainsi la personnalité de Jonas, nous ne comptons bien sûr nullement trahir le parcours intellectuel au profit des aspects biographiques, mais Jonas lui-même n'a cessé d'insister pour que la pensée ne

se détache pas de la vie [1]. Ce sont des rencontres, des situations et des événements qui ont habité et nourri sa pensée. Il ne cesse de dialoguer et de débattre [2], et chaque prise de parole constitue pour lui une action engagée [3]. On pourrait donc lui appliquer ce qu'il disait d'Hannah Arendt : « La pensée veut se communiquer et communiquer, c'est agir dans le monde » (ENE, 102) [4]. Il ressort nettement de la fréquentation de son œuvre qu'il a préféré communiquer et dialoguer plutôt qu'écrire le dialogue et le penser. Et pourtant, si Jonas accepte les objections qui lui sont faites, il ne cherche pas toujours à y répondre, comme absorbé par une tâche philosophique qui ne lui en laisserait pas le loisir.

Consciente de cette attitude ouverte et sensible aux événements, nous avons voulu mettre en évidence une philosophie qui ne s'est pas construite dans la haine de son époque, une pensée qui a vécu avec son temps, sans nostalgie ni mépris du passé. L'intérêt de l'œuvre de Jonas tient à une intuition exceptionnelle qui lui a permis de pressentir certains grands défis de son siècle, dont nous héritons ; il a tenté de les relever avec courage et fermeté, le plus souvent avec finesse et nuance, cherchant à faire entendre la voix de la mesure face à la tentation de l'excès. Soulevant des questions d'une extrême actualité, celle du rôle social des sciences et des technologies, celle de l'amour et de la haine du monde, celle de la parenté et de la différence entre l'homme et l'animal, il tente d'y répondre en refusant la fuite en avant.

1. On peut citer, par exemple, son hommage à Hannah Arendt et son dialogue avec Bultmann (« Is Faith Still Possible ? »), de même que des textes tels que « Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung ». Il ne semble pas anodin non plus que ses livres soient systématiquement dédicacés.
2. Ses livres témoignent de dialogues prolongés avec des historiens des religions, avec Bultmann, Bianchi et Robinson, des théologiens protestants, des philologues classiques, des physiciens, des médecins, des économistes, et même des industriels de chez Siemens.
3. Ainsi lorsqu'il a pensé pouvoir se confronter à Heidegger au colloque de Drew en 1964 – confrontation qui n'a finalement pas eu lieu, car Heidegger fut retenu en Allemagne pour des raisons de santé. De même Jonas a-t-il accepté de se déplacer en 1993 pour recevoir le prix Nonino à Udine, parce qu'il vécut dans cette ville le terme de la seconde guerre mondiale.
4. Voir à ce sujet notre page de sigles en fin de volume. En ce qui concerne les citations, lorsque nous avons extrait une partie de phrase, le point n'apparaît pas à l'intérieur des guillemets. Seules les phrases citées *in extenso* se terminent par la ponctuation finale de leur auteur à l'intérieur des guillemets.

Y aurait-il un fil conducteur susceptible de révéler l'enjeu authentique d'un parcours philosophique aussi polymorphe ? En abordant l'œuvre de Jonas, nous avons opté pour deux présupposés de lecture : l'hypothèse qu'une *unité* sous-tendait toute l'œuvre et l'hypothèse que l'ensemble de ses recherches constituait bien un authentique parcours *philosophique en mouvement*. Le pari d'une certaine unité de l'œuvre n'allait pas sans une forme d'audace puisque Jonas lui-même avouait, lors d'un entretien, ne pas avoir conscience d'un quelconque lien entre les trois grandes périodes de sa recherche – le gnosticisme, la philosophie de la biologie, et l'éthique, fondamentale et appliquée, de la responsabilité –, alors même que certains de ses commentateurs s'attachaient à soutenir la thèse d'une cohérence importante [5]. Jonas lui-même semble accorder son assentiment sur ce point lorsqu'il écrit à propos de Philon : « Prendre un auteur au sérieux, même excessivement, est certainement une meilleure préconception pour mettre en lumière tout ce qu'il y a en lui que d'adopter une attitude condescendante si facilement induite [...] par l'éclectisme » [6]. Comme Hösle et Schieder, nous considérons Jonas non seulement comme un authentique philosophe, mais qui plus est comme l'un des philosophes faisant le mieux face, avec audace et originalité, aux vraies questions de son temps, avec le courage et l'honnêteté de la remise en question et des auto-corrections progressives [7].

Nos deux présupposés impliquent en fait une lecture chronologique sans cloisonnement thématique. Si le caractère hybride des recueils (notamment *Philosophical Essays* et *On Faith, Reason and Responsibility*) ne suffisait pas à convaincre, la bibliographique de Stanislas Warzeszak – au demeurant excellente et revue par Hans Jonas lui-même [8] – constituerait

5. Voir J. GREISCH, « De la gnose au *Principe responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas », in *Esprit*, mai 1991, p. 7 et SVP, 13.
6. H. JONAS, « Wolfson's *Philo* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952), p. 442.
7. Voir V. HÖSLE, « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas », in D. Böhler, *Ethik für die Zukunft*, München, Beck, 1994, p. 105, et Th. SCHIEDER, *Weltanbenteuer Gottes*, Paderborn, München, Wien, Zürich, Schöningh, 1998.
8. « Bibliographie de Hans Jonas », in H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 303-316. Cette bibliographie témoigne de l'inadéquation d'une tripartition en « recherches sur la gnose et la religion », « recherches sur la philosophie de l'homme et de la nature » et « recherches sur la technologie moderne et l'éthique de la responsabilité », par l'adjonction d'une quatrième section, intitulée « Varia », qui regroupe les essais impossibles à classer ailleurs.

à elle seule un argument *a contrario* en faveur de l'unité de lecture. Certes, Jonas lui-même a pu présenter son parcours intellectuel en trois étapes thématiques successives. Ainsi, par exemple, affirme-t-il qu'au sortir de la guerre il aurait voulu en finir avec l'étude du gnosticisme. Il n'en reste pas moins que, dans les faits, son intérêt pour l'esprit de l'Antiquité tardive et le néoplatonisme ne s'est jamais démenti. Certes, ne se considérant plus suffisamment spécialiste face à la masse de documents récents à traiter, il refusa l'invitation de Bentley Layton à assurer une des quatre conférences plénières au colloque de Yale intitulé *The Rediscovery of Gnosticism* en mars 1978. Cédant cette place à Carsten Colpe, il participa néanmoins activement aux discussions et débats de ce congrès. Rappelons en outre le soin qu'il mit à préparer jusqu'en 1993 la publication avec Kurt Rudolph de la dernière édition du second volume de *Gnosis und spätantiker Geist*, dont il ne vit malheureusement pas l'aboutissement. À nos yeux, Jonas s'est effectivement peu à peu déplacé vers de nouveaux champs d'analyse sans pour autant que ses nouvelles préoccupations éclipsent les précédentes.

Or, sa préoccupation constante fut de combattre le dualisme qu'il avait affronté dès ses premiers travaux sur la gnose et fréquenté sans le savoir à l'école de l'analytique existentiale heideggérienne. Dithéiste ou monothéiste, athée ou judéo-chrétien à la base, ce dualisme dénoncé par Jonas ne peut guère se définir par opposition au monisme. Il se caractérise plutôt par une rupture entre l'homme et le monde, par une étrangeté première due à l'attribution d'une origine surnaturelle à l'homme ou à une inversion ontologique au cours de sa génération ou de son devenir. C'est donc à partir d'une préoccupation anthropologique que Jonas saisit sa tâche philosophique : l'homme est un être du monde, c'est-à-dire du cosmos, de la nature, du monde de la vie et du labeur, du monde des objets et des œuvres, du monde social et de l'agir, d'une époque, d'une tradition et d'une culture. Or, se mettre à l'abri des pensées qui conduisent l'être et l'agir humains dans l'impasse de l'exil mondain ne saurait se faire au prix d'une réduction de la liberté et de la spécificité humaines. Entre l'étrangeté anti-naturelle et la réduction naturaliste, l'homme demeure à réinventer pour la pensée contemporaine. C'est ce que tentera de faire Jonas tout au long de son parcours philosophique et jusque dans ses implications éthiques. Une telle entreprise nécessitait une critique approfondie – mais très souvent partiale – de l'histoire de l'Occident dualiste de l'Antiquité au XX^{e} siècle. Au risque d'irriter les historiens de la philosophie, Jonas opère un tri au sein des pensées qu'il aborde afin de

mieux trouver le filon dont il a eu l'intuition sûre. C'est ainsi que se dégagent sous son regard les temps forts d'une pensée qui rend l'homme étranger à lui-même : outre le gnosticisme et les pensées transcendantalistes des premiers siècles de notre ère, Jonas retient l'existentialisme de Pascal, l'anthropocentrisme moderne de Bacon et Descartes, l'existentialisme contemporain, et toutes les implications techniques et pratiques qu'ont pu générer ces philosophies.

Pour répliquer à de telles pensées de la rupture, Jonas procède en phénoménologue afin de montrer d'une part que l'action n'est pas le propre d'un sujet humain, mais le fait de l'existence organique dont l'être est indissociablement un agir subjectif, et d'autre part que l'esprit, la conscience et la liberté, loin d'être des prérogatives humaines, sont déjà préfigurés au sein des premiers vivants. Ainsi apparaît un *déploiement ontologique scalaire*, une chaîne de l'être sans rupture ni inversion. La première exigence philosophique étant ainsi remplie, à savoir réconcilier par delà le gouffre moderne qui les sépare, sujet et objet, esprit et étendue, Jonas s'attèle à remplir la seconde exigence, c'est-à-dire préciser la spécificité de l'homme dans l'être dont il est une partie éminente.

Ses principaux interlocuteurs seront désormais les deux monismes partiels héritiers du dualisme cartésien, l'idéalisme et le matérialisme. Pour échapper à ce dernier, qui constitue la principale menace de notre temps, Jonas a peu à peu accentué la différence anthropologique capable de le mettre à l'abri de tout réductionnisme. Dès lors que ce clivage sera mis en évidence et pris au sérieux, la réconciliation entre l'homme et le monde se posera avant tout en termes éthiques : le pouvoir de se situer en rupture par rapport au monde s'avérera corrélatif du devoir de dépasser un gouffre qui mettrait le vivant humain en situation de contradiction performative et briserait la totalité dont il est, par sa conscience et sa liberté, une partie éminente.

Cette ontologie de la commune mesure entre l'homme et le monde permet également d'échapper au clivage moderne de la morale déontologique et conséquentialiste, en vue de (re)trouver une *éthique de la coprésence* de l'homme et du monde. Ce faisant, Jonas restaure un cadre anthropologique nécessaire pour penser un agir vertueux collectif (quoiqu'il ne revendique jamais ce terme pour sa propre philosophie), c'est-à-dire un agir par lequel l'homme, exerçant ses facultés naturelles dans le monde, peut tendre à la fois aux conséquences bonnes et à sa propre excellence.

Outre cette logique thématique, notre lecture de l'ensemble de l'œuvre de Jonas devra croiser une dimension chronologique. En effet, la double tâche philosophique qu'il s'est fixée au début des années 1950 sera assumée en deux temps : durant une quinzaine d'années, soit de 1951 à 1966, il établira la continuité dans le vivant et dépassera la rupture moderne de l'esprit humain et de la matière inerte ; à partir de la fin des années 1960, il accentuera la différence anthropologique au point de remettre en question la continuité d'abord acquise. Dès 1973, un tournant éthique et ontologique s'amorce par lequel est mis en évidence, au sein d'une ontologie de la liberté, le devoir humain de dépasser la distance ontologique qui lui incombe. *Le Principe responsabilité* constitue le point culminant de cette tentative, dont Jonas semble cependant assez rapidement constater l'échec. Un ultime décalage, à partir de 1988, est alors repérable dans son œuvre avec un tournant nettement métaphysique et un repli sur une philosophie de l'esprit proche de l'hégélianisme et du néoplatonisme.

Tout en constatant un foyer unique de questionnement et une tentative constante de réplique à l'hydre dualiste occidentale, force nous a donc été d'observer des déplacements d'accents et des inflexions de perspective. Certes, mis à part la rupture avec l'interprétation initiale de la phénoménologie heideggérienne, il ne saurait être question de revirements radicaux ou de contradictions dans l'œuvre personnelle de Jonas (c'est-à-dire sa réflexion émancipée de ses deux grands maîtres de jeunesse, Bultmann et Heidegger) à partir du début des années 1950. Il convient plutôt de parler de déplacements méthodologiques et de glissements de priorité selon les urgences de sa recherche ou les écueils entrevus. La datation des déplacements et des glissements est rendue malaisée par les renvois internes à l'œuvre et les reprises de textes anciens dans de nouveaux recueils ou des versions modifiées ; c'est d'ailleurs ce qui nous laisse penser que cette évolution est demeurée largement inaperçue de Jonas lui-même. Pour en établir le constat, nous avons dû apprendre à nous méfier de certaines de ses auto-interprétations et de ses appréciations rétrospectives, parfois infidèles à ses propres textes.

Notre parcours s'étendra sur sept chapitres. Dans un premier temps, nous analyserons la manière dont Jonas saisit le dualisme de type gnostique et voit en lui l'esprit de l'hellénisme tardif. Les deux chapitres suivants analyseront les enjeux de sa critique du nihilisme et du scepticisme qui ressort de sa critique du dualisme, et ce à travers deux approches : une lecture gnostique de l'existentialisme d'une part, une

histoire critique de la tradition philosophique occidentale d'autre part. Il en ressortira que le *Zeitgeist* moderne est, selon Jonas, l'existentialisme, auquel il confère une extension très large puisqu'il désignera toutes les pensées de l'esseulement de l'homme dans un monde neutre et indifférent. Viendra ensuite la partie constructive de l'œuvre, qui proposera une philosophie alternative du vivant et une anthropologie à contre-courant de cet esprit du temps – même si Jonas prétend moins y échapper totalement que lui résister. Sa biologie philosophique rend une commune mesure au soi et au corps, à l'homme et au monde, en montrant que la subjectivité caractérise l'existence biologique, en contraste avec l'état de la matière inerte. La subjectivité vivante et le sujet humain s'inscrivent ainsi dans un rapport de continuité qui manifeste une liberté de plus en plus exacerbée face au monde, depuis l'existence métabolique jusqu'à la déhiscence humaine. Enfin, nous verrons comment le cadre de cette philosophie de la polarité évolue dans l'œuvre tardive et comment la philosophie jonassienne de l'organisme subit deux infléchissements : d'une part, à travers un mouvement paradoxal de renforcement de la liberté humaine, et ainsi de la différence anthropologique ; d'autre part, à travers une accentuation de la finalité qui semble en être le mouvement complémentaire. La biologie philosophique cédera alors peu à peu la place à une philosophie de la liberté, qui fera l'objet du sixième chapitre, dans le double sens divergent où, d'une part, un « principe liberté » se déploie dans l'être et où, d'autre part, la liberté humaine se montre indomptable face à l'appel de la valeur. Sur le plan éthique, abordé dans le dernier chapitre, les textes postérieurs au *Principe responsabilité* montrent que Jonas, ayant accepté les limites de sa fondation ontologique, a opté à la fois pour une métaphysique convaincante et une éthique anthropocentrique du prochain. Un tournant métaphysique, que l'on pourrait qualifier d'idéaliste, s'opère à la fin des années 1980 lorsqu'à la liberté se substitue l'esprit qui implique un renforcement de la téléologie, désormais globale et même transcendante.

Lire l'ensemble de l'œuvre de Jonas est une tâche ambitieuse, étant donné ses nombreux champs d'investigation qui imposent au lecteur un parcours panoramique de l'histoire de la pensée occidentale. Dans sa longue vie intellectuelle, il a en effet côtoyé bien des problématiques et pris part à de multiples débats, en adoptant une position toujours défendable mais souvent critiquable. Sans vouloir trancher la discussion, nous faisons état des critiques ou des cautions apportées par les spécialistes des thématiques ou des auteurs que Jonas aborde. On pourrait généraliser la

remarque de Bernard Sève à propos de la lecture jonassienne de l'impératif moral kantien : « Il ne s'agit pas de donner des leçons de kantisme à Jonas, mais de suggérer que sa lecture de Kant est commandée par ses propres opinions » [9]. À l'instar de tous les penseurs préoccupés de développer leurs intuitions philosophiques face aux grandes questions de son temps, Jonas fit moins œuvre d'historien de la philosophie que d'authentique philosophe pétri d'une connaissance approfondie de l'histoire de la philosophie. Dès lors, s'il déforme çà et là la pensée de l'un de ses interlocuteurs, ce n'est le plus souvent pas faute de l'avoir pénétrée avec acuité, mais bien plutôt parce qu'il se focalise sur un point particulier, ou même de détail, qui passe soudain à l'avant-plan et retient spécialement son attention. Le constat semble être toujours le même : il force les pensées plus qu'il ne les déforme, en se centrant sur une dimension qui pourra soit nourrir, soit éclairer par contraste son propre raisonnement. En réalité, Jonas ne se rallie de manière absolue à la cause d'aucun des auteurs qu'il croise. Ces discussions, sans être accessoires, n'éclipseront donc pas notre progression à travers l'œuvre.

Nous avons par ailleurs opté pour de nombreuses citations afin de faire émerger au plus près du texte notre problématique et les arguments qui la soutiennent. Dans la mesure du possible, nous citons les traductions françaises disponibles, en les modifiant le cas échéant. Si les passages traduits par nos soins souffrent parfois d'une certaine lourdeur, c'est que ne s'y reflètent pas uniquement les limites de la traductrice, bien volontiers avouées, mais aussi le style parfois touffu et rétif de la langue de Jonas, tout particulièrement dans les textes allemands des années 1930. Ce style a d'ailleurs, sans aucun doute, constitué un obstacle important à la réception de l'ensemble de l'œuvre, un obstacle que le présent travail espère pouvoir contribuer à lever.

Soucieuse, enfin, de faire droit à la lecture non tripartite et continue que nous préconisons pour l'ensemble de cette œuvre, nous avons opté dans les pages finales de notre travail pour une bibliographie primaire chronologique des ouvrages et des articles, sans subdivision thématique ni chronologique, afin de simplifier autant que possible la présentation d'une production intellectuelle dont la structure éditoriale s'avère extrêmement complexe pour deux raisons au moins : d'une part, le double ancrage linguistique de l'œuvre qui a poussé son auteur à présenter des

9. B. SÈVE, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, octobre 1990, p. 82.

versions ou des traductions personnelles dans ses deux langues d'enseignement et de recherche (l'allemand et l'anglais auxquels il conviendrait d'ajouter l'hébreu, même s'il demeure nettement plus marginal) ; d'autre part, son mode de publication qui a consisté à reprendre des essais considérablement corrigés sous le même titre ou sous un titre légèrement modifié. Pour rendre compte de ces stratifications textuelles subtiles, nous avons le plus souvent eu recours à des notes de bas de page.

*

Le présent ouvrage est issu d'une thèse de doctorat conjoint en Philosophie (Institut catholique de Paris) et en Anthropologie religieuse et Histoire des religions (Université de Paris IV-Sorbonne). Je remercie très sincèrement les Professeurs Jean Greisch et Michel Meslin d'avoir accepté de diriger et de promouvoir ce travail. Ma gratitude va aussi à mes lecteurs, les Professeurs Hubert Faes et Franck Tinland, pour leurs précieux commentaires.

C'est grâce au soutien du département « Sciences, Philosophies, Sociétés » des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (Namur) que ce travail de thèse a pu être mené à bien durant mon mandat d'assistante, tandis que le manuscrit du livre a été rédigé grâce à l'accueil que m'a réservé l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Ma reconnaissance va aussi aux Professeurs Joseph Duchêne, Gérard Fourez et Étienne Ganty pour leur soutien scientifique et amical, ainsi qu'au professeur Daniel Giovannangeli qui a accueilli ce livre dans sa collection.

Chapitre 1

Le principe gnostique

Apparaissant en quelque sorte comme la préhistoire de la problématique jonassienne du dualisme, sa recherche sur le gnosticisme semble en effet décisive à deux égards. D'une part, elle fait émerger la question au niveau anthropologique comme relation de rupture entre le moi et le monde. D'autre part, elle marquera durablement la pensée de Jonas. Nous mènerons dès lors une lecture frontalière, en évitant le clivage entre les questions philosophiques et historico-religieuses qui occulterait l'émergence de la réflexion propre de Jonas.

Reconnue par les historiens des religions, la recherche de Hans Jonas ayant trait au « principe gnostique » (RG, 46) est souvent ignorée par les philosophes, même si elle se situe à la frontière des deux disciplines, témoignant de l'héritage de la rencontre entre Heidegger et Bultmann à Marbourg. En 1926, Jonas participa au séminaire de Rudolf Bultmann sur la connaissance de Dieu dans l'Évangile de Jean. N'étant ni théologien ni chrétien, et ainsi doublement marginal, il s'intéressa davantage à Paul pour son influence décisive sur le concept de liberté dans la tradition occidentale ; cet intérêt initial ponctuel l'entraîna ensuite rapidement – et durablement – sur le vaste terrain de la pensée gnostique des trois premiers siècles. Dès le début des années 1930, il saisit remarquablement l'hydre gnostique comme pensée dualiste anticosmique, et cette synthèse n'a depuis été ébranlée ni par le cheminement philosophique de son auteur à partir des années 1950, ni par les découvertes archéologiques de Nag Hammadi en 1945. Aussi, Barbara Aland saluait-elle

Jonas dans le volume d'hommage qu'elle lui consacrait [1] comme l'initiateur d'une nouvelle recherche sur la gnose, d'une nouvelle herméneutique et d'une synthèse magistrale.

Le succès de sa recherche tient assurément à la méthode et à l'attitude « bienveillante » qu'il avait forgées grâce à sa fréquentation de l'analytique existentiale heidggérienne. Toutefois, si cette synopsis du gnosticisme mythologique sectaire et religieux des IIe et IIIe siècles constitue une base incontestée pour les historiens des religions, en revanche, la thèse qui fait du gnosticisme le foyer spirituel des trois premiers siècles de notre ère, soit l'hellénisme tardif, est beaucoup plus sujette à controverse.

I Une synthèse magistrale du gnosticisme

A Une synthèse qui fit date

Avec son travail du début des années 1930 – sa dissertation doctorale défendue le 29 février 1928, publiée en 1930 sous le titre *Der Begriff der Gnosis,* mais surtout la publication du premier volume de *Gnosis und spätantiker Geist* en 1934 –, Jonas donne une nouvelle impulsion à la recherche sur le gnosticisme dont l'originalité, l'extension et la pertinence sont revendiquées et justifiées dans la longue introduction au premier volume de *Gnosis und spätantiker Geist* consacrée aux présupposés philosophiques de son analyse du *Dasein* gnostique et à l'histoire et la méthodologie de la recherche jusqu'en 1930 [2]. Cet état de la question fut omis dans la version abrégée et destinée à une plus large diffusion, *The Gnostic Religion* (1958), dont le titre induisit sans doute auprès des philosophes une compréhension réductrice de cette entreprise comme travail strictement historico-religieux.

1. Voir B. ALAND (hrsg), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
2. Pour plus de clarté et conformément à la définition établie notamment par Jonas dans le document final du colloque de Messine en 1966, nous distinguons dans nos traductions et dans notre texte le gnosticisme (mouvement sectaire qui culmine au IIe siècle) de la gnose (connaissance des mystères divins réservés à une élite). Mais il s'agit là d'une distinction anachronique absente des textes des années 1930.

Alors même qu'elle se situe entre deux temps forts de découvertes archéologiques qui ont considérablement élargi et renouvelé le champ des documents gnostiques, cette recherche sur la mythologie gnostique qui a fait date en histoire des religions n'est pourtant pas à ce jour datée [3].

Face à l'enthousiasme de certains chercheurs (notamment George W. MacRae) qui virent avec les découvertes de Nag Hammadi la possibilité d'un renouvellement radical des hypothèses, Jonas rappela « que rien, dans ces sources nouvelles, qui sont toutes sans exception des écrits traduits (du grec en copte), n'est aussi directement rapporté que dans les citations patristiques » (RG, 381). Celles-ci présentent en effet deux avantages : les larges extraits des mythes cités ne sont pas traduits et les témoignages qui y figurent sont contemporains des premiers gnostiques. Certes, en tant que documents qui nous sont parvenus à la suite d'une longue transmission par des copistes, ils sont plus tardifs, mais entre l'ancienneté du témoignage et celle du document, Jonas privilégie sans hésitation la première. Telle est la réponse constante qu'il oppose à ceux qui lui reprochent ses sources (notamment Bousset dans *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) et son manque d'attention aux écrits de Khénoboskion – qu'il faut pourtant nuancer, puisque le chapitre XII de *La Religion gnostique* leur est consacré. Comme pour anticiper cette objection, il précisait le but de sa recherche : « la synopsis doit être englobante, mais ne doit pas nécessairement être complète du point de vue matériel, pour autant qu'elle soit conçue de manière à être exemplaire également pour les parties non traitées expressément, parce qu'elle se fonde sur les éléments caractéristiques de toutes celles-ci » (GSG I, 83). Certes, Jonas marquait en 1954 sa perplexité quant à la pertinence d'une réédition du texte de *Gnosis und spätantiker Geist* I alors qu'il n'avait pu prendre en compte les découvertes de Nag Hammadi. En 1964, en revanche, il confirme qu'aucune de ses thèses centrales n'a été réfutée par les documents désormais connus des chercheurs, puisque toutes ces découvertes ont en effet confirmé la thèse d'une origine orientale du gnosticisme. En 1978 en revanche, il s'avoue dépassé par la somme de documents récemment découverts à traiter.

3. Des découvertes archéologiques exceptionnelles ont eu lieu à la fin du XIXe siècle, à Turfân dans le Turkestan chinois, mais surtout au XXe siècle avec une bibliothèque manichéenne copte trouvée à Fayoum en Égypte vers 1930 ; ainsi qu'en 1945, à Nag Hammadi, avec la bibliothèque copte d'une secte gnostique du IVe siècle et les manuscrits de la mer Morte à Qumrân en 1947.

En réalité, il ne fallut pas attendre le milieu du XX[e] siècle pour entrevoir cette hypothèse. Ainsi le principal argument en faveur d'une gnose païenne, indépendante du christianisme [4], était déjà disponible avec le *Poïmandrès* ou *Pimandre*, titre du premier texte du *Corpus Hermeticum* (attribué à Hermès Trismégiste). Connu depuis le XVI[e] siècle, il représente en effet un témoignage de premier ordre de la gnose car il ne comporte aucune trace de christianisme et suffirait à infirmer la thèse harnackienne d'une hellénisation du christianisme : « Le revêtement conceptuel grec, souvent pseudo-philosophique, fut percé à jour et derrière lui s'ouvrit au regard un monde étrange, encore situé au niveau d'une conscience mythique qui, sous cette couche universelle recouvrant le monde de l'époque de la civilisation antique dans sa totalité, menait sa propre vie et qui cherchait à venir à la lumière » (GSG I, 3). Plutôt qu'un signe supplémentaire de l'hégémonie de la pensée grecque classique, la gnose apparaît dès lors comme sa contestation profonde. Tandis que Bousset défendait le syncrétisme du gnosticisme en émettant l'hypothèse d'une combinaison des dualismes perse et grec, Jonas aura l'intuition de l'originalité irréductible d'une pensée venue d'Orient sous-jacente aux apports combinés. Ainsi, au milieu des années 1980, Culianu saluait-il la synthèse jonassienne comme « probablement et pour longtemps ultime » [5].

B Un principe nouveau autogène

Jusqu'au début des années 1930, les documents faisaient donc moins défaut que les hypothèses pour une lecture pertinente de cette constellation gnostique. « Si Jonas n'avait été un philosophe et n'avait pas mis quelque philosophie dans l'étude du gnosticisme, écrit Simone Pétrement, on en serait peut-être encore à considérer celui-ci comme un simple syncrétisme, faute de le comprendre. » [6] Certes, pour Jonas, il serait naïf de prétendre à une investigation historique comme totalement dépourvue de philosophie sous-jacente : celle qui se présente comme telle n'a

4. Voir R. REITZENSTEIN, *Poïmandres*, Leipzig, 1904. Reitzenstein défendra ensuite la thèse d'un syncrétisme d'origine perse. Voir R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.
5. I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1985, p. 132.
6. S. PÉTREMENT, « Sur le problème du gnosticisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 85 (1980), p. 171.

simplement pas élucidé ses présupposés. La question n'est donc pas tant d'introduire de la philosophie, que de choisir *la* philosophie adéquate. Deux positions en miroir se voient alors d'emblée critiquées : le syncrétisme qui surestime l'autonomie des idées se recomposant d'elles-mêmes et le psychologisme (comme le sociologisme) qui fait d'une situation concrète la cause unilatérale de la pensée. Dans la première hypothèse, le *Dasein* réel reçoit trop peu de place et la nouveauté demeure impensable dans sa cohérence. Dans la seconde, aucune autonomie de la pensée ne subsiste face aux conditionnements empiriques. Loin de comprendre l'Antiquité tardive comme une période de déclin ou de décadence, Jonas ouvre, quant à lui, une troisième voie intermédiaire, en pensant le surgissement d'un nouvel être-au-monde comme horizon de la pensée du temps [7]. Avec le concept de *Spätantike*, les historiens allemands ont été moins longtemps prisonniers d'une conception dégénérative du Bas-Empire que les Français, les Anglais ou les Italiens. Toutefois, Jonas adopte une datation atypique en marquant très fortement la continuité entre hellénisme et Antiquité tardive, de sorte que ce qu'il décrit couvre les trois premiers siècles de notre ère.

Voici comment Jonas synthétise, pour sa part, la question de l'émergence de ce principe d'existence nouveau : « Autour de l'an zéro de notre ère, un nouveau sentiment à l'égard du monde s'est développé dans les régions de l'est de la Méditerranée et jusqu'au cœur de l'Asie profonde – et, pour autant que nous le voyions, spontanément et simultanément dans un large espace –, faisant irruption avec une force extraordinaire en dépit de toute la confusion du début et cherchant naturellement son expression propre. » (GSG I, 74) Dans la perspective résolument philosophique qu'adopte Jonas, le gnosticisme ne saurait se résumer aux divers courants sectaires et religieux du même nom. Dès 1954, la deuxième édition de *Gnosis und spätantiker Geist* déplorait explicitement le manque d'intérêt des philosophes pour cette recherche

7. En faisant l'impasse sur la dimension proprement existentielle de la démarche de Jonas, Yves Faribault parle même, dans son étude critique consacrée à *Gnosis und spätantiker Geist*, de « la thèse de Spengler, reprise par M. Jonas » (Y. FARIBAULT, « Un livre : *Gnosis und spätantiker Geist* », in *Études et Recherches*, Ottawa, II, 1937, p. 191). Le malentendu vient de ce que le recenseur pose la gnose comme un phénomène culturel. Traduire, comme il le propose (p. 157 n. 1), *Gnose et esprit antique à son déclin*, apparaît comme un contre-sens étant donné la thèse défendue dans cet ouvrage.

phénoménologico-existentielle, philosophes dont il avait attendu presque davantage de réaction que de la part des historiens des religions.

Tenant pour acquis, grâce aux découvertes des orientalistes, que le gnosticisme n'est ni une excroissance hérétique du christianisme, ni une dégénérescence interne au monde hellénistique, Jonas ne s'intéresse guère à l'aile hellénisante ou panhelléniste de la recherche (représentée par Leisegang et Schaeder), pour se confronter à l'aile orientalisante où se distinguent, d'une part, l'ensemble des thèses qui interprètent le phénomène gnostique selon son apparence hétérogène comme un syncrétisme d'éléments pré-existants, et cela quelle que soit la provenance de ses motifs, et, d'autre part, les tentatives d'y voir, davantage qu'une recombinaison particulière, un élément irréductible, voire un principe propre. La recherche ayant massivement choisi la première option, seul Anz aurait ouvert la voie de la recherche d'un motif unique et cohérent. Il reste alors à établir si cet élément irréductible est nouveau et spontané, comme le pense Jonas, ou s'il n'est qu'un avatar ultime voué à une disparition prochaine, comme l'affirme Anz cité par Jonas : « né à Babylone, le gnosticisme a hérité d'un passé de milliers d'années, comprenant de nombreux joyaux mais aussi de multiples laideurs grimaçantes. Il est une fleur tardive sur un arbre déjà desséché, mais les hommes se sont, pendant quelque temps, enivrés de son parfum… » (GSG I, 22). Les questions posées pour l'Antiquité tardive et pour le gnosticisme coïncident donc : s'agit-il d'un processus de dégénérescence et de déclin ou de l'apparition d'un nouveau principe, spontané ou emprunté ?

1 *Au-delà du syncrétisme*

À l'aube de sa recherche, Jonas déplore une régression entre les travaux d'Anz (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897) qui prétend mettre en évidence le motif central du gnosticisme – certes encore matériel, puisqu'il s'agit de l'ascension planétaire de l'âme – et ses successeurs, Bousset et Reitzenstein, qui concluent à l'absence d'originalité du phénomène gnostique et affirment même que ce terme désigne seulement une phase de développement naturel et non un élément nouveau. Le double élargissement du champ de la recherche par les documents grecs païens qui rendaient intenable la thèse de l'hérésie chrétienne et par la découverte d'une pensée non grecque sous un fin

revêtement terminologique grec, engageait d'autres disciplines que la théologie et les études classiques, notamment l'orientalisme, à se pencher sur cet objet. Cette image fort complexe et sans unité organique apparente a donné naissance à l'hypothèse du syncrétisme, « un amalgame d'éléments morphologiques, qui, considérés chacun pour soi, sans rapport entre eux et étrangers les uns aux autres, ne se sont agrégés que sous l'effet du hasard ; mais qui, une fois rassemblés dans un réseau de forces, formaient alors inévitablement aussi quelque chose de neuf » (GSG I, 11).

La recherche s'était ainsi concentrée sur un ensemble de motifs matériels, « mythographiques ou terminologiques, des représentations objectives déterminées ou des motifs conceptuels érigeables en types, ou encore des représentations stylistiques » (GSG I, 10), dont elle suivait les variations et tentait, à partir des sources, de retrouver les archétypes. Or, cette démarche philologico-génétique s'en tient à l'explication de type morphologico-causal.

Si l'hypothèse du syncrétisme apparaît tout à fait insuffisante à Jonas, manifestement influencé sur ce point par Heidegger [8], c'est dans la mesure où son explication ne vise pas une unité sous-jacente, plus fondamentale que celle d'un motif dominant dans l'ensemble ou que celle de la détermination de quelques motifs comme facteurs principaux. Pour le syncrétisme qui se cantonne à une pluralité d'éléments derniers, cette unité n'est même pas présupposée. Aussi la faiblesse philosophique d'une telle recherche se répercute-t-elle dans son histoire : à la faveur de nouvelles découvertes de documents, l'accent généalogique sera mis sur des motifs tantôt babyloniens, tantôt égyptiens, tantôt perso-iraniens [9]. La conséquence paradoxale est que plus cette recherche de filiations, qui se fixe sur la matérialité des motifs, découvre de nouvelles sources, plus elle les réduit à des « archétypes tout faits du passé » (GSG I, 21) qui se combinent de façon hasardeuse ou mécanique, vidant ainsi la pensée

8. Voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 11.
9. Aussi la critique jonassienne de la synthèse de Bousset sur le dualisme gnostique à partir des dualismes zoroastrien et platonicien est-elle cinglante : « Cela veut dire attendre d'un *mixte* ce qui n'était contenu dans aucun de ses éléments et ce qui, selon son essence, n'est pas une addition, mais une qualité propre. Le "pessimisme absolu et désespéré de la gnose" ("avec ses implications pratiques ascétiques" !) doit avoir "surgi" d'une telle liaison. C'est ce que j'appelle de la chimie ou de l'alchimie des idées. J'avoue ne pouvoir me faire aucune représentation juste du processus » (GSG I, 36).

nouvelle de sa substance originale, puisque par méthode le présent se voit réduit au passé.

Cette recherche historique objective des motifs matériels s'arrête ainsi au seuil de la vraie question quand elle propose le syncrétisme comme « produit de ces produits » (GSG, I, 12). Si certaines idées se sont combinées, il reste à comprendre selon quelle logique et quels critères de sélection : « *pourquoi* ces hommes-*là*, si cela s'est produit ainsi, ont-ils fait fusionner les idées préexistantes de manière à ce que l'idée gnostique en émerge ? Ce "pourquoi ?" englobe la cause supplémentaire, voire la *prima causa*, qui doit avoir été encore effective en dehors de l'existence des idéalités pour que celles-ci puissent en général contribuer à la genèse de l'idéalité gnostique. En tout cas, l'entrée en scène d'un tel "pourquoi" indique une faille dans la généalogie purement idéelle proposée » (GSG I, 37). Au-delà de l'*archè* chronologique, Jonas entend proposer l'*archè* herméneutique qui est à la base d'une interprétation éclairante.

2 *Contre le psychologisme et le sociologisme*

La recherche psychologico-causale ou réaliste entend expliquer le niveau idéel par un niveau empirique, par « une réalité subjective originaire et elle entend ainsi avant tout le gnosticisme comme un fait de vie » (GSG I, 59) – ce dont Jonas lui sait gré. Pourtant, la perspective psycho-sociologique demeure superficielle en faisant l'économie d'un socle transcendantal et en prétendant expliquer ce qui, sans lui, demeure incompréhensible. Le simplisme de cette compréhension est patent et son présupposé factuel pose lui-même problème. L'histoire a en effet largement montré que, aussi cruelles soient-elles, les destinées de peuples ou de communautés particulières ne conduisaient pas systématiquement à une attitude foncièrement hostile au monde – ni *a fortiori* à l'élaboration d'une métaphysique radicalement dualiste, à une idée de Dieu outremondain, à une conception de la « vie » acosmique, ou à un anticosmisme aussi radical que celui des gnostiques. Face à des situations comparables, les époques et les peuples ont réagi très différemment. En outre, l'Hellénisme tardif ne fut pas une période particulièrement horrible pour l'Orient, comme en témoigne l'opulence syrienne.

De même, seront trop hâtives les hypothèses qui voudraient comprendre la gnose à partir de la situation politique ou à partir du sentiment concret d'être aux marges de l'Empire, bien que cela ait pu effectivement

provoquer un sentiment de fracture dans la relation à Dieu, comme ce fut sans doute le cas lors de la destruction du Temple en 70.

Sans rejeter le lien des idées à la situation empirique de ceux qui les produisirent ou à l'expérience qui les motivèrent, Jonas veut déceler, derrière les faits de vie, une réalité ontologique, un moment transcendantal compris comme historique et non comme intemporel. Non ultimes, les niveaux psychologique et sociologique reposent donc eux-mêmes sur un *Dasein* historique irréductible. « Nous visons quelque chose qui *excède* principiellement tous les systèmes de causes, quelque chose qui les englobe intégralement, comme ce qui serait "déclenché" par eux, sans qu'ils ne la recouvrent ou n'en épuisent le sens (bien qu'ils soient indispensables à son devenir) » (GSG I, 61-62).

C Une première cristallisation

Dans le champ historico-religieux, la question de l'essence de la gnose tend à se poser indissociablement de celle de son origine. Or, à en croire Jonas, cette approche a fait obstacle à la découverte du vécu fondamental qui l'anime ; c'est pourquoi une recherche phénoménologico-existentialiste devra la laisser en suspens : « le dogme métaphysique du caractère absolument énigmatique de l'origine et le renoncement corrélatif se révèlent profitables à l'objet comme principe préventif voire, aussi paradoxal que cela paraisse, comme principe heuristique positif » (GSG I, 73). Toutefois, pris à partie par les historiens des religions, il sera contraint lui aussi de se prononcer sur cette question [10].

Une première thèse, dite *thèse hérésiologique,* se limite à la recherche de l'origine des motifs et des spéculations non chrétiennes et cantonne la gnose dans le cadre d'une hérésie du christianisme. Un défenseur éminent de la thèse hérésiologique fut le théologien et historien du christianisme Adolf von Harnack, dont la formule résumant le gnosticisme a fait florès : une hellénisation aiguë du christianisme [11].

10. Nous empruntons à Culianu sa classification de la recherche concernant l'origine hypothétique du gnosticisme. Voir I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, *op. cit.*, pp. 29-30. Voir également I. P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984, pp. 64-65.
11. Les représentants plus récents de cette thèse sont S. PÉTREMENT (« Sur le problème du gnosticisme », *loc. cit.*, pp. 145-177 ; *Le Dieu séparé. Les origines du*

Concevant quant à elle le gnosticisme comme un phénomène indépendant du christianisme, la thèse *historico-religieuse* se déploie en cinq branches principales :

(1) Au cours du XIX[e] siècle, les découvertes en égyptologie et en assyriologie ont suscité un courant qui situait l'origine du gnosticisme en Égypte ou à Babylone ; ce que Jonas conteste car cette thèse réduit le phénomène nouveau à des formes précédentes.

(2) Portée notamment par Hans Leisegang, Carl Schneider, Ugo Bianchi et Ioan Petru Culianu, une autre tendance articule la thèse hérésiologique d'une gnose dissidente du christianisme et d'une origine gréco-hellénistique (orphico-pythagorico-platonicienne). Jonas refuse également cette thèse qui réduit la pensée gnostique à une affaire interne à l'Occident et assimile les dualismes gnostique et platonicien.

(3) La *religionsgeschichtliche Schule* (Anz, Bousset et Reitzenstein) met l'accent sur les découvertes orientales d'une gnose non chrétienne et opte ainsi pour une origine iranienne et pré-chrétienne du gnosticisme, en soulignant notamment les sources d'une gnose sémitique orientale avec les textes mandéens.

(4) Au courant selon lequel le gnosticisme serait issu du judaïsme, en faisant ainsi un courant religieux (anti-)hébraïque dissident (A. D. Nock, G. Quispel), Jonas s'est toujours farouchement opposé, en raison d'un caractère foncièrement procosmique du judaïsme avec lequel contraste l'anticosmisme des systèmes gnostiques [12].

(5) La thèse jonassienne reçoit son orientation décisive à partir de la recherche historico-religieuse qui situe l'apparition de la gnose en Samarie. Forcé de prendre position dans une réponse à Quispel, Jonas se contente d'affirmer que le premier gnostique connu à l'heure actuelle

gnosticisme, Paris, Cerf, 1984). Elle met en doute le fait que Simon soit gnostique et insiste sur le premier texte, le seul du I[er] siècle, qui le mentionne comme converti au christianisme (*Actes des Apôtres*, 8, 9-24). Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (« Gnosticisme et dualisme », in J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 27, Peeters, (1982), pp. 89-101.) Manlio Simonetti (« Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo », in *Vetera Christianorum*, XXVIII (1991), pp. 337-374.)

12. H. JONAS, « Response to Quispel's *Gnosticism and the New Testament* », in J. Ph. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville, 1965, pp. 279-295. Repris dans les *Philosophical Essays*, pp. 277-290.

– car reconnu tel par ses contemporains – est samaritain. En dehors de tout cadre interprétatif diffusionniste, il reconnaît la présence de Simon comme première cristallisation gnostique, mais en aucun cas comme son foyer d'origine [13].

Pour Jonas, le phénomène gnostique n'est donc pas intrinsèquement syncrétique. Aussi les Mandéens qui ont vécu dans une région reculée et à l'abri des grandes influences cosmopolites du monde hellénistique ont-ils pu développer une littérature gnostique extrêmement pure, « l'expression la plus immédiate de la vie de l'âme gnostique » (GSG I, 95). Le mandéisme constituerait donc le sommet de la partie immergée de l'iceberg. L'introduction de *Gnosis und spätantiker Geist* I opte clairement en faveur d'une origine orientale : « Il faut donc, en bref, distinguer le monde qui prononça cette "parole" de celui qui l'accueillit selon ses besoins, distinguer le lieu de son surgissement de celui de sa réception. Par conséquent, pour nous aussi, l'espace dont la réalité doit être considérée pour le gnosticisme se divise en deux parties fondamentalement différentes : le monde occidental et le monde oriental » (GSG I, 68).

L'hypothèse jonassienne d'une origine samaritaine apparaît, trente ans plus tard, dans *La Religion gnostique*. « Le violent parti pris anti-juif des systèmes gnostiques les plus importants n'est pas incompatible avec une origine juive hérétique déjà éloignée. Toutefois, si l'on met à part la question de savoir qui furent les premiers gnostiques [...], reste que le mouvement lui-même s'élevait au-dessus des frontières ethniques et des barrières confessionnelles, et que son principe spirituel était neuf » (RG, 55). Sans parler d'une naissance de la gnose à l'intérieur du judaïsme, il serait possible de faire l'hypothèse de son émergence dans son voisinage immédiat, partiellement en réaction à lui. En accord avec G. Scholem, Jonas remarque que les gnostiques devaient être renseignés sur le judaïsme et que, dans certains cas, leur connaissance s'étendait à des courants de la mystique qui avaient cours en marge du mouvement principal du judaïsme biblique, rabbinique ou apocalyptique. En outre, « il est essentiel au gnosticisme que, en confrontation avec le judaïsme, il réagisse avec une hostilité violente et insultante » (PhE, 286), sans pour

13. Culianu radicalise la position de Jonas en affirmant que « *Le gnosticisme dans son entier se constitue en Samarie, c'est-à-dire dans un milieu juif quant à son origine, mais anti-juif quant à sa position idéologique* ». I. P. COULIANO, *Expériences de l'extase*, *op. cit.*, p. 65.

autant qu'il faille conclure « que l'*animus* anti-judaïque constitue l'essence du gnosticisme » (PhE, 286). Le nom juif de Simon le Magicien, premier gnostique attesté par les témoignages patristiques, a constitué un argument de poids en faveur de la thèse de l'origine juive du gnosticisme. Toutefois, à y regarder de près, ce léger vernis d'une trace juive chez Simon s'écaille vite pour laisser transparaître clairement son paganisme dans son adoration d'Hélène.

D'ailleurs, le contexte juif de cette première attestation gnostique est manifestement très particulier, car la communauté à laquelle appartenait Simon était marginalisée et sans doute encline au ressentiment, à l'agression et au mépris à l'égard du judaïsme orthodoxe. Certains Samaritains étaient certes intégrés au judaïsme, mais d'autres se trouvaient au-delà de ses limites, et même très au-delà. Si le gnosticisme est né aux marges du judaïsme, c'est « dans une zone de proximité et d'exposition [...] où la part juive était par essence *catalytique* et *provocante* » (PhE, 290). Outre les doutes émis sur la présence du schéma minimal gnostique dans cette zone judaïque dévalorisée, un point demeure essentiel, qui fournit davantage qu'une restriction majeure à la thèse de l'origine juive (même excentrée) du gnosticisme : un mouvement d'une telle ampleur ne peut trouver son origine dans une communauté aussi marginale que celle des Samaritains. « Nous devrions plutôt dire qu'ils, ou certains d'entre eux, étaient généralement disposés à l'hétérodoxie, étaient particulièrement réceptifs à un esprit anti-judaïque, ou à des possibilités anti-judaïques, de ce raz de marée gnostique » (PhE, 289-90).

Dans la mesure où le judaïsme était partout présent et en force, mais nourrissait aussi une attitude procosmique, il fut la religion à l'égard de laquelle aucun mouvement spirituel ou religieux naissant, et tout particulièrement le gnosticisme polémique, ne pouvait manquer de prendre position [14]. « En vérité, dans cette aire culturelle, c'était la seule force

14. Débattant avec Daniélou au colloque de Messine, Jonas rappelle l'importance numérique du peuple juif dans l'Antiquité, son statut et son pouvoir spirituel : « Les Juifs antiques n'auraient pas pu être soumis à Auschwitz comme les Juifs modernes ont eu à se soumettre parce qu'ils étaient sans défense. Non seulement à cette époque, les Juifs n'étaient pas sans défense, mais ils étaient agressifs et très souvent les agresseurs. » (In U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 458.)

religieuse qui valait la peine qu'on débattît avec elle. [...] Au surplus, la religion des Hébreux, étant en son esprit une religion de "ce monde-ci", elle s'exposait, cible naturelle, au mépris gnostique ; l'anti-judaïsme est une forme d'expression de l'esprit anticosmique, c'est-à-dire de la révolte gnostique contre le monde et contre ses dieux » (RG, 460).

Pourtant en dernière analyse, Jonas s'intéresse assez peu à l'origine géographique ou religieuse du gnosticisme – au cœur d'une constellation de religions préexistantes et particulières de l'Empire romain – car la gnose qui s'est manifestée éminemment dans le champ religieux ne s'y réduit pas et la démarche généalogique ne suffit pas à la comprendre. Répondant à Quispel, il argumente en faveur du gnosticisme de l'*Hymne de la perle* à partir d'un texte manichéen postérieur, les *Kephalaia*, plutôt qu'à partir d'un passage évangélique antérieur (Mt. 13, 45-46). « Il peut arriver que le premier témoignage, par exemple celui de l'Évangile, révèle davantage un usage dérivé et atténué de la métaphore en question qu'une représentation postérieure que nous possédons » (PhE, 278). La comparaison morphologique permet de dire quelle version est la plus apte à exprimer la nouvelle force qui définit l'esprit du temps des trois premiers siècles : « les religions gnostiques forment précisément, en tant que religions, le témoignage majeur et l'argument de l'éveil d'un principe nouveau, total et autonome de la vision de l'être » (GSG I, 72). Pour Jonas, le désaccord profond des chercheurs quant à la question de l'origine devrait être perçu comme une chance et une opportunité pour se centrer sur l'enjeu essentiel du phénomène : « le sens premier d'une interprétation totale de l'être n'est pas atteint dans le fond par l'interrogation génétique du contenu » (GSG I, 76-77). Cette question se réduit donc pour Jonas à celle de la première cristallisation manifeste d'un mouvement très vaste qui n'y trouve pas sa source. Venue d'Orient, une pensée essentiellement religieuse, eschatologique et transcendantale à l'extrême se substitue à l'esprit de l'Antiquité classique.

II Le phénomène de démondanisation

A L'angoisse face au monde étranger

Il n'est pas indifférent que Jonas ait privilégié, dans *Gnosis und spätantiker Geist* I comme dans *La Religion gnostique*, la source littéraire mandéenne qui ne se laisse classer, selon lui, dans aucun des grands types de gnoses, ni iranienne ni syro-égyptienne ; elle constitue, pour cette raison, « un point de départ favorable à la mise en évidence de tels types » (GSG I, 257) [15]. Le concept d'une *vie étrangère*, un *Urwort* en quelque sorte, y apparaît prépondérant et l'importance de la cosmologie y est particulièrement accentuée par des images vivement anticosmiques. « Ce qui est étranger est ce qui a son origine ailleurs, ce qui n'a pas sa place ici. » (GSG I, 96). Ce nouveau terme marque l'avènement d'un nouvel être-au-monde, qui tranche même avec la lassitude et la mélancolie de Marc Aurèle.

Pourtant proche de Puech dans son approche phénoménologique, Jonas met l'accent sur l'angoisse et même la terreur de cette condition anthropologique étrangère ; l'historien français quant à lui, sans négliger cette dimension, remarque aussi le bonheur du gnostique à qui son authentique nature est révélée et le sentiment de libération qui résulte de la révélation de sa nature divine [16]. Il rejoint sur ce point Barbara Aland qui prend explicitement le contre-pied de Jonas en insistant sur le salut davantage que sur le désarroi de l'étranger : « c'était l'effroi d'un regard rétrospectif, l'effroi de celui qui a déjà échappé au danger » [17]. Pour Jonas, en effet, la situation existentielle, fine pointe du gnosticisme, réside dans le sentiment que cette source de sa propre force secrète n'est pas reconnue par le monde alentour. Le principe unique est la prise de conscience de l'étrangeté du monde, et « l'angoisse du monde » (BG, 13) qui se développe en « haine du monde » (BG, 14). Si l'homme se trouve aussi mal dans le monde, c'est qu'il s'y trouve sans en être et que le rapport de l'un à l'autre est caractérisé par un dualisme extrême.

15. Contrairement à Culianu, Jonas ne range pas les Mandéens dans le type iranien.
16. Voir H. Ch. PUECH, *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 190-191. Voir GSG I, 97 et RG, 352.
17. B. ALAND, « Gnosis und Kirchenväter », in B. ALAND (hrsg.), *Gnosis*, *op. cit.*, p. 160.

Gnosis und spätantiker Geist dégage donc la substance du gnosticisme à travers les motifs fondamentaux suivants : « un dualisme abrupt Dieu–monde, c'est-à-dire une idée de Dieu strictement outre-mondain – et le monde en tant que tel opposé au divin. Le "Cosmos" comme royaume des ténèbres : l'opposition hostile de la "Lumière" et des "Ténèbres", où les ténèbres sont une puissance active et originelle face à la lumière. La "création" comme conséquence d'une dépravation ou d'une chute partielle du divin (par sa propre faute ou sous l'effet de la contrainte) ou comme l'œuvre des forces opposées au divin, ou les deux à la fois. La spéculation anthropologique : la chute dans la nuit des temps et l'assujettissement au monde de l'"Homme primordial" divin, à la fois puissance cosmogonique et principe anthropologique. La doctrine d'une âme cosmique et d'une âme supracosmique en l'homme ; la première (ψῦχή au sens étroit) est la dot des forces mondaines et spécialement des astres que l'âme supracosmique a dû traverser lors de sa chute (le πνεῦμα en l'homme ou "l'homme pneumatique, intérieur") et à la loi desquelles elle se trouve ainsi soumise (spéculations astrologiques). L'existence terrestre qui, en tant que servitude en terre étrangère, marque comme telle une victoire des ténèbres sur la part arrachée à la lumière. L'élévation de l'individu grâce à la "gnose" au-delà de cet enchaînement mondain ; la rédemption définitive comme ascension de l'âme (de l'âme "authentique") à travers les sphères ennemies, ascension qui elle aussi ne peut s'effectuer qu'au moyen de la gnose. Le dépouillement des enveloppes terrestres étrangères, le retour vers la lumière non mondaine de l'au-delà (accomplissement de la gnose). Ou bien la descente d'un envoyé de la lumière dans l'abîme, qui dès lors brise le charme du monde et en libère les âmes enchaînées. La position fondamentale est la suivante : un dualisme eschatologique anticosmique. Le mouvement fondamental du mythe : la chute et l'asservissement, l'ascension et la délivrance. Son thème moteur : la tendance à la démondanisation » (GSG I, 5). De nombreux historiens des religions ont encore résumé ce résumé, en s'accordant sur le fait que la contribution essentielle de Jonas à leur discipline fut la mise en évidence de la gnose mythologique comme *dualisme anticosmique*.

Cette conception du gnosticisme est à la fois philosophique et historique : elle est phénoménologique dans la mesure où elle met en évidence la cohérence d'une conception historique du monde, un comportement concret, une attitude existentielle. Selon Jonas, le seul penseur qui ait anticipé cette approche radicalement différente de la recherche

classique est Oswald Spengler, pourtant considéré comme un marginal de la science, qui dégagea, grâce à une géniale intuition morphologique, une « nouveauté génératrice [...] un principe nouveau, autonome, s'organisant de l'intérieur » (GSG I, 73). Comme plus tard Marrou, Jonas lui emprunte le concept géologique de « pseudomorphose » [18] pour décrire l'état de déliquescence dans lequel se trouvait la pensée grecque dont la forme, comme un moule, sera investie par une force nouvelle : la pensée religieuse venue d'Orient.

B Une rupture dualiste

On distingue communément le dualisme religieux du dualisme philosophique. Le premier sens est attribué à Thomas Hyde, qui forge le terme pour désigner les pensées religieuses en admettant le dithéisme ou deux principes co-éternels. Le second est attesté pour la première fois chez Christian Wolff, qui introduit le terme en philosophie pour désigner la distinction anthropologique substantielle de l'âme et du corps. À cet égard, le gnosticisme a marqué un point culminant dans l'histoire du dualisme, en réunissant les deux types : deux origines pour deux substances qui renvoient l'une à l'autre. L'être-au-monde de l'*homo gnosticus* est celui de la rupture et de l'aliénation parce que Dieu est à l'écart d'une création voulue par un démiurge distinct de lui. Par conséquent, la distinction entre dualisme philosophique et dualisme religieux est évanescente dans le cas du gnosticisme.

Jonas est sans doute le premier qui ait résolument décrit le dualisme gnostique dans son originalité et sa radicalité, sans le réduire à des formes préexistantes telles que le dualisme perse (mazdéen) ou grec (platonicien). Mais le dualisme ne s'oppose pas au monisme, comme le dithéisme au monothéisme. Au contraire, il s'agit de comprendre le « dualisme anticosmique » (GSG I, 155) en tant qu'il dresse l'homme et le monde l'un contre l'autre même si le principe premier est unique. Répondant tour à tour aux hypothèses qui cherchent dans le passé la raison d'être du présent, Jonas rejette tout d'abord la thèse d'une origine iranienne

18. Pour la définition de la « pseudomorphose historique », voir O. Spengler, *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1976, p. 173 : « tout ce qui s'élève des profondeurs d'une mentalité printanière se déverse dans le formes creuses de la vie étrangère ». Voir H. I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? III^e-VI^e siècle*, Paris, Seuil, 1977.

défendue par la *religionsgeschichtliche Schule*. L'hypothèse d'une liaison (comme chez Anz) ou d'une confrontation (comme chez Bousset) des pensées religieuses préexistantes ne peut être satisfaisante. Cette hypothèse d'une hybridation ou d'une dégradation de deux dualismes antérieurs débordant sur une troisième forme semble inapte à rendre compte d'un type inédit de dualisme où le cosmos présente un ordre très strict, mais hostile à l'homme, ce qui en fait l'ordre tyrannique du destin cosmique, l'*heimarmenè*. En effet, le dualisme zoroastrien est procosmique ; dès lors, dans la religion perse, les planètes, si elles étaient dévalorisées, ne pouvaient plus rester les « maîtres du monde ». Or précisément, le gnosticisme combine l'un et l'autre dualisme et fait des planètes de *mauvais* maîtres du monde, manifestant ainsi que le parsisme ou zoroastrisme n'est pas le maillon intermédiaire.

De même, la thèse d'une origine orphico-pythagorico-platonicienne se voit-elle écartée, car, pour des raisons chronologiques, il faudrait s'en tenir à sa conception post-aristotélicienne et donc procosmique, qui est inapte à expliquer l'émergence du dualisme anticosmique gnostique. Si le monde est certes dévalorisé dans la vision grecque dualiste, il n'est qu'imparfait et demeure à l'image de la perfection sur laquelle le démiurge fixait son regard. En revanche, le dualisme gnostique, qui inverse les valeurs, constitue une pensée foncièrement hostile au monde dans son ensemble, car « ce n'est pas d'un dualisme de forces différentes ou de niveaux d'être différents à l'intérieur du monde (comme, par exemple, la forme et la matière ou la zone sublunaire et la région des étoiles) » (GSG I, 162). Dans ce cas, le dualisme désigne une coupure absolue, une torsion ou une perversion de la chaîne de l'être qui atteint les racines mêmes de la vie humaine dans le monde ; peu importe que cette brisure soit due à un principe co-éternel ou dérivé, à une faute ou à un méfait.

C L'anticosmisme

Pétrement résume donc fort justement la définition du dualisme gnostique dégagée par Jonas à l'anticosmisme [19], qui se manifeste par le sentiment d'isolement qu'a l'homme d'être livré à un monde naturel hostile – un sentiment existentiel qui donnera lieu à une extension très large du concept de gnose. Ce motif ne change pas d'un système à l'autre

19. S. PÉTREMENT, « Sur le problème du gnosticisme », *loc. cit.*, p. 156, n. 27.

et peut être tenu pour le « principe "gnostique" » (BG, 5), même si la genèse et les raisons de la création du monde sont presque infiniment variées selon les systèmes. On peut distinguer deux types de genèse du monde inférieur : d'une part, celles qui reposent sur deux principes co-éternels (qui se hiérarchisent pourtant) et que Jonas désigne comme *type iranien*, et d'autre part celles qui sont dérivées d'un seul principe subissant un accident ou un échec dans son procès, que Jonas désigne comme *type syro-égyptien* – le groupe le plus important (de Simon le Magicien à Bardesane) que les hérésiologues chrétiens ont combattu avec force. Il se subdivise lui-même en deux groupes principaux : le premier est dit groupe féminin [20] (car au principe de la chute du Plérôme se trouve une figure féminine, souvent dénommée Sophia), l'autre masculine [21] (que ce soit en raison de la présence d'un troisième principe intermédiaire ou parce qu'elle se réfère à l'*Urmensch*, l'« Homme Primordial »). Cette catégorisation doit être entendue moins selon la situation géographique d'origine que selon le type de développement historique des mythes. Et Jonas d'adopter cette détermination « faute d'un meilleur terme » (RG, 229), même si cette substitution des catégories basées sur l'extension géographique de la gnose à celles qui reposent sur les types de genèse divine est légitime, car l'étendue du dithéisme recouvre le champ iranien (deux principes co-éternels) et l'origine monothéiste correspond au champ syro-égyptien (dégénérescence d'un principe unique suite à un accident plérômatique). Dans l'histoire complexe du plérôme en

20. Voir GSG I, 351-362. Ce groupe féminin est indépendant du type iranien. Ses principaux représentants sont Simon le Magicien, les Ophites, les Barbéliotes et le système valentinien. Pour résumer ce schéma qui comprend d'innombrables variantes, disons simplement que c'est à partir d'un centre, le Père, que se forme, par l'émanation de rayons, la plénitude divine ou Plérôme, qui déploie toutes les potentialités paternelles. Ces émanations procèdent par couple (les syzygies). Ainsi croît la distance entre le centre et la périphérie, ce qui coïncide avec une aliénation ontologique. Apparaît alors une figure féminine à la limite du Plérôme qui ne peut supporter cet éloignement du Père et commet une faute en générant seule une entité inférieure ignorante de sa propre condition, c'est-à-dire de sa position dans la chaîne ontologique.

21. Voir GSG I, 335-351. Dans ce groupe masculin se détachent deux branches : la première étant celle du système à trois principes (Ténèbres-Pneuma-Lumière) auquel Jonas rattache *Le Livre de Baruch*, les systèmes des Pérates, des Séthiens et le psaume des Naassènes. De la seconde branche, caractérisée par la figure de l'Homme Primordial, *Urmenschsysteme*, on peut mentionner au moins deux représentants : le *Poïmandrès* et le sermon des Naassènes.

formation, la position du démiurge apparaît moins comme une émanation illégale et catastrophique que comme *l'inversion pure et simple de la logique de la plénitude divine* [22]. Pour Jonas, d'une part, le Dieu gnostique n'est pas seulement extramondain et supramondain, dans sa vérité profonde, il est antimondain, et d'autre part, la transcendance poussée à l'extrême devient antinaturelle et incompréhensible aux hommes.

Se basant sur une distinction établie par Bianchi, Culianu réduit à leur genèse les deux grands types de dualisme. C'est ainsi que le dualisme est dit radical, lorsqu'il pose l'existence de deux dieux ou principes co-éternels et antagonistes ; et il est dit mitigé, lorsqu'il pose un élément perturbateur qui empêche, à un moment donné, l'expansion harmonieuse de l'être divin [23]. Situant la question du dualisme au niveau des divinités originaires, cette distinction plus conceptuelle coïnciderait avec la typologie jonassienne de la gnose iranienne et la gnose syro-égyptienne [24]. Toutefois, pour Jonas, la genèse des forces du mal, plus ou moins monothéiste selon les mythes, ne change en rien le caractère étranger de la vie dans le monde où la part divine de l'homme est maintenue en exil. Dans cette perspective phénoménologico-existentielle, le dualisme syro-égyptien n'est pas moins radical que le dualisme iranien. En revanche, la typologie jonassienne semble recouvrir celle de Simon, qui parle de dualisme primaire et secondaire [25].

L'homme se trouve totalement exilé dans le monde. Ainsi, « de commencements qui peuvent être monistes, [le mythe gnostique aboutit toujours à] un résultat dualiste [...] Quel que soit le commencement, qu'il y ait une ou deux ou trois "racines", l'histoire de l'être originel et de la crise aboutit à un état de choses divisé. » (RG, 448)

22. Cependant, Pétrement accentue tout autrement le rapport au divin : « Dieu n'est pas directement, pour les gnostiques, le créateur du monde. [...] le "dualisme" gnostique n'est pas un dualisme au sens propre de ce mot. Tout au plus peut-on dire qu'il y a chez les gnostiques un *sentiment* dualiste [...] *Ce dualisme n'est pas autre chose qu'une accentuation de la transcendance.* » (S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé*, *op. cit.*, pp. 246-247.)

23. Voir I. P. CULIANU, « Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique », in J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1982, p. 131.

24. Voir I. P. CULIANU, *Les gnoses dualistes d'Occident*, *op. cit.*, p. 81.

25. Voir M. SIMON, « Éléments gnostiques chez Philon », in U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, *op. cit.*, p. 374.

D L'inversion des valeurs classiques

Ainsi, l'ordre cosmique classique n'est-il pas seulement dévalué, mais inversé. Il passe « de ce qui contient le plus de valeur dans l'hellénisme à ce qui est le plus opposé à la valeur dans le nouveau sentiment du monde » (GSG I, 146). Et toutes les valeurs naturelles corrélatives subissent le même renversement.

« L'hellénisme avait été une grandiose expression de l'hospitalité du monde et tout dans sa "théorie" servait à l'assurance de celle-ci, à l'insertion solide du *Dasein* dans le monde objectif des conceptions et des valeurs » (GSG I, 141). Le gnosticisme renverse la conception grecque classique d'un ordre cosmique total qui intègre toutes ses parties. En grec, *kosmos* signifie l'ordre en général, celui du monde, de la maisonnée, de la cité, dont l'univers visible est le représentant éminent, les astres formant la partie la plus noble, la partie divine qui incarne la raison dans le monde sensible. N'étant pas une partie quelconque de l'univers, l'homme, par sa raison, jouit d'une identité avec le principe directeur du Tout qui est ce par quoi les parties existent, leur cause et leur sens ; mais réciproquement, l'homme en ajustant, par la compréhension et par l'action, sa propre existence à celle du Tout accomplit celui-ci dans son être. Au cœur de la *polis*, l'homme participe à l'ordre universel.

Dans leur réévaluation gnostique, les idées d'ordre et de loi cosmiques sont maintenues, mais le signe positif est inversé, car la loi tyrannique d'un ordre démiurgique hostile à l'homme régit désormais la nature. Non seulement le cosmos n'est plus fraternel, mais il devient même ennemi, cachant à l'homme sa véritable nature qui ne lui sera révélée que de manière extrinsèque, par un messager extérieur au monde et ensuite par des enseignements ésotériques. Le cosmos se fait destin oppresseur, *heimarmenè*, et l'expression suprême de l'antidivin devient alors le monde astral. « Dans la loi cosmique, on avait jadis vénéré l'expression d'une raison, avec laquelle la raison de l'homme pouvait communiquer dans l'acte de cognition ; on n'y voit plus désormais que la contrainte qui fait obstacle à la liberté humaine. » (RG, 427) Dans cette configuration, le monde fait écran entre l'homme et Dieu et, dans la mesure où l'homme véritable (son *pneuma*) est connaturel au divin, il maintient une déchirure entre l'homme dans une nature déchue et sa nature authentique. De divin qu'il était, l'ordre du monde devient diabolique.

III La vie mondaine comme épiphénomène

Derrière ce dualisme anthropo-cosmologique apparaît une métaphysique de l'être-au-monde qui, dans sa racine, rend l'action vaine, tant pour l'homme qui la pose que pour le monde qui la subit. Il y a plus de *nihil* que d'*ens* dans l'agir qui se déploie uniquement en terre hostile. Le nihilisme sous-jacent au dualisme antagoniste ne désigne pas du tout l'absence de valeur puisque le système métaphysique gnostique (dé)valorise le monde naturel classique à la faveur d'une histoire divine antécédente ; il fait de l'être-au-monde humain un simple épiphénomène.

A La chute antécédente

La chute divine ou l'altération de l'Être originaire entraîne l'asservissement humain, qui ne se résout que par l'ascension de l'âme en vue d'une restauration de la transcendance grâce au rassemblement en son unité de toutes ses parties. La tendance à la démondanisation, inhérente à la conception gnostique de l'histoire, se décline ainsi en trois moments : l'histoire du Plérôme ou de l'Un originaire, c'est-à-dire du « Parfait » ; l'histoire du salut humain et divin, par retour à l'état initial ; et, entre les deux, le temps mondain et passager de l'action humaine. C'est ici qu'apparaît la dimension « atopique » inhérente à la conception gnostique du salut transcendant : elle opère un retrait du monde naturel et une négation de l'homme naturel.

D'emblée, les destins divin et humain sont intimement liés, car la chute divine (dans le schéma syro-égyptien) ou sa défaite lors du combat déclenché par les Ténèbres (dans le groupe iranien) se répercutent en une création matérielle carcérale. Cette chute se produit en dehors de l'histoire qu'elle provoque : « Pour autant qu'il y ait faute, elle n'est pas faute d'Adam, mais des Éons qui ont provoqué la rupture de l'ordre supérieur ; elle n'est pas humaine, mais divine, et elle a été commise avant et non dans la création. » (RG, 455). Il faut dès lors parler d'un drame interne au divin lorsque, à la suite de l'émanation des Éons au sein du Plérôme déployant sa propre perfection, une entité, par orgueil (par désir d'engendrer sans son partenaire ou en dehors de sa syzygie) ou par désir d'occuper une autre place que celle qui lui revient (plus proche du Père qu'elle désire connaître), met en crise l'ensemble du mouvement émanationniste divin par lequel se déployait la Perfection. Intrinsèquement cosmogonique,

cette cosmologie décrit une aventure mythique, qui met en scène des émotions, des *volontés* et des sentiments subjectifs. Le déroulement de cette genèse du monde divin comporte souvent l'apparition d'un créateur ignorant et arrogant et/ou de gouverneurs mondains, le démiurge ou les Archontes cosmocratores, qui font se retourner contre la divinité suprême le processus d'émanation, inversant de la sorte en une dynamique antagoniste le mouvement d'éloignement continu à partir de la source divine. Autrement dit, « l'émanationnisme gnostique est pathomorphe » (RG, 447), car son mouvement de diffusion s'inverse et se retourne contre sa propre source, qu'il défie.

Par suite de cette crise ou de cet échec divin, la Lumière divine se voit mêlée à la Ténèbre dans laquelle elle est piégée. L'homme, qui est un *mixte contre nature*, retient emprisonné dans le monde créé de son corps (*sarx*) et de son âme (*psychè*), une part de la splendeur divine, l'étincelle (*pneuma*) oublieuse de son lieu natal. En marquant des types – obtenus il est vrai en faisant violence à cette littérature infiniment diversifiée – il ressort que le mélange aberrant et révoltant provient de la ruse soit de la Ténèbre qui retient captive la Lumière (groupe iranien), soit de l'Éon qui crée seul (Sophia), donnant un peu de l'éclat plérômatique à l'insu de son rejeton outrecuidant (le démiurge) dont elle contrecarre ainsi l'activité (type syro-égyptien). Victime de cette (double) faute dans la chaîne de déploiement du divin, l'homme, être composite et submergé dans un monde hostile, n'est pas l'acteur, mais l'otage de cette histoire qu'il subit. Ce qui, du point de vue divin, apparaît comme un échec, une crise ou une chute, se présente, du point de vue humain, comme un *état* déchu en raison d'une faute antécédente et inassumable.

Ainsi donc, Jonas refuse-t-il de distinguer comme Bianchi [26] le péché antécédent, anhistorique et divin (propre aux gnostiques), et le péché originel, historique et humain (la faute adamique propre au judaïsme et surtout au christianisme). En effet, le dogme du péché originel ne réussit pas à concilier pour l'ensemble de l'humanité la liberté et la non-liberté de la volonté, la responsabilité et une exigence du bien impossible à satisfaire : « Adam n'est donc pas seulement le représentant symbolique de l'humanité, mais il lui fait aussi face, lorsque besoin est, comme exception » (APFP, 86). Selon Jonas, dans le christianisme, la

26. Voir U. BIANCHI, « Péché originel et péché antécédent », in *Revue de l'histoire des religions*, 170, 1966, pp. 117-126.

faute n'est pas réellement historique et humaine, mais plutôt « corporative », selon le terme de Culianu, c'est-à-dire que pour *l'ensemble* des hommes, la faute est antécédente. Jonas ne se départira d'ailleurs pas de cette assimilation du péché originel au péché antécédent gnostique : « pour le chrétien, qui attend de l'au-delà le véritable salut, ce monde-ci, en tout état de cause, relève amplement du diable, et demeure toujours un objet de méfiance, spécialement le monde des hommes à cause du péché originel » (CDA, 13). C'est sans nul doute dans cette critique de la déresponsabilisation humaine, que Jonas pose comme constitutive du concept de péché originel, que se trouve la racine de ce que l'on pourrait appeler son pélagianisme. Pour le dire en termes éthiques plutôt que religieux, Jonas restera largement fidèle à cette critique jusqu'au *Principe responsabilité* en maintenant la liberté responsable est totalement volontaire [27].

B L'asservissement cosmique

Pour le gnosticisme, être au monde, c'est être déchu. Partant, être temporel ne signifie pas seulement être voué à disparaître, mais se découvrir seul et aliéné. Pour Jonas gnosologue, « [...] "avoir été jeté" n'est pas simplement une description du passé, mais un attribut qui qualifie la situation existentielle telle que ce passé l'a déterminée » (RG, 92). La déchéance correspond à l'ignorance de notre être natif : « Le principal moyen de cet asservissement, c'est l'ignorance qui est activement infligée et entretenue, l'aliénation du moi, rendu étranger à lui-même, étant la condition naturelle déterminante de cette ignorance ; [...] par voie de conséquence le principal moyen d'extraction, l'action contraire au pouvoir du monde, c'est la communication de la connaissance » (RG, 454).

L'« appel du dehors » par lequel ce qui est par-delà le monde fait irruption dans le cosmos saisit l'homme ivre du monde. Un messager étranger, hors-venu, apporte la gnose à celui qui devient dès lors gnostique. « L'appel est l'effectuation intramondaine de l'extramondanité, c'est-à-dire la forme dans laquelle le non-mondain lui-même devient

27. Il faut noter toutefois que Jonas réintroduira un quasi-péché originel ou corporative dans une responsabilité des actes collectifs d'une époque sur les époques futures. (Voir ENE, 128-129). Nous reviendrons sur cette question au chapitre 6, p. 252.

mondain et un facteur – bien qu'un facteur complètement étranger – dans le monde. » (GSG I, 121) La dimension proprement eschatologique du gnosticisme fait que le but de l'effort gnostique est de délivrer « l'homme intérieur » des liens du monde, afin qu'il retrouve son royaume natal de lumière. L'ascension du *pneuma* vers son lieu originel se produira alors selon des passages très complexes qui permettent non seulement le franchissement de degrés hiérarchiques, mais attestent aussi d'une inversion des mondes. Au terme du processus, l'unité divine se trouvera restaurée par le rassemblement de ses étincelles.

Ainsi les destins humain et divin sont-ils intimement liés et leur aliénation est-elle corrélative. Victime de la chute divine, l'homme est aussi solidaire de la rédemption qui passera nécessairement par la destruction cosmique, c'est-à-dire par la dissociation des substances mélangées contre nature et par un retour dans le Plérôme de toutes les étincelles spirituelles dispersées – retour à un état parfait de pureté. Pur épiphénomène de la théogonie, toute l'histoire du monde n'aura donc en quelque sorte pas eu lieu.

C La connaissance salvatrice de soi

Pas davantage que la faute, le salut n'est le fait de la liberté humaine, puisqu'il repose sur la nature pneumatique, qui n'est en réalité l'apanage que d'un petit nombre. « L'humanité » se divise en effet en trois classes conformément à la partie anthropologique qui prédomine en elle : possédant la gnose, les pneumatiques ou parfaits sont incorruptibles et sauvés par nature ; les psychiques ou simples croyants, dont l'esprit peut être amené à la conscience de sa vraie nature par certaines pratiques rituelles, constituent une classe intermédiaire qui n'est ni sauvée, ni perdue par nature ; enfin, les hyliques ou sarchiques se voient refuser toute rédemption. Seuls les pneumatiques méritent donc d'être dits gnostiques ou connaissants au sens strict. « Toute la pensée tourne autour de la conception du *pneuma* comme privilège de noblesse d'un nouveau type d'homme qui n'est assujetti ni aux obligations, ni même aux critères du monde créé en cours jusque-là. Le pneumatique est, au contraire du psychique, libre face à la loi [...] et l'usage effréné de cette liberté n'est pas seulement l'affaire d'une autorisation négative, mais la réalisation positive de cette liberté elle-même. » (GSG I, 234) Par l'illumination ou la prise de conscience instantanée de leur essence ou de leur nature originelle, les

gnostiques sont exemptés de toute implication dans le monde, et leurs œuvres ne compromettent ni ne fortifient leur nature outre-mondaine. La célèbre métaphore d'Irénée est peut-être l'image la plus expressive de cet état découvert et non acquis : « Comme l'or, déposé dans la fange, ne perd pas son éclat, mais garde sa nature, la fange étant incapable de nuire en rien à l'or, ainsi eux-mêmes, disent-ils, quelles que soient les œuvres hyliques où ils se trouvent mêlés, n'en éprouvent aucun dommage et ne perdent pas leur substance pneumatique » [28].

La prédestination est ainsi un caractère essentiel du gnosticisme qui s'élève moins contre le fatalisme que, grâce à lui, contre le monde dégradé en fatalité. Aucune ambition de transformer le monde ne l'habite et sa morale ne débouche sur aucun enjeu mondain ; tout au plus permet-elle aux psychiques de s'inscrire dans un autre monde. Dans ce cas, la morale se réduit pour les psychiques à une technique ou à une stratégie de préparation ou d'appropriation de ce qui ne sera accessible qu'ailleurs ; et à une loi encore bien trop cosmique pour les pneumatiques, qui doivent s'en extraire. En quoi consiste, dans ce cas, la connaissance pour ceux qui en disposent ? Elle est la prise de conscience des lois physiques et morales ennemies qui maintiennent dans l'inauthenticité. Cette seule connaissance est déjà une issue de l'asservissement, puisque son acquisition s'inverse en liberté absolue. L'esclavage total fait soudain place au libertinisme total.

En réalité, aucune liberté authentique ne peut s'exercer ni avant, ni après l'illumination. La gnose, religieuse et surnaturelle, révélée et salvatrice, fait irruption dans un univers qui lui était réfractaire et qui occulte la divinité outre-mondaine dont l'altérité est telle que l'on ne peut rien en dire. Aussi le terme grec de *gnosis* est-il considérablement transformé : paradoxalement, il désigne la connaissance de l'inconnaissable. « Le commencement et la fin du paradoxe qu'est la religion gnostique, c'est le Dieu inconnu lui-même, qui, inconnaissable en principe, parce qu'il est "autre" pour tout ce qui est connu, n'en est pas moins l'objet d'une connaissance et demande même à être connu. » (RG, 375-376) Annoncer ce Dieu autre, c'est se limiter à l'évoquer par des négations et ouvrir ainsi la *via negationis*, la voie de la théologie négative.

Jonas dégage quatre acceptions du terme « *gnose* » : mythique (cosmogonie et anthropogonie), intellectuelle (système spéculatif),

28. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 48-49.

pratique (stratégie de l'ascension de l'âme) et technique (sacrements, rituels et formules de passage). La connaissance culmine dans la technique à adopter pour le retour au lieu originaire, conditionnel pour les psychiques et inconditionnel pour les pneumatiques. Au gnostique donc, « le réveil et la libération [...] viennent de la "connaissance" » (RG, 67) qui, sans proposer d'attitude morale, constitue elle-même la rédemption de l'esprit, désormais conscient de sa nature authentique. Au contraire, la prédestination au salut et la possession salutaire de la gnose rendent l'action morale futile, ce qui se traduit par deux attitudes opposées : l'une ascétique, consistant à fuir le monde et à se soustraire autant que possible à tout commerce avec lui, l'autre libertine faisant du pneumatique un être désormais délivré de toute contrainte et *absolument libre*.

D L'entre-temps mondain

Vouée à se dérouler entre deux temps de perfection, entre l'unité originelle et sa restauration, l'histoire humaine apparaît sous le jour obscur d'un « nihilisme "d'entre les temps" » (GSG I, 234). Les attributs dépréciatifs du cosmos gnostique sont d'ailleurs transposables au temps : « originairement purement temporel, [l'éon] devient dans le gnosticisme un concept spatio-temporel démoniaque » (GSG I, 100 n. 2), car hostile à l'homme qu'il asservit. Le temps devient ainsi, sur l'axe horizontal, tout aussi négatif que l'espace sur l'axe vertical : il se situe tout entier du côté de l'inauthenticité et de la corruption. Dès lors, la procréation et la génération apparaissent comme les vecteurs de cette situation dégradée ou cosmique, en maintenant la perversion anthropologique d'un état d'ignorance qui débouche sur l'ivresse d'une condition aliénée incapable de se ressaisir d'elle-même. Alors que Puech insiste sur le caractère éclaté et brisé de l'histoire gnostique [29], Jonas souligne la vanité d'être dans un monde radicalement étranger qui n'a d'impact ni pour la vraie vie, ni pour le salut, ni pour la morale : rien n'a eu lieu pour l'homme. « En déroulant la divine tragédie, en exposant que par suite le salut se révèle nécessaire, en montrant dans leur mouvement les forces qui opèrent ce salut, elle décrit une succession d'événements tout intérieurs au divin. » (RG, 229)

29. « [...] un temps incohérent et brisé par la brusque intervention d'un Dieu étranger à l'histoire comme à la création, un temps d'où le vrai Dieu est absent, un temps sans valeur et sans effet, ou dont les effets sont erreur, ignorance, asservissement ». (H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose*, I, *La gnose et le temps, op. cit.*, p. 244.)

Le gnosticisme se situe donc aux antipodes de la philosophie moderne du devenir.

Ainsi, l'instantanéité du salut et l'anticosmisme gnostique sont les deux faces d'un même rejet de l'action vertueuse, c'est-à-dire de celle qui « consiste à mettre en actes, sur le mode de l'excellence, les diverses facultés de l'âme, en vue du commerce de la vie » (RG, 348). Très tôt déjà, Jonas reproche, comme le fit Plotin, aux gnostiques de manquer d'une doctrine de la vertu. En effet, « les décisions qui importent se déroulent dans une sphère transcendante avec laquelle les performances vertueuses du *Dasein* intracosmique n'ont aucun rapport » (BG, 25). L'absence de vertu résulte de l'attitude anticosmique, car en refusant toute valeur aux êtres de ce monde on ne peut en accorder aucune aux faits et gestes de l'homme agissant en ce monde. Et les vertus dianoétiques, tout comme les vertus pratiques, font l'impasse sur le monde. Pour les gnostiques, « regarder vers Dieu », consiste à se détourner du monde pour franchir d'un bond les réalités « intermédiaires » qui sont autant d'entraves. « Il ne faut pas prendre trop au sérieux le monde ni l'appartenance au monde. Or, la vertu, c'est justement le sérieux que l'on apporte à l'exercice des différents modes de cette appartenance ; elle consiste à se prendre au sérieux devant les exigences du monde, c'est-à-dire de l'être. » (RG, 350) Aucune voie d'accès naturelle n'est offerte par ce monde-ci vers la Dieu outre-mondain. « La moindre des conséquences que l'attitude acosmique entraîne, dans le rapport à l'existence mondaine, c'est donc la restriction mentale : "comme si cela n'était pas". » (RG, 350) Ce en quoi Paul les rejoint (I Cor, VII, 29-30) qui fait preuve de la même néantisation du monde.

Dans ces conditions, c'est le retrait maximal, qui commande tant le versant libertin que le versant ascétique de la morale gnostique : « la négativité devient principe de la praxis » (RG, 351) en deux sens opposés.

E L'homme révolté

L'anthropologie gnostique ne laisse en fait aucune marge de manœuvre à la liberté humaine : la faute originaire ne lui étant pas imputable, elle n'a pas d'impact sur la rédemption ; totalement illusoire avant l'illumination, elle ne peut être que l'expression révoltée d'une situation inaltérable après elle. Dans ces conditions, la vertu morale classique cède la place à la révolution métaphysique gnostique.

Comme Puech, Jonas insiste beaucoup sur l'amoralisme théorique et pratique des gnostiques. Le « libertinisme » – justification théorique de l'attitude libertine, tandis que le « libertinage » en est la pratique licencieuse – est révélateur de la liberté anomique qui s'y exprime. La revendication et l'exercice d'une liberté positive et absolue impliquent le rejet total des lois physiques, morales et sociales liées à la nature mondaine, qui sont démiurgiques et trompeuses. En fait, tout prétendu exercice mondain de la liberté humaine apparaît au gnostique comme un contresens choquant. « Au regard de la destinée du moi acosmique, tout ce qui est cosmique est indifférent par essence, et cette indifférence a noyé la différence du bien et du mal, telle qu'on la fait dans ce monde-ci » (RG, 353). Or, ce constat d'une nature radicalement étrangère ne débouche pas sur l'indifférence sereine : au cœur de cette situation carcérale, il s'agit de s'affirmer rageusement autre et exilé en refusant de se soumettre aux normes objectives et en les violant même sans ménagement. Ce que Jonas semble désigner sous le terme de « révolutionnaire » n'est rien d'autre que la révolte métaphysique telle que l'a décrite Camus : dans les deux cas, l'enjeu de l'agir est nul [30].

La garantie du salut n'inspire d'ailleurs aucune quiétude au pneumatique, qui demeure pour l'heure dans une situation absurde à laquelle il ne peut rien changer. La gnose porte en elle-même un caractère révolutionnaire de la manière la plus évidente, parce que pratique : sous la forme du libertinage se produisent la plus parfaite dissolution des comportements traditionnels et l'excès d'un sentiment de liberté qui s'attribue l'insubordination comme preuve de soi, érigée en mérite. « Se manifeste ainsi tout d'abord l'anarchie de la rupture et du passage en tant que tels, le nihilisme "d'entre les temps", qui remplit la pause de l'absence de loi entre les lois par le bon plaisir auto-magnificateur du Je émancipé et qui se complaît particulièrement dans la démesure et la sanctification du méfait » (GSG I, 234).

L'associant sans doute avant tout à la dimension sexuelle et orgiaque de certains rites, Culianu marque son désaccord avec le terme anachronique de « libertinage » pour désigner la morale gnostique, terme peu adapté selon lui, car il suppose un ordre moral bien déterminé (comme ce fut le cas au XVII[e] siècle avec le puritanisme) que l'on se

30. Dans *Gnosis und spätantiker Geist*, le terme de révolutionnaire est systématiquement préféré à celui de révolté, qui il est quant à lui utilisé dans *The Gnostic Religion* (par exemple *rebellion*, GR, 277).

permet librement d'ignorer. Or, la morale gnostique est tout sauf permissive, s'il faut en croire les témoignages d'Épiphane. En effet, les gnostiques qualifiés de libertins ou de licencieux suivent « une pratique rituelle éreintante et pénible, à la base de laquelle il faut présupposer des techniques très précises » [31] : entraînement à franchir les portes, nomination des Archontes dont il faut déjouer le dessein, etc. Si les hyliques sont largement soumis à la loi physique et si les psychiques tombent sous la loi morale qu'ils doivent respecter scrupuleusement, par des pratiques sexuelles et abortives notamment, les pneumatiques se placent, quant à eux et grâce à la connaissance de leur nature outre-mondaine, par-delà les lois morales et physiques, par-delà la distinction du bien et du mal puisqu'ils se trouvent dans la position paradoxale d'être affrontés à une hostilité qui ne les menace plus : leur salut étant inamissible, la nature qui les maintenait dans un état d'asservissement complet avant d'être révélée comme contre-nature, ne mérite plus désormais que leur mépris.

Ainsi la dimension révolutionnaire, coléreuse et rageuse à l'égard du monde est-elle bien présente et même intrinsèque au gnosticisme, selon Jonas, en un sens non utopique, car très éloigné d'une volonté de changement politique ou social, d'une quelconque morale révolutionnaire – même si Jonas néglige la volonté de certains sectaires de précipiter la perte du monde. « [L'attitude révolutionnaire] n'a en effet précisément pas le monde pour objectif ; il ne s'agit pour elle ni de s'opposer ni de promouvoir un ordre social de domination, et on pourrait même la dire "réactionnaire" dans la mesure où, par son renoncement résolu au monde, elle persuade plutôt les hommes d'abandonner toute prétention à un changement et à une amélioration de leur condition. Si on comprend en revanche par "révolutionnaire", de façon très générale ou par analogie, une attitude qui, à partir d'une nouvelle compréhension, jette hors de ses gonds un ordre du monde traditionnel contre lequel elle s'insurge et le remplace par un autre tout aussi total qui le *restaure* d'une manière tout aussi englobante – c'est-à-dire au niveau des fondements – qu'elle *nie* – alors la gnose est éminemment révolutionnaire, et c'est dans ce sens que nous voulons la nommer telle ici » (GSG I, 214). En dernière analyse, est révolutionnaire l'esprit de résistance du gnosticisme.

Fondé sur une rupture essentielle entre l'homme et le lieu de son agir, l'amoralisme gnostique fait fond sur l'indifférence profonde de

31. I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 42.

l'action, qui se manifeste par son ambivalence. L'abus et le non-usage de la liberté sont les deux traductions de cet acosmisme, deux options morales à ce point équivalentes qu'elles purent être adoptées alternativement par les mêmes sectaires, comme les Basilidiens. Des raisons institutionnelles ou stratégiques plus que doctrinales semblent présider au choix résolu de l'une des deux. Ainsi, les Églises marcionite et manichéenne optent-elles pour l'ascétisme et l'abstinence, plus adaptée à l'institution que le libertinisme. « Après tout, la révolte [...] n'est pas un état où l'on peut se maintenir définitivement. Elle prend fin quand la vision nouvelle a créé une nouvelle tradition » (RG, 360).

F L'extension maximale de l'esprit gnostique

D'emblée, par delà l'hétérogénéité des témoignages et des situations empiriques, Jonas entend dégager un fondement transcendantal : « Le but est d'amener la structure de la conception du *Dasein* en question à cette intelligibilité philosophique, qui permette alors elle-même, en tant que *source* d'intelligibilité, d'éclairer la périphérie du champ d'expression objectif » (GSG I, 14).

La question de l'identité du gnosticisme doit ainsi être posée à partir de l'originalité d'un *Dasein* historique et d'une racine existentiale unificatrice : « [...] l'attitude fondamentale du *Dasein* à ce niveau originaire de l'aperception imaginative de l'être, à partir duquel se temporalise, comme un acte historique, la constitution englobante du "monde" et du rapport du *Dasein* au monde valable pour toute une époque de la façon suivante : cette constitution originaire est l'*horizon nécessaire a priori* de la compréhension du monde et de soi pour l'époque concernée et les sujets empiriques de celle-ci, à *l'intérieur* de laquelle doit s'accomplir chacune des tentatives, des différences et des modifications respectives d'interprétation explicites, qui sont par ailleurs, en tant que réalités empiriques, soumises aux causes mondaines » (GSG I, 13).

Pour dégager la cohérence d'une vision totale du monde, Jonas devait sans doute adopter une approche intellectualiste du gnosticisme à partir des *systèmes* métaphysiques, au détriment des dimensions poétique et rituelle [32].

32. Voir I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, *op. cit.*, pp. 131-132. Le même reproche d'intellectualisme lui sera adressé pour sa lecture

Le *Zeitgeist* de l'hellénisme tardif, soit les trois premiers siècles de notre ère, serait donc gnostique et l'époque, trop longtemps qualifiée de décadente, apparaîtrait sous le jour d'une unité originale dont le gnosticisme sectaire et religieux en fut le phénomène le plus aigu. Jonas voit donc le *logos* gnostique comme « une façon propre de l'expression de soi de cette époque » (GSG I, 94). Cette unité existentielle ne doit pourtant pas être comprise comme le vécu d'un sujet empirique, individuel, ethnologique ou communautaire, mais comme le facteur de production sous-jacent de ces attitudes empiriques.

Dès lors, l'examen renouvelé des témoignages gnostiques primaires dégage deux niveaux de dévoilement du principe existentiel, en raison de l'ampleur du phénomène présupposé et de la profondeur du nouveau principe qui s'y déploie. C'est là la part proprement philosophique de l'interprétation qui, selon Jonas, n'est alors plus seulement celle de documents, mais authentiquement celle de « l'histoire de l'esprit » (GSG I, 17). Outre un centre ou un épicentre de la nouvelle onde de choc, apparaît en effet un fond, comme un arrière-pays plus large, qui présente de manière moins aiguë ce principe gnostique : ce sont les « transformations plus lointaines de ce même principe, qui dès lors sont classables uniquement par ce seul rapport rétrospectif existential comme des figures, finalement, également "gnostiques", qui par ce "fond" (et seulement par lui) forment donc aussi une unité d'un genre déterminé avec ces témoignages gnostiques directs. Ainsi est-ce précisément ce procédé de réduction qui, en revenant aux données littéraires, conduit à élargir le champ de la matière envisagée » (GSG I, 12). La première onde de cette gnose est constituée de la littérature gnostique religieuse, le gnosticisme, alors que ses avatars comportent la même attitude gnostique sous des formes plus conceptuelles.

Par la suite, pour éviter une acception inflationniste du terme qui déborderait le cadre de l'Antiquité tardive, Jonas insistera sur la marque de certains caractères isolés. L'ensemble des « existentiaux gnostiques » qui constitueraient le plus petit commun dénominateur de toute la

d'Origène. Voir H. CROUZEL, « Origène est-il systématique ? », in *Bulletin de Littérature Écclésiastique*, n° 2, avril-juin 1959, pp. 81-116. À l'opposé de cette conception intellectualiste de la pensée philosophique antique qui rapproche Jonas d'Emil Bréhier, on pourrait citer les travaux de Pierre Hadot qui dégagent une conception de la philosophie comme mode de vie. Voir P. HADOT, *Qu'est-ce que la Philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

littérature mythologique, ou le noyau dur de l'attitude de l'Antiquité tardive, s'étiole aux marges qui ne présentent pas la totalité des caractères. Ainsi avec sa communication au colloque de Messine en 1966 cherche-t-il plutôt à définir le gnosticisme à partir d'un « syndrome », c'est-à-dire de la réunion de certains caractères qui concourent à une même vision du monde. « Nous devons nous tenir prêts à découvrir qu'au lieu d'offrir une teinte uniforme, cette essence s'éploie en un spectre, ou, peut-être, consiste en un noyau entouré d'un halo plus vague » (RG, 444). Réduisant d'abord à une dimension trop matérielle le phénomène gnostique dégagé par Jonas, Culianu met en doute l'anticosmisme comme invariant gnostique [33]. Mais cette critique, encore justifiée dans une certaine mesure à l'égard de l'unité mythologique recherchée dans *Der Begriff der Gnosis*, n'atteint nullement l'esprit gnostique défini comme syndrome. Il faut alors faire montre d'une oreille musicale pour identifier les assonances gnostiques.

La recherche comprend donc une double stratification : d'une part, l'analyse du contenu des sources gnostiques immédiates sur la base du principe existentiel effectif en lui et, d'autre part, l'élargissement de celle-ci au vaste domaine d'objectivation spirituelle dans lequel il est, à la fois, préfiguré, transformé et conservé [34].

IV L'esprit gnosticisant de l'Antiquité tardive

La thèse originale et audacieuse de Jonas est que l'esprit gnostique ne se limite pas aux seules sectes et religions désignées comme telles par les hérésiologues : il a largement innervé son époque, au point que même les opposants au gnosticisme n'y échappèrent pas complètement. Le gnosticisme constitue ainsi en quelque sorte « l'enseignement le plus diffus du temps » (PhE, 325). Dès lors, certains critiques partagent bien involontairement avec les gnostiques le « dualisme eschatologique anticosmique »

33. I. P. CULIANU, *Les gnoses dualistes d'Occident*, *op. cit.*, p. 74.
34. Cette interprétation du gnosticisme comme « une nouvelle forme totale de l'esprit » (GSG I, 19) de l'hellénisme tardif est loin d'être admise par tous. Comme les tenants de la thèse hérésiologique, M.V. Cerutti y voit une trop grande généralisation du phénomène gnostique à la faveur d'une homogénéisation excessive non seulement de la gnose, mais même de l'époque tout entière. Voir M. V. CERUTTI, *Antropologia e apocalittica*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1990, p. 11.

(GSG I, 5) ou encore son thème moteur, « la tendance à la démondanisation » (GSG I, 5), qui se déploie d'une part sous les formes religieuses eschatologiques et transcendantes (avec Philon le Juif, le christianisme naissant, Évagre le Pontique) et, d'autre part, dans des versions spéculatives telles que les pensées de Plotin et d'Origène.

Le *Zeitgeist* gnostique se traduit au sein d'un modèle spéculatif correspondant à la chaîne ontologique : il y a une « dévolution » ou évolution descendante de l'être du supérieur à l'inférieur ; à l'espace correspond le temps ; ce qui est inférieur est aussi ultérieur. La polarisation très forte de Dieu et du monde implique une tendance à abandonner le monde. Ce schéma des penseurs alexandrins est proche de celui de la gnose émanationniste ou à base moniste du groupe syro-égyptien (voir GSG I, 187), et particulièrement de sa forme culminante, la pensée valentinienne.

La définition jonassienne du motif central du gnosticisme comme dévolution et dépréciation du monde souligne une dimension purement négative : le mouvement de *dé-création* que devra compenser une ascension, corrélative de la descente et de la chute, du naufrage (*sinking*, voir PhE, 295) du divin, qui devient dans les systèmes spéculatifs celui de l'être ou de l'Un. Entre ces deux pôles, l'origine (passée) et la restauration (future) de l'être, l'état intermédiaire (présent) de l'âme s'avère être au mieux une parenthèse d'incomplétude, au pire une dépravation démoniaque : « l'"Âme" au sens large représente une condition déchue par rapport à l'"Esprit" originaire, dans la descente universelle de l'Être » (PhE, 325). À la différence de l'âme hypostatique gnostique, c'est-à-dire substantielle et mondaine, l'âme dans ces systèmes métaphysiques émanationnistes de type gnostique est en position intermédiaire ou dérivée à partir du *pneuma* ou des purs esprits. Plutôt que substantielle, la matière elle-même est le résultat d'une erreur divine ou d'un raté ontologique qui engendre la réification de son état d'aliénation. L'affection mondaine et temporelle de la divinité ou de l'Être, comme son extériorité, demeurent révocables, puisque le double mouvement d'éloignement et de restauration, d'accident et de recouvrement, de chute et de rédemption s'inscrit à l'intérieur même de l'histoire de l'être. À cette échelle, l'aventure mondaine ne compte pas.

A Les courants religieux protognostiques

En deçà des sectes et des écoles gnostiques classiques du IIe siècle, Jonas décèle une pensée de type religieux et eschatologique typique des mouvements qui apparaissent à cette époque, pensée qui se laisse caractériser par quatre tendances communes : les phénomènes de la vague orientale qui gagnent l'Occident sont de nature intrinsèquement *religieuse* ; ces courants religieux sont essentiellement sotériologiques ; la conception de Dieu y est *transcendante à l'extrême* ; ils conçoivent un *dualisme radical* des « royaumes de l'être », le monde divin et le lieu de la vie humaine. À la croisée entre judaïsme et hellénisme, le christianisme et la pensée de Philon d'Alexandrie tombent dans le champ de ces religions transcendantes eschatologiques marquées par le gnosticisme.

1 *Philon le Juif ou la vertu inversée*

Jonas considère Philon comme le précurseur des tendances spécifiques à l'Antiquité tardive qui se développeront par la suite dans le gnosticisme classique et dans ses formes philosophico-mystiques [35].

En tentant une synthèse entre judaïsme et pensée grecque – contemporain du Christ, il n'a pu en revanche subir l'influence du jeune christianisme –, Philon se situe déjà dans la veine hellénistique où la vertu et la connaissance ont totalement perdu leur sens classique, sans que son monothéisme ne puisse le prémunir de tout anticosmisme. Au carrefour de nombreuses influences, la pensée philonienne est hybride et présente des motifs en quelque sorte proto-gnostiques et pas seulement prégnostiques. Avec la prudence qui le caractérise, Jonas parlera de motifs « crypto-gnostiques » (GSG II, 42), largement repérables sur le plan de la doctrine anthropologique et théologique spéculative ou de la métaphysique gnostique. Cette classification de Philon au nombre des premiers gnostiques permet de situer l'origine du gnosticisme dans un monde non chrétien et pré-chrétien dans la lignée de l'école de Bultmann,

35. Sur ce point, Jonas se démarque de l'interprétation de Philon par H. A. Wolfson, qui en fait le fondateur de la philosophie médiévale (voir H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1948). Voir à ce sujet la recension de Jonas dans *Philosophy and Phenomenology Research*, 12 (1952), pp. 442-445.

principale représentante de cette thèse [36]. Si les tendances gnostiques de Philon sont pour ainsi dire encore en germe, il y est déjà question d'une « tragédie divine », condition nécessaire selon Jonas à la définition d'un système strictement gnostique.

Deux traits gnostiques principaux se dégagent de la conception philonienne de la vertu et de la connaissance. Sa conception de la vertu inverse la conception stoïcienne et platonicienne, en supposant la connaissance de son propre néant (moral) et en invitant dès lors à s'en remettre à une échelle de valeurs opposée à celle du monde. Toutes les vertus philoniennes reposent sur une vertu reine, qui en réalité les invalide comme vertu : la foi « par laquelle, simultanément on se tourne vers Dieu et l'on reconnaît et méprise son propre néant. [...] Connaître Dieu et se déconnaître soi-même » (RG, 364-365). La vertu est une grâce de Dieu (voir GSG II, 38-43) et « la connaissance de sa propre insuffisance morale se transforme elle-même en vertu » (GSG II, 83). La vertu principale consiste à reconnaître son insuffisance essentielle, c'est-à-dire son incapacité à être vertueux par soi-même. Dans ce cas, il ne s'agit plus de fortifier le moi, mais sa capacité d'accueil et de réceptivité de la bonté qui lui vient de l'extérieur. Cette méfiance de soi est toute gnostique, puisque ce que Dieu est au cosmos, le *pneuma* l'est alors à la *psychè* : « Ainsi le monde règne-t-il jusqu'au plus intime de l'homme » (BG, 12). En outre, la base du dualisme ciel/terre, âme/corps, est bien présente puisque la vertu, totalement extérieure, vient d'en haut, et que l'homme ne peut collaborer ni à son acquisition, ni à son développement [37].

D'autre part, Jonas reconnaît une racine gnostique à la connaissance de Dieu (*gnosis theou*) qui subit la même inversion que la vertu : les hommes ne sont pas capables de connaître Dieu, ni par leur perception sensible, ni par leur raison, ils ne peuvent le connaître à partir de leurs

36. L'enjeu et l'ambiguité des arguments expliquent que cette hypothèse soit très controversée. Aux côtés de Jonas, Friedländer, Bréhier et Thyen reconnaissent des prémices gnostiques dans l'œuvre de Philon, d'autres chercheurs (Goodenough, Simon, Sandmel, Wilson, Wolfson, Pearson et Borgen), acceptant que certains éléments présents chez Philon sont de type gnostique, refusent pourtant un tel qualificatif à Philon lui-même.

37. Si Borgen s'accorde avec Jonas sur le renversement de la vertu classique par Philon, il refuse pourtant ses sources. (P. BORGEN, « Philo of Alexandria. A critical and Synthetical Survey of Research Since World War II », in *Aufstieg and Niedergang der römischen Welt*, II 21, 1, 1984, pp. 98-154).

forces propres et ne sont pas à la hauteur de son auto-révélation. « La connaissance de soi et de Dieu trouve justement sa source dans la connaissance de l'inconnaissabilité de Dieu par les hommes » (GSG II, 82) [38]. Toute connaissance de Dieu et de soi passe par la (re)connaissance de son propre néant, c'est-à-dire par une connaissance négative. Dans les deux cas, la négativité l'emporte sur un rapport positif au monde. Reconnaître le néant du moi mondain devient le plus grand bien.

Toutefois, au-delà de ce dualisme anthropologique, ses options de « juif orthodoxe » [39], notamment celle d'un Dieu créateur bon et tout-puissant ainsi que l'absence de toute haine du monde et l'affirmation de la bonté de la création, empêchent Philon d'aller au-delà d'un « dualisme embryonnaire » et ont ainsi entravé le déploiement de ses tendances gnostiques.

2 *Le christianisme naissant*

Selon Jonas, le christianisme naissant appartient aussi à un courant religieux transcendant et eschatologique beaucoup plus vaste et d'esprit gnostique : « au-delà [du] domaine gnostique déclaré, une analyse plus aiguë, soutenue par une étude terminologique et conceptuelle comparative, révèle aussi que de vastes pans de la littérature chrétienne officielle se trouvent, d'une manière ou d'une autre, dans le champ de rayonnement des représentations gnostiques : dans la littérature chrétienne primitive, cela vaut presque pour toute la partie non synoptique du Nouveau Testament, et avant tout pour Paul et Jean l'Évangéliste » (GSG I, 6).

Ainsi est-ce le même constat d'une veine anticosmique chez Paul [40] avec le salut par la croix et, dans une moindre mesure, également chez

38. Cette question est elle aussi controversée. Voir par exemple R. McL. WILSON, « Philo of Alexandria and Gnosticism », in *Kairos*, 14 (1972), p. 216. Wilson insiste sur l'absence du terme *agnostos*.
39. H. JONAS, « Discussion », in U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, *op. cit.*, p. 374.
40. Pour l'opposition entre la logique du monde et le vrai Dieu, Jonas cite par exemple le passage paulinien suivant : « la tristesse selon Dieu produit en effet un repentir salutaire qu'on ne regrette pas ; la tristesse du monde, elle produit la mort » (II Cor. 7, 10).

Jean [41], veine qui ôte toute pertinence à la vertu au sens classique. Les vertus chrétiennes sont en effet ces modes de conduite caractérisées par l'humilité, c'est-à-dire l'abnégation de soi ou du moi, « et le moi ainsi renoncé, c'est celui de l'homme naturel. [...] Toutes ces "vertus" renvoient à un autre monde et déprécient les valeurs naturelles, y compris l'autonomie de la personne » (RG, 361). Le terme antique d'*aretè* se voit ainsi fondamentalement habité par une pensée qui le mine en le rendant paradoxal : il y a bien là pseudomorphose. Sur ce point, Jonas s'accorde avec un argument utilisé à tout autre escient dans la thèse hérésiologique : « Nous ne comprenons [...] pas seulement dans ce champ [gnostique] de témoignages le christianisme hérétique, mais aussi le christianisme officiel jusque dans la formation de pensée de niveaux déterminés du Nouveau Testament (dans sa partie non synoptique) » (GSG I, 80). Cette affirmation sera réitérée dans la *Religion gnostique* au moment de circonscrire le champ du gnosticisme à l'intérieur de la pensée gnostique : « La Palestine fourmillait de mouvements eschatologiques (c'est-à-dire en quête du salut dernier) et [...] l'apparition de la secte chrétienne n'eut rien d'un incident isolé » (RG, 51).

Inversant la thèse hérésiologique, Jonas soutient que le christianisme fut un courant particulier à l'intérieur d'un vaste mouvement religieux eschatologique d'origine orientale. Une conception extrême de la transcendance divine entraîne une rupture entre elle et le monde. Ainsi, la vision chrétienne du monde présente des accents anticosmiques troublants. Le Nouveau Testament utilise des expressions telles que « être du monde », « être de Dieu », « être dans le monde », et leurs correspondants : « pouvoir-être-extérieur-au-monde », etc. Toutefois, Jonas souligne le déplacement par rapport au grec classique : « Un adjectif qui n'existait pas avant est alors formé : κοσμικός avec le sens tout à fait péjoratif de "seulement mondain", "terreux", "sensible" [...] ; à quoi il faut opposer le κόσμιος vraiment antique : ordonné, civilisé, mesuré. – Des preuves issues des écrits pauliniens et johanniques, dont nous disposons en grand nombre, sont inutiles. Du concept néotestamentaire de cosmos, on peut dire en général que ce qui est signifié par κοσμικός est un fait plus anthropologique (les tribulations du monde

41. Voir I Jean 2, 15-16 : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde ; si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. En effet, tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde. »

humain) que cosmologique » (GSG I, 153 n. 1). Par ailleurs, on peut trouver certains textes qui font état de puissances mondaines équivalentes aux puissances stellaires de la religion astrologique et qui s'opposent au « Christ », seul vrai chef des hommes (notamment Paul, Col. 2, 8-20).

En outre, la tripartition anthropologique typiquement gnostique, des niveaux hylique (ou sarchique) – psychique – pneumatique, est attestée dans le christianisme. « Chez Paul, l'homme "psychique" désigne tout l'homme "mondain" comme créature, y compris aussi les sommets les plus hauts des valeurs et de la réalisation intramondaines, et tout cela tombe ainsi dans son opposition au *pneuma*, sous le verdict dualiste. Voilà qui est précisément l'essence du gnosticisme. » (GSG I, 185-186) [42]. Dans ce cas également, le schème gnostique est intériorisé. « La corruption qui, ici aussi, se trouve ancrée dans la conception fondamentale dualiste, est transposée dans l'homme lui-même, dans le destin de sa *volonté*, le besoin de rédemption y est attaché et le dualisme, ainsi largement dépouillé de son caractère cosmologique-chosal, est attribué à la responsabilité de l'homme (péché originel au lieu de chute divine) – autrement dit : le concept d'un "cosmos" renégat et anti-divin est tout à fait restreint anthropologiquement au monde des hommes dans leur être ensemble » (GSG I, 155 n. 1).

Un autre emprunt commun aux chrétiens et aux gnostiques est subversif à l'égard de la pensée classique : celui du terme « démon ». Le *daïmon* grec est le gardien vigilant de notre vie, supérieur à l'homme, alors que, dans son acception chrétienne, la hiérarchie s'inverse et il devient une authentique force du mal. Jonas défend donc bien une thèse opposée à celle de l'hérésiologie : le gnosticisme est un large mouvement dont le christianisme était au départ un cas particulier marginal qui s'est rapidement détaché du contexte par la mise en place d'une nouvelle conception du monde et de l'homme [43].

42. Voir aussi PhE, 324. Cette compréhension de Paul est notamment contestée par Dupont (voir J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Paul*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Gabalda, 1960, p. 178).

43. Rudolf Bultmann quant à lui fait de la gnose « un mouvement religieux dont l'origine est antérieure au christianisme, et qui, venu d'Orient sous des formes diverses, a pénétré en Occident comme un rival du christianisme » (R. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, trad. P. Jundt, Paris, Payot, 1969, p. 179).

En revanche, un point de divergence essentiel, aux yeux de Jonas, entre le gnosticisme et le christianisme est l'identité de Dieu, du créateur et du messager. En refusant résolument le dithéisme gnostique, le christianisme poursuivait un objectif éthique bien plus que métaphysique. Par le maintien de l'identité du Dieu qui crée, sauve, légifère, donne la grâce, juge et pardonne, le jeune christianisme refusait l'acosmisme moral de ses adversaires. En maintenant la figure juive d'un « Dieu qui gouverne le monde souverainement et régit positivement l'être mondain des hommes par la loi, devant qui ils sont responsables par leur agir – et qui sauve du monde [...], l'enjeu était, contre les gnostiques, tout le contenu *moral* de la religion biblique » (GSG I, 155 n. 1).

Même s'il partage avec le gnosticisme l'idée d'un retrait anthropologique du monde, le christianisme n'en embrasse donc pas les conséquences morales. Échappant au gnosticisme ambiant en s'adossant au judaïsme, le christianisme pouvait se doter de l'envergure d'une religion universelle et développer une conception positive de ce monde comme œuvre du créateur dans lequel il s'agissait de construire la cité de Dieu. De cette manière, il occupait, tout comme Philon, une place intermédiaire caractérisée par un certain acosmisme – à bien distinguer toutefois de l'anticosmisme gnostique, puisque les termes en présence (monde terrestre/monde céleste, Dieu juge/Dieu d'amour, ...) sont hiérarchisés et non opposés de manière antagoniste, même si l'écart entre eux est tel qu'il les rend quasiment étrangers l'un à l'autre.

B La philosophie mystique crypto-gnostique

L'originalité et l'audace de l'analyse jonassienne consistent encore à attribuer un caractère gnostique aux pensées spéculatives de type alexandrin qui présentent l'intériorisation d'une représentation préalablement objective, mythique. Au sein du schème alexandrin se distinguent deux branches, l'une alexandrine-ecclésiale, avec pour principal représentant Origène, et l'autre néoplatonicienne, avec Plotin qui mérite curieusement cette épithète d'alexandrin en raison de son origine égyptienne [44]. Le schème commun est celui de la rupture d'une loi de déduction en vigueur

44. « Le regroupement montre qu'Alexandrie est la frontière mondaine des sources gnostiques : elle est le point de départ tant de Valentin que d'Origène et de Plotin. » (Voir GSG I, 257.)

dans une totalité par l'outrecuidance d'un libre arbitre. Parce qu'il rompt l'harmonie, l'orgueil (*tolma*) s'avère être l'origine du mal ou de la dispersion. L'état déchu est alors réifié dans la matière temporaire, il sera dissout par la restauration promise de l'unité originaire. Dans ce cadre, la liberté de la volonté se pose comme une force subversive et opposée à l'esprit et à la rationalité.

Dans ce schéma théorique tenu pour évident *a priori* à l'époque gnostique et néoplatonicienne – au point que les penseurs le produisent comme malgré eux –, le supérieur précède l'inférieur qui s'en déduit. Un écart extrême s'établit alors entre la plénitude ontologique et l'âme, comme produit de l'orgueil outrecuidant et comme mode déficient de l'être absolu ou de l'esprit un. Le niveau de l'âme dans l'échelle de l'être correspond, dans cette cosmologie, à celui de la création.

La dynamique du système de type alexandrin met bien en relief le schéma minimal d'une aventure eschatologique partagée aussi bien par Origène et Plotin que par les gnostiques : « La caractéristique ontologique de l'âme en tant que niveau plus bas et ultérieur de la *logikè phusis* est apparue par la chute ou le glissement hors de l'unité originaire » (GSG I, 188).

Jonas voit dans le schème alexandrin une confirmation éclatante de son hypothèse d'un esprit du temps gnostique qui aurait atteint, bien malgré eux, les penseurs qui se sont farouchement opposés au gnosticisme.

1 *Origène ou un Dieu créateur malgré lui*

Selon Jonas, Origène partage avec les gnostiques le même schème pathomorphe d'un éloignement progressif de la perfection qui s'inverse et dont la position extrême est occupée par le monde matériel. « Origène, dont le système est, à l'évidence proche de celui de la pensée gnostique [...], considérait tout le mouvement de la réalité sous les catégories de la perte et de la récupération métaphysique » (RG, 88) – système qui offrira aux mystiques du monachisme chrétien d'Occident un point de départ théorique.

Dans le *Peri Archon*, à l'origine du monde matériel se trouve une émanation interrompue : au niveau correspondant à celui du Plérôme gnostique se situent les « esprits purs » pré-existants dont seul le Père est

incréé (contrairement aux deux autres personnes de la trinité qui sont des créatures) ; vient ensuite le monde de la mutabilité avec les purs esprits créés de toute éternité et « dans cette sphère de béate tranquillité, de non-différenciation et de jouissance continuelle de Dieu, le "mouvement" fait son entrée à travers la *liberté de la volonté* dont sont naturellement doués les esprits » (PhE, 309). Ainsi, dans un mouvement d'orgueil ou d'arrogance est commise une faute antécédente (et un péché humain originel) par l'ange déchu, Satan, qui provoque un éloignement de ces esprits rationnels, créés initialement égaux – mouvement initié de façon comparable à celui des gnostiques, par l'ignorance et l'outrecuidance d'une volonté se déterminant en dépit de la totalité. Cette chute par degrés, ce glissement vers le bas, est dans le système spéculatif origénien une perte de l'union originelle avec Dieu. Le temps et le mouvement marquent le début d'une chute consécutive à une affirmation isolée de soi.

Chrétien, Origène combine fort habilement la création du monde par Dieu et la déchéance cosmique. Plus proche sur ce point des gnostiques que Plotin, il rompt avec l'esprit procosmique classique ; cependant, la création du monde par Dieu ne relève pas de son initiative : « cette création a son origine non pas dans le libre arbitre ou le plan du créateur, mais lui fut imposée par la chute des esprits en général et par la diversité de leur mouvement en particulier. Le mouvement délibéré des esprits est la véritable cause du monde, de son existence comme de sa structure » (PhE, 311). La diversité de la création ne peut découler de l'unité de l'essence divine ; elle résulte au contraire de la diversité autodéterminée des esprits originaires. En fonction de leurs fautes respectives, les esprits déchus reçoivent donc un corps qui est à la fois leur punition et leur possibilité de rédemption. Jonas retient deux axiomes essentiels du système origénien : « la diversité comme telle est la défection de l'identité et de l'unité ; et sa cause est un certain usage délibéré de la liberté » (PhE, 313). Ainsi, est-ce l'éloignement de l'état primitif par une liberté rebelle qui constitue l'amorce du dualisme. Le *Zeitgeist* gnostique n'aurait donc pas épargné Origène lui-même, pourtant théologien et défenseur de l'orthodoxie chrétienne *contre* les hérésies gnostiques avec la polémique menée dans le second exposé du *Peri Archon*. Or selon Jonas, cette tendance gnostique n'échappa pas à « l'Église [qui] le frappa à juste titre d'anathème » (GR, 61).

Toutefois, Jonas semble faire erreur sur ce point puisque lors du V^e^ Concile œcuménique convoqué à Constantinople en 553, les thèses dites origénistes condamnées – celles qui valurent à Origène et Évagre le

Pontique d'être anathémisés – n'appartenaient pas toutes au traité *Peri Archon*, mais ressortissaient de la doctrine d'Évagre [45]. Cette méprise repose en fait sur une erreur plus grave qui fausse la lecture de Jonas. Son interprétation intellectualiste est radicalement contestée par Henri Crouzel, grand spécialiste d'Origène, qui lui reproche de systématiser en caricaturant et en durcissant les traits de ce penseur au point de voir en lui un des « premiers constructeurs de système dans le grand style » (PhE, 306). Or, prise dans son ensemble, l'œuvre d'Origène se présente, selon Crouzel, comme une ébauche et une constellation de questions soulevées sans dogmatisme [46].

Sans prétendre le démontrer, Jonas considère en effet que l'ensemble de la philosophie origénienne est consignée dans le *Peri Archon*, la seule œuvre systématique d'une production large de textes scripturaires, d'homélies et de sermons ; il en résulte une occultation complète de la dimension mystique de l'œuvre au profit d'un système spéculatif [47].

Ignorant les travaux critiques de Bardy [48] parus près de dix ans avant *Gnosis und spätantiker Geist*, Jonas commet en outre une erreur de jugement en accordant davantage de crédit aux contradicteurs d'Origène, Jérôme et Justinien, qu'à Rufin, son traducteur et défenseur [49]. De plus, il cite comme origénien un texte attribué désormais à Grégoire de Nysse et malencontreusement introduit dans le texte du *Peri Archon* établi par Koetschau, version sur laquelle Jonas base son étude [50]. Enfin, il attribue

45. Voir P. HADOT, « Origène et origénisme », in *Encyclopedia Universalis*, vol. 17, Paris, 1992, pp. 107-110. Notons toutefois que date de 1963 la démonstration menée par A. Guillaumont que le Concile de Constantinople a davantage condamné l'origénisme d'Évagre que la doctrine d'Origène.
46. H. CROUZEL, « Origène est-il un systématique ? », *art. cit.*, pp. 83-85.
47. Voir H. CROUZEL, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 15-16.
48. G. BARDY, « Les citations bibliques d'Origène dans le *De Principis* », in *Revue biblique*, 28 (1919), pp. 106-135 ; « Le texte du *Peri Archon* d'Origène et Justinien », in *Recherches de Science religieuse*, 10 (1920), pp. 224-254.
49. Jonas se veut d'emblée suspicieux à l'égard d'une bienveillance qui pourrait manquer de claivoyance. La méfiance et la critique lui apparaissent plus perspicaces et permettent de mieux saisir les enjeux réels d'une problématique que la confiance, l'adhésion ou l'intention apologétique (voir PhE, 306). Cette idée sera développée ultérieurement au plan éthique avec l'heuristique de la peur et la priorité du mauvais pronostic sur le bon (voir PR, 47-58).
50. Jonas cite en effet la « brillante reconstitution des *De Principiis* proposée par le savant allemand P. Koetschau. » (PhE, 306-307) : P. KOETSCHAU, *Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes Werke v, De principiis*, Leipzig, 1913.

à Origène des thèses de l'origénisme du VI[e] siècle. La critique que Crouzel adresse à Jonas porte en dernière analyse sur son ignorance de la critique textuelle du *Peri Archon*, pointant ainsi la méthode du philosophe qui base sa recherche sur le travail préalable des philologues, au risque d'ignorer les débats récents et d'accorder sa confiance à ce qui fut une édition classique.

2 *Plotin, précurseur d'une philosophie du temps*

Bien involontairement, Plotin lui aussi aurait subi l'esprit gnosticisant du temps. Dans *Ennéades* II, 9, Plotin, lui aussi contemporain de Mani, s'oppose vivement aux gnostiques sectaires qu'il a côtoyés à Rome (et certains de ses élèves), dont l'identité n'a pas encore pu être établie avec certitude – par prudence Jonas les désigne comme « les gnostiques combattus par Plotin » (RG, 215) [51]. Contrairement à Hadot et Armstrong, il maintient que malgré sa critique farouchement les gnostiques, Plotin partage avec eux « un modèle dont la force intellectuelle s'étend à cette époque au-delà de croyances et de philosophies particulières » (PhE, 325). La métaphysique plotinienne apparaît ainsi comme une gnose transformée, pseudomorphisée en une métaphysique dans laquelle les motivations personnelles dramatiques ont été remplacées par des hypostases ontologiques (voir GSG I, 260). Cette chaîne descendante de l'être, de l'Un au multiple, du haut vers le bas, de l'éternité vers le temps, correspond au schème gnostique vertical qui aboutit à une *épistrophè*, c'est-à-dire un processus de retournement vers l'origine.

Ce schéma dévolutif marque une procession descendante ou dévolution par détérioration et dégénérescence qui, selon le système des trois hypostases (Un, Intelligence, Âme), aboutit à la création du monde sensible où les êtres sont éparpillés et dispersés, ce en quoi il serait conforme à l'esprit gnostique. L'Un, dont procède le monde intelligible, est le lieu auquel les âmes aspirent de retourner, même si ce désir n'est pas

51. Peut-être s'agissait-il de Séthiens ou d'Archontiques. Sur ce point, voir J. IGAL, « The Gnostics and "the ancient Philosophy" in Porphyry and Plotinius", in H. J. Blumenthal and R.A. Markus (ed.), *Neoplatonism and christian Thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, pp. 138-149.

immédiatement clair et explicite. Il est notre recours, notre propre nature qui nous est masquée par notre lien avec la nature, c'est-à-dire avec notre lien au mal. L'Un plotinien repose donc sur la même négation que celle qui caractérise le Dieu outre-mondain des gnostiques et donne lieu, dans un premier temps, à un dualisme anthropologique très net : la vie du corps étant mauvaise, la vertu consiste à convertir l'âme et à purifier le corps jusqu'à ce que la mort nous en libère.

Extrêmement novateur, Plotin a même préfiguré l'esprit moderne. Dans son analyse de l'*Ennéade* III, 7, intitulée « Plotin. Über Ewigkeit und Zeit », Jonas s'emploie à montrer l'originalité de la conception plotinienne du rapport entre le temps et l'éternité et à faire voir comment, sous l'apparente fidélité à la définition platonicienne (et certainement par rapport à la conception rationnelle aristotélicienne), Plotin creuse un écart majeur avec la position classique [52]. « Ainsi, le trait saillant du mouvement du temps est là [chez Platon] la répétition du même, ici [chez Plotin] la marche du toujours autre : avec l'enseignement plotinien de l'"idée" propre de chaque individu et de la "force" nécessairement efficace et même inexorable du fondement se profile ici pour la première fois le concept essentiellement non classique d'un horizon infiniment ouvert à une suite infinie de changements, c'est-à-dire le concept non rationnel du temps et de la puissance dans la modernité » (GSG II, 308).

L'éternité ne doit pas être prise au sens quantitatif de la durée ou de l'étendue. « Cela ne peut pas être, comme dans le concept vulgaire d'éternité, l'aspect temporel de la durée qui passe, le flux de l'étendue quantitative, car l'éternité ne serait alors rien d'autre que le temps allongé infiniment et pas du tout différent qualitativement de celui-ci – et aussi tout simplement non expérimentable » (GSG II, 291). C'est en effet une différence qualitative qui est recherchée par Plotin.

Le rapport du temps à l'éternité est un rapport de copie, d'image. Si le temps est l'image (*Abbild*) de l'éternité (*Urbild*), c'est pourtant à partir du temps que peut s'éprouver l'éternité. « Le caractère expérimentable est un axiome plotinien général pour toute position de la réalité métaphysique. L'éternité doit donc être éprouvable comme non-temps et avoir

52. Nous citons ce texte dans la pagination de sa seconde édition : GSG II, 289-312. Dans cette interprétation de Plotin, Jonas ne cite pas, mais paraphrase. Ainsi il refuse de distinguer les deux adjectifs *aidios* (éternel) et *aionios* (perpétuel), car il n'existe qu'un seul substantif grec *aidiotis*. Voir GSG II, 292 n. 3.

cependant quelque chose du temps, quelque chose qui puisse laisser apparaître celui-ci comme sa copie (*Nachbild*). Grâce au détour par l'éternité extrapolée à partir de lui, le temps est compris dans un sens déterminé » (GSG, II, 291). L'épreuve de l'éternité est celle de la suspension du flux temporel du monde.

En outre, « La "Vie" est la détermination plus substantielle de l'éternité dont le "présent" s'avère être une fonction. Le présent est fait d'être, le résultat, mais la vie est le mode d'être actif, qui accomplit par sa puissance cette présence totale du multiple dans l'Un » (GSG, II, 293). L'éternité plotiniennne est la vie en suspension, à l'arrêt, vie dans le même, rassemblée dans le tout, complétude permanente ; en revanche, le temps est vie en mouvement, dans le toujours autre, dispersée et toujours incomplète.

Enfin, l'éternité a un aspect temporel : le pur présent. « Ce qui est ainsi l'aspect éternel du temps, est inversement l'aspect temporel de l'éternité. *Le sens temporel de l'éternité est donc le maintenant tout simplement*, c'est-à-dire la maintenance, à laquelle le temps "a part" dans les nombreux maintenants de son déroulement » (GSG II, 293).

Lors du colloque de Royaumont, la conférence « The Soul in Gnosticism and Plotinus » reprend en partie cette analyse, en insistant davantage sur la dimension gnostique de la théorie de l'âme chez Plotin. « Avec ce tournant, faisant de l'"Âme" le siège du temps, Plotin devient le pionnier de la philosophie du temps, qui à partir de lui va d'Augustin et Kant jusqu'à Bergson et Heidegger. Alors que jusqu'alors ce qui était valable, c'est qu'il y avait le temps parce qu'il y avait le monde, il en est ainsi après cette nouvelle théorie : qu'il y a le monde parce qu'il y a le temps » (GSG, II, 301).

Dans « L'Immortalité et l'esprit moderne », Jonas proposera une conception quasi plotinienne du rapport entre temps et éternité. La différence est qualitative là aussi, puisque l'éternité, qui suppose une suspension du flux temporel, est également un vivre dans la conception jonassienne. Toutefois, et la différence est majeure, le schème gnostique et anticosmique de Plotin se voit inversé, puisque Jonas propose une conception où l'éternité est dérivée du temps mondain, et pour ainsi dire son épiphénomène.

L'accident dualisant est un second point commun entre le gnosticisme et Plotin. Dans ce cas, l'*accident* survient au sein de la logique émanationniste par laquelle la perfection (du Plérôme ou de l'Un) se

diffuse, c'est-à-dire toujours selon la double logique qui fait que chaque hypostase existe « en vertu du fait qu'elle est en relation *avec* celle qui lui est immédiatement supérieure et *dont* elle provient : sa relation à elle ne repose pas seulement sur le fait d'être descendue d'elle, mais aussi sur son retour à elle » (PhE, 333). Or, dans cet enchaînement de l'être absolu, la logique de la double orientation hypostatique s'inverse. L'Âme, en effet, est dirigée vers le bas plutôt que vers son hypostase supérieure : « un tel point de rupture dans le système trahit la globalité théorique du système plotinien et [...] ressort de la manière la plus raide dans la doctrine de l'âme qui est le point authentiquement problématique du système » (GSG II, 299). Le système est ainsi gauchi sous la pression d'une hypostase particulière.

Signe de ce déplacement, le néologisme plotinien significatif d'une nouvelle pensée du temps et de l'Âme – d'une tout autre pensée que celle de Platon, pour qui le temps est créé – de l'âme qui « se temporalise » (*χρόνω*), terme qui met particulièrement en relief « une auto-altération de son propre être et une condition de son devenir créatif » (PhE, 332-333).

La création plotinienne du monde sensible est ainsi marquée par le schéma gnostique. Le lien entre l'Un et l'Âme, cette hypostase déchue qui engendre le temps et à sa suite le monde, est comparable au schème gnostique de type syro-égyptien : « Au lieu d'un créateur, c'est un démiurge – c'est-à-dire l'âme – qui est la cause du temps mondain, au lieu que ce soit par un fait créateur, il est cela par un ne-pas-pouvoir-être-autrement par rapport à sa propre vie, qui est justement le temps ; et au lieu d'un don positif pour sa plus grande plénitude possible, la nature a la temporalité à partir de la faiblesse du principe créateur, qui accomplit en lui-même la temporalité et la subit. » (GSG II, 294)

Par la nécessité d'intégrer à son récit de la création du monde une volonté dévoyée, Plotin a maintenu une dimension mythique et cosmogonique au cœur même d'une pensée qu'il voulait résolument spéculative. C'est ainsi qu'« une notion aussi spirituelle que l'"*Εν* chez Plotin fait en retour référence au mythe gnostique fondamental de la démondanisation dans un sens tout à fait défini et existential, et se fonde en lui » (GSG I, 89-90). Un schéma de démondanisation préside donc à la rupture entre l'esprit et la volonté, entre le rationnel et l'irrationnel. « Le vrai enseignement de Plotin est que l'"Âme" comme telle a résulté d'une "chute" primordiale qui a eu lieu dans l'évolution interne de l'Être avec un grand E » (PhE, 331).

Comment qualifier la descente de l'Un ? Plotin développe une forme intermédiaire philosophico-mythologique. « Nous retrouvons, dans les schémas d'*émanation* et de *dépravation* métaphysiques, des mythes gnostiques sous une forme dépersonnalisée, plus logique ; ainsi dans un rapport certes démythologisé mais, en vertu de leur caractère hypostatique, pourtant à nouveau mythique » (BG, 5). Si aucune figure démiurgique mauvaise ne crée ici le monde, il semble pourtant que le schéma émanationniste s'inverse par la volonté outrecuidante d'une hypostase particulière, l'âme, qui aurait dès lors un rôle similaire à cette double entité pécheresse constituée par Sophia et son rejeton, le démiurge. Ainsi Jonas insiste-t-il sur le fait que la descente gnostique est catastrophique et pathomorphe, alors que celle des néoplatoniciens est « harmonistique » (RG, 447). Ceci expliquerait le caractère mythologique de la première : « en effet, il n'est pas de tragédie ni de drame, de crise ni de chute, sans agents concrets et personnels, sans individualités divines, bref, sans personnages mythiques » (RG, 447). Or, à en croire Jonas, la spéculation plotinienne se caractériserait justement par sa dimension prétendument philosophique et strictement spéculative : « La descente de l'être chez Plotin, si elle est à certains égards analogue à celle dont parlent les gnostiques, s'opère par le mouvement autonome du concept impersonnel, par une nécessité intérieure qui est à soi sa propre justification » (RG, 447) – jusqu'au moment où une volonté dissidente fait sécession.

Plotin se voit alors contraint d'abandonner le langage rationnel de la nécessité, et de recourir à la mythologie pour faire place à la volonté de certains acteurs, point qu'il reproche violemment aux gnostiques. « Tout comme chez Origène, le mouvement est le début d'une dégradation, et l'éloignement de l'Un, le début du mouvement : son moteur est dans les deux cas l'*entêtement* (*Eigenwille*). On voit que Plotin – en dépit de sa propre intention systématique et de toutes les catégories de déductions légitimes du système – ne peut se passer, à ce point critique : "pourquoi y a-t-il en dehors de l'intelligible tout ce monde inférieur ?", du langage de la chute qu'il reproche si gravement aux gnostiques » (GSG II, 307). Commentant *Ennéades*, III, 7, 11, Jonas fait remarquer qu'on y trouve « un mélange d'ontologie et de drame, c'est-à-dire de mythe. L'ontologie articule *le fait que* le temps soit en contrepoint de l'éternité ; le mythe relate *comment* le temps apparaît à partir de l'éternité. Ce faisant, le mythe nous parle de l'audace et de l'agitation d'une force troublée, de la mauvaise grâce ou de l'incapacité à rester dans la totalité concentrée, d'un

pouvoir qui est ainsi à la fois une impuissance, d'un désir d'être autosuffisant et séparé » (PhE, 333). Une telle transposition métaphysique du mythe gnostique ne pouvait faire l'économie d'une volonté déliée qui provoque une irrégularité dans la déduction. Ainsi, le temps est-il d'origine irrationnelle, « produit de la *tolma* d'un principe mobile et centrifuge, et ce n'est que par sa propre dynamique de la fragmentation dans le séparé qu'il mène à l'extériorité supplémentaire de l'espace (non présent originellement) et du corporel » (GSG II, 307). Il est facteur d'une brisure dans l'être.

Jonas va-t-il jusqu'à « confondre [...] la philosophie de Plotin avec une gnose », comme le soutient Puech [53] ? S'il parle bien d'une « gnose plotinienne » (GSG I, 206), il prévient, dès 1928, pourtant l'objection de ceux qui lui reprocheraient de réduire le plotinisme au gnosticisme : « En ce qui concerne Plotin, cette proposition ne doit pas être poussée trop loin. Nous ne devons pas prétendre faire la preuve qu'il est "gnostique" en son centre ; pour cela son impulsion grecque est trop claire » (BG, 6). C'est bien la part grecque de son héritage qui le sauve du gnosticisme : sa philosophie reste procosmique, le mouvement de dévolution ne se retourne pas contre sa propre source, deux éléments qui apparaissent dans le titre de sa critique dans *Ennéades* IX, 2 : « Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais ».

« La grande différence, celle qui sur ce point tranche entre les gnostiques et Plotin, c'est que les premiers déplorent la descente par image-reflet, cause de la tragédie et passion divine, tandis que Plotin affirme que l'efficace de la source première y trouve une expression personnelle, nécessaire et positive » (RG, 217). C'est ce que Plotin garde en commun avec l'esprit classique et qui l'empêche de considérer l'ordre cosmique comme contraire au divin. La dévolution engagée par l'Un n'est pas une inversion de sa perfection dans une substance mauvaise, perverse ou corrompue ; elle constitue seulement un éloignement maximal de la perfection, une hiérarchie sans retournement antagoniste à l'encontre de sa propre origine : « chez Plotin, il s'agit d'un autodéploiement positif de l'Un originaire, mais nécessairement vers le moins bon » (GSG I, 189). Ce point est essentiel aux yeux de Jonas, qui oppose la pensée hellénistique procosmique à sa féroce dévaluation

53. H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose*, I, *op. cit.*, p. 103. Puech reconnaît cependant lui-même une certaine proximité entre Plotin et les gnostiques.

gnostique en anticosmisme. Le transcendantalisme suprême de Plotin fait que l'Un est supramondain et extramondain, mais en aucun cas antimondain.

Cette dernière attitude qu'il conteste est même, selon lui, sacrilège à l'égard du monde : « Ce monde sensible aussi est par lui [Dieu] et regarde vers lui » [54]. On citera encore pour preuve de sa conception antique du cosmos la célèbre attaque que Plotin dirige contre ce que Jonas considère comme la racine moderne des gnostiques : « Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils ; mais il ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à l'âme du monde, tellement leur langage s'égare » [55]. Esprit grec et antignostique, Plotin tient fermement à la grande unité de tout l'être dans le cosmos, la continuité fondamentale de l'être humain et non humain, la parenté de l'homme et du cosmos ainsi que des créations macrocosmiques, elles aussi dotées d'une âme. Optant tantôt pour l'un tantôt pour l'autre, Plotin occupe ainsi une position hybride entre esprit gnostique et classique – et le mérite de Jonas a sans doute été de souligner l'importance du premier.

À y regarder de près, Plotin n'est donc pas, aux yeux de Jonas, un gnostique au sens strict, mais sa philosophie témoigne de l'esprit diffus du gnosticisme qui a marqué l'Antiquité tardive. En 1969, lors du colloque de Royaumont sur le néoplatonisme, époque à laquelle il s'est peut-être senti trop proche de Plotin, Jonas invoque en revanche une certaine *ressemblance* entre les dévolutions gnostique et plotinienne ; l'Âme apparaît bien dans cette dernière comme une hypostase quasi-démiurgique. La critique jonassienne s'aiguise avec le temps pour pointer de plus en plus explicitement la structure d'une volonté qui entraîne la chute. Il relève dans un passage (*Ennéades* V, 1) « en particulier les termes de résolution (ou audace), auto-détermination et jouissance de son ipséité séparée » (PhE, 331), termes qui se réfèrent manifestement à une subjectivité. Au sein de la philosophie plotinienne se trouve l'idée d'une faute par présomption de l'âme refusant de considérer sa place en se détournant de l'hypostase dont elle est issue. Happé par l'esprit du temps, Plotin ne pouvait échapper totalement à ce schéma « gnosticisant », si nous pouvons risquer ce terme, et le

54. *Ennéades* II, 9, 9.
55. *Ennéades* II, 9, 18.

produisait donc dans sa propre philosophie avec cette volonté s'opposant à une logique émanationniste, une volonté arrogante se prétendant auto-suffisante et séparée de la chaîne de l'être. Plotin se situerait donc non loin du « point d'impact gnostique » (BG, 5) dont il subirait les effets.

Cette lecture pénétrante du gnosticisme par Jonas, de son épicentre à ses marges, lui permet de dégager un schéma de démondanisation : d'un point de vue statique, le dualisme anticosmique et, d'un point de vue dynamique, la « dévolution » plérômatique ou ontologique qui aboutit à une conception dévalorisée du temps ou du monde, avec d'autres religions transcendantes eschatologiques et des pensées philosophico-mystiques du III[e] siècle. Quelles que soient les distinctions au sein de l'hydre gnostique, leur dénominateur commun semble être le dualisme qui fait de l'homme un étranger au sein du monde sensible.

À en croire Giovanni Filoramo, la recherche du salut par et pour l'homme *solitaire* constitue un point d'accord essentiel entre Plotin et les gnostiques [56]. Or, cette proximité de fond semble bien avoir échappé à Jonas, qui parlera pour sa part toujours de l'homme, singulier générique. Ce ratage de la pluralité semble constituer une tache aveugle de sa propre philosophie dont on peut difficilement établir si elle précède ou résulte de sa fréquentation du gnosticisme. Peu attentif au fait que la préférence plotinienne de la parenté des hommes avec les étoiles à celle des hommes entre eux reposait en fait sur une dépréciation de la fraternité humaine, Jonas a voulu se faire l'héritier de la tradition cosmologique de type classique pour rejeter une anthropologie et une morale de l'étranger. Mais il a ainsi adopté une anthropologie de l'homme solitaire dans un monde bien ordonné.

56. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Bari, Laterza, 1990, pp. 218-221.

Chapitre 2

Homo absconditus

Dès le début des années 1950, Jonas pose les bases de son entreprise philosophique personnelle en procédant à une auto-interprétation de son rapport au dualisme gnostique. Il circonscrit d'abord les failles d'une pensée contemporaine en sortant du cercle herméneutique qu'il avait lui-même formé entre l'analytique existentiale et le gnosticisme antique. Sa critique s'inscrit au sein de la constellation du dualisme gnostico-existentialiste, du nihilisme métaphysique et du scepticisme moral. En lisant l'existentialisme à la lumière de la gnose, il pose soudain le diagnostic qu'une racine nihiliste commune est à la base de deux crises de la pensée, le gnosticisme de l'Antiquité tardive et l'existentialisme contemporain. Ce retournement critique qui place face-à-face et comme des contemporains l'existentialisme et le gnosticisme permettra une analyse synchronique du dualisme nihiliste comme position respective du moi et du monde par négation réciproque. Le schème que Jonas s'emploiera à rejeter est donc celui de la position du soi par négation du monde.

I De l'existentialisme au gnosticisme et retour

A Les fruits d'une clé universelle

Dans sa première analyse, à l'aube des années 1930, Jonas saisit le phénomène gnostique comme un antagonisme entre Dieu et le monde

sans qu'il soit possible d'établir s'il est primaire ou secondaire, reflété ou induit par un antagonisme entre l'homme et le monde. Ce dualisme abrupt repose en fait sur la connaturalité entre l'homme et Dieu et sur l'antagonisme entre l'homme-Dieu et le monde. La création résulte, quant à elle, d'une dépravation ou d'une chute partielle du divin. Si ce schème gnostique ne peut pas être considéré comme un ensemble de motifs constants, il cerne pourtant les caractéristiques du gnosticisme historique.

Comme l'écrivait Simone Pétrement, « Si Jonas est, parmi nos contemporains, l'un des rares qui aient compris assez le caractère du gnosticisme [...], c'est parce qu'il a pensé y trouver des traits de ressemblance avec une philosophie qu'il admirait, celle de Heidegger. Il ne le méprisait pas a priori » [1]. Cette remarque est manifestement valable pour la recherche menée avant la deuxième guerre mondiale, non seulement « bienveillante » à l'égard du gnosticisme mais aussi de l'analytique existentiale comme la meilleure ontologie dans l'état actuel des connaissances (GSG I, 90). Jonas pensait en effet que nul avant Heidegger n'avait saisi l'existence comme il le fit ; seuls les Mandéens purent s'en approcher à travers une pensée mythique et foisonnante. Au début des années 1930, il justifiait donc sa méthode herméneutique d'appréhension du gnosticisme par la fécondité et la pertinence de l'analytique existentiale, capable de faire s'exprimer de manière vivante un objet resté jusqu'alors muet. Toutefois, cette description se mue, par la suite, en critique à la faveur de la mise en question de l'existentialisme heideggérien. La sortie du cercle herméneutique entre l'analytique existentiale et le gnosticisme révèle l'entente secrète de ces deux pensées, entente qui tient moins à la profondeur de leur compréhension du *Dasein* qu'à la situation de crise qu'elles révèlent et accentuent.

Le constat du nihilisme comme crise de la pensée moderne en résonance avec la pensée antique est posé par Jonas pour la première fois dans « Gnositicism and Modern Nihilism », un texte paru en 1952, que cette date de parution et ses sept éditions différentes suffiraient à imposer comme essentiel dans l'œuvre. Jonas en rend d'ailleurs compte comme d'un moment décisif de son cheminement personnel [2]. S'il est central chronologiquement, mais aussi logiquement, c'est que, au sortir de la

1. S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, *op. cit.*, p. 41.
2. Voir SVP, 20.

deuxième guerre mondiale, Jonas y présente le premier bilan de sa fréquentation des pensées gnostique et heideggérienne en même temps que le programme succinct de sa propre tâche philosophique, qui consistera dorénavant à contrer la crise contemporaine de la pensée [3]. Son objectif déclaré sera d'affronter ce que Jacques Dewitte nomme le « défi nihiliste » [4] qui repose sur une dichotomie anthropologique, cosmologique et morale de type gnostique, existentialiste et subjectiviste.

B De la serrure à la clé

Quelque vingt ans après ses premières recherches sur le gnosticisme, la validité supposée universelle de l'analytique existentiale heideggérienne s'avère en fait ne pas être une « explication des fondements de l'existence comme telle » (RG, 418), mais une philosophie particulière et située, porteuse d'une vision du monde radicalement historique. L'analytique existentiale se mue alors en analyse existentielle d'une époque. L'improbable succès de la méthode forgée à l'école Marbourg reposerait en fait sur la connivence insoupçonnée de l'existentialisme et du gnosticisme : deux visions du monde se trouvent être sœurs par-delà les siècles dans leur perspicacité à comprendre qui est l'homme, comme par une affinité élective.

Il demeure étonnant que ce constat survienne si tardivement dans la mesure où, en 1934 déjà, Jonas mettait en doute la plausibilité de la thèse de Schaeder selon laquelle la pensée grecque serait une forme conceptuelle capable de saisir n'importe quel contenu (gnostique en l'occurrence) en raison de son universalité (voir GSG I, 54-55). Jonas semble ainsi avoir, pendant un temps, accordé à l'analytique existentiale ce qu'il refusait à la pensée grecque classique : la portée universelle de son niveau ontologique.

3. Dans une interview accordée en 1987, Jonas affirmera que le choc qui lui imposa une distance définitive à l'égard de Heidegger remonte à 1933 : « Soudain en effet, le caractère terriblement problématique de toute l'approche heideggérienne devint clair à mes yeux » (HRR, 202). Toutefois, sa première critique philosophique ne paraît qu'en 1952.
4. J. DEWITTE, « La réfutation du nihilisme », in G. HOTTOIS (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, p. 75.

Fort de son expérience de dégrisement, il mettra en garde les théologiens protestants réunis à Drew, les priant de se méfier du caractère prétendument partiel de leur emprunt heideggérien : « il faut tout prendre ou tout laisser, et [...] en faisant un bout d'emplette on acquiert bon gré mal gré la marchandise entière » (HTH, 188) [5]. Entre ces deux remarques éloignées de près de trente-cinq ans, Jonas s'apercevra avoir emprunté davantage qu'il ne le voulait à Heidegger – sans compter l'héritage dont il semble ne pas avoir eu conscience.

La comparaison des cosmos gnostique et existentialiste permet de comprendre comment un dualisme radical qui oppose l'homme et le monde en vient à vider de leur être les termes mêmes de l'opposition. Aliéné du monde et de son corps, l'homme devient étranger à lui-même, un « *homo absconditus* » (RG, 423), dans la mesure où il est séparé d'avec soi en ce lieu où il vit et agit. Ce sentiment peut surgir d'une séparation de termes antagonistes (gnostiques) ou contingents (existentialistes) où la place de l'homme semble résulter d'un terrible accident. Et si ce sentiment correspond à une situation objective ou à un dévoilement ontologique, alors il faut en conclure que *tout est permis*. La liberté qui ressort de cette situation est absolue, puisque incommensurable, et s'autorise non seulement de tout faire, mais aussi de tout connaître dans un monde ne donnant aucun critère à une action qui ne fait, au fond, aucune différence. Mais en dernière analyse, cette liberté absolue s'inverse en son contraire, car si rien n'a de valeur objective, alors l'action ne reçoit aucune limite hétéronome et devient indifférente. Ainsi, curieusement, l'homme séparé de lui-même, c'est-à-dire de sa nature mondaine, est-il privé de l'effectivité de ses actes et comme enferré en lui-même et dans une subjectivité rétrécie. Selon cette analyse, l'existentialisme constitue l'expression la plus patente du vide éthique résultant de la coupure dualiste moderne : d'une part, la valeur et l'obligation sont conférées par l'homme et non pas découvertes ; d'autre part, toute la nature non humaine est dépourvue de valeur et de fin, et n'implique aucune obligation : l'homme n'est pas du monde.

Toutefois, à la faveur du rapprochement entre gnosticisme et existentialisme, Jonas opère un déplacement du concept de nihilisme, qui acquiert une acception plus large puisqu'il ne désigne plus seulement la priorité accordée au néant, mais la seule indifférence ou indécidabilité

5. En l'occurrence, le théologien ne saurait reprendre l'herméneutique heideggérienne sans adopter dans le même mouvement le paganisme qui lui est inhérent.

entre être et néant. Derrière la description de la gnose et de l'existentialisme, c'est le scepticisme de type « humien » entre un sujet valorisant et un objet intrinsèquement neutre qui se profile. Ainsi, et même s'il ne la nomme pas comme telle, se dessine la cible qui sera visée explicitement dans le *Principe responsabilité* : un monde neutre et objectif, dépourvu de toute finalité et de toute valeur, un monde que seul le sujet peut valoriser mais pour lequel il ne trouve en lui-même aucun critère. Expatriant l'homme, ses valeurs et sa pensée d'un univers qui en est totalement dépourvu, le dualisme de Hume selon lequel aucun être (*is*) n'implique un devoir (*ought*) est intrinsèquement nihiliste sur le plan moral [6].

En 1952, Jonas attribue le formidable succès de sa lecture du gnosticisme, dont il s'étonne lui-même, à une affinité très particulière qui fit s'ouvrir une pensée jusqu'alors demeurée hermétique au contact de sa « cousine » contemporaine. Plutôt que de dire, comme Culianu, que le cercle herméneutique entre existentialisme et gnosticisme gagne un degré avec « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne », nous y voyons le diagnostic d'une connivence exceptionnelle et l'adoption d'une position thérapeutique. Cette comparaison de deux pensées à ce point éloignées dans le temps et dans l'espace marque un tournant dans la philosophie jonassienne de l'histoire. L'histoire devient celle des *Weltanschauungen* particulières, c'est-à-dire des réponses apportées aux questions ultimes qui, se posant sans relâche, rendent toutes les époques commensurables. D'où également la réversibilité de son analyse et la possibilité pour le gnosticisme de se pencher sur l'existentialisme. Contrairement à ce qu'il annonce, Jonas ne procède donc pas seulement à l'élaboration expérimentale du complément naturel de *Gnosis und spätantiker Geist* – c'est-à-dire, par inversion de la démarche, à une « lecture "gnostique" de l'existentialisme » (RG, 419) – mais à une analyse dotée d'un point de vue de surplomb, qui n'est certes qu'une position anthropologique historique, mais prétendant à une cohérence supérieure.

6. Stanley Rosen, faisant un constat semblable, classe Hume parmi les ancêtres de l'existentialisme. (Voir S. ROSEN, *Le Nihilisme. Un essai philosophique*, trad. L. Fisher, R. Harlepp, P. Kerszberg, Bruxelles, Ousia, 1995, pp. 107-108). Pour Hume comme pour Heidegger et Nietzsche, l'existence se caractérise par sa facticité et de sa doctrine « le mieux que l'on puisse [...] dire est qu'elle est descriptive ou "phénoménologique" » (*ibid.*, p. 110). Et Rosen qualifie la doctrine de Hume de « scepticisme phénoménologique » (*ibid.*, p. 119).

Le cadre philosophique de Jonas est clair, et sans doute en partie hérité de la métaphysique gnostique. Qu'elle soit explicite ou pas, une vision du monde est toujours sous-jacente aux entreprises humaines, ce qui permet une comparaison synchronique et articule les mêmes questions, qui sont d'ordre anthropologique, cosmologique, théologique et moral [7]. Par conséquent, Jonas peut parler de *cosmos* au sens général, de vision du monde qui ordonne nécessairement, bien que très différemment à chaque époque, les rapports de l'homme et de l'univers.

Du schème nihiliste commun dégagé dans le gnosticisme et l'existentialisme, il ressort en effet un lien de parenté, et les gnostiques deviennent « les obscurs cousins du passé » (RG, 418) des existentialistes modernes. Au nihilisme moderne peut alors faire face le nihilisme antique (voir RG, 418), puisque tous deux partagent le même sentiment d'avoir été jeté dans un monde étranger. Ces deux types d'exil existentiel reposent certes sur des métaphysiques bien différentes : la métaphysique gnostique intègre un Dieu transcendant et évalue négativement le monde ; l'existentialisme, en revanche, ne comporte pas toujours cette référence à Dieu et le monde y est plus indifférent qu'hostile à l'homme.

II La spécificité du nihilisme antique

A L'arrogance du moi gnostique

Sans doute est-il nécessaire de préciser d'abord les différences entre nihilisme antique et moderne. Le nihilisme de la mythologie gnostique serait-il l'esprit anarchiste et immoraliste du libertinisme, auquel Jonas conclut en parlant de l'esprit révolutionnaire ? C'est ce que suggère le passage suivant : « Ces déterminations [du cosmos gnostique] ne sont donc pas de nature simplement négative, par quoi elles indiqueraient une absence totale du divin dans le monde (ce qui correspondrait à l'indifférence de l'observation physique ou, tout autant, à la déréalisation et au devenir-apparence du monde dans la mystique indienne) ; ce sont au

7. Ce cadre d'analyse apparaît dans *La Religion gnostique* à propos du gnosticisme et semble curieusement guider la recherche ultérieure de Jonas. La morale est d'emblée celle d'un sujet isolé, l'homme toujours singulier, cherchant à être vertueux, c'est-à-dire à s'édifier par son action.

contraire des déterminations qui se caractérisent par une positivité propre *contre* ce Dieu-là : traits autonomes et actifs du monde, elles ne symbolisent au fond rien d'autre que précisément cette "autonomie" qui, pour être au monde, se pose avec son propre contenu en dehors de Dieu et se sert pour cela de sa force active et séparatiste. » (GSG I, 150) À en croire Yves Faribault, le nihilisme que visait Jonas n'est autre que le libertinage, « une atroce volonté de haine, de négation et de mort » [8]. Il fait pourtant erreur car la haine du monde désigne moins une attitude humaine que le mode selon lequel cet existant existe. Dans la manifestation arrogante de soi par-delà le bien et le mal, Jonas envisage immédiatement le méfait ou le crime sacrilège eu égard à la hiérarchie antérieure des valeurs grecques classiques, tandis que Faribault la situe manifestement par rapport aux valeurs chrétiennes. Or, le gnosticisme se caractérise justement par une inversion des valeurs qui transforme le méfait en acte salutaire. La question est ici de savoir si l'enjeu de l'action tient à son opposition au monde, au système de valeurs qu'elle met en jeu, ou à son caractère criminel et destructeur d'un ordre établi.

Cette alternative risque de déplacer le problème, car le mal et le monde coïncident pour les gnostiques, qui voient le cosmos tout entier (la *psychè* et le créateur compris) comme un lieu de mort. Cette vie prétendue est la mort et la lumière solaire est ténèbre au regard de la vraie Vie et de la Lumière outre-mondaine. Dès lors, la destruction mondaine équivaut, du point de vue du pneumatique et de la transcendance ultra-mondaine, à la restauration. Les morales libertines contrent les puissances du monde et, dans un même esprit mais donnant lieu à un comportement contraire, les morales ascétiques refusent toute collaboration, fortification et entretien de la part naturelle de l'homme et de son expression mondaine. En réalité, si la Lumière et les Ténèbres sont tenues par les gnostiques pour des substances, une analyse plus précise met à jour l'évanescence de leur être. Le nihilisme désigne le vide auquel se condamnent réciproquement les contraires, chacun ne tenant son être que de la négation de l'autre.

Quelle que soit la raison de cette crise, il ne faut pas en minimiser l'importance, car l'expérience nihiliste sommeille au cœur de l'expérience humaine et se déclare de manière plus ou moins aiguë, çà et là, à des intervalles plus ou moins rapprochés, qui peuvent même être d'un

8. Y. FARIBAULT, « Un livre : *Gnosis und spätantiker Geist* », in *Études et Recherches*, 2 (1937), p. 176.

millénaire. Il s'agit de comprendre « la contingence et la nécessité de l'expérience nihiliste » (RG, 419), ce qui suppose de débusquer sa tentation et sa menace permanentes, qui résident dans l'exercice négatif de la liberté, c'est-à-dire d'une liberté qui ne s'entend que comme négation du monde. Curieusement, cette phrase du texte de 1952 disparaîtra dans les versions allemandes ultérieures de *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (1963) et de *Organismus und Freiheit* (1973). Cette omission nous semble révélatrice d'un changement de position qui s'opérera au milieu des années 1960 vers le diagnostic d'une crise contingente, déclenchée par des options théoriques incohérentes donnant lieu au nihilisme. Jonas cessera alors d'y voir une expérience nécessaire [9].

B Une structure vide

Le sens courant du nihilisme étant d'emblée écarté, quel sens technique lui est substitué ? « Le contenu du monde, quelle que soit la puissance qu'il recèle, ne repose plus conceptuellement en lui-même, en son étant-donné autosuffisant. Il est, au contraire, une tension entretenue à partir du pôle opposé, et celle-ci consomme son immédiateté en l'accueillant complètement dans la corrélation (dualiste) polaire et en l'y maintenant lié. Cette relation de tension est réciproque et qualifie les *deux* pôles : tout comme le contenu des concepts mondains gnostiques est entièrement corrélatif aux contre-concepts divins correspondants et [...] qualifie le monde exclusivement comme ce qui est étranger et opposé à Dieu, de même, le contenu des concepts mondains opposés posent Dieu comme ce qui est étranger au monde, aliéné au monde, anti-mondain. » (GSG I, 150) Tout le raisonnement par lequel les gnostiques qualifient les termes repose sur cette logique négative. Les prédicats de Dieu se comprennent ainsi comme *négativité du monde* et ce négatif apparaît comme un concept nihiliste : « Dieu – le néant du monde » (GSG I, 151). Ce n'est que par l'élévation de la connaissance mystique de Dieu que cet élément originairement négatif deviendra positif au sein d'un certain *donné* transcendant susceptible d'être expérimenté. Pourtant, la négativité de

9. Une autre hypothèse serait que Jonas a réservé des versions différentes pour ses lecteurs anglophones et germanophones en raison de leur culture philosophique supposée. Outre l'exemple mentionné ici signalons les différences entre *Phenomenon of Life* et *Organismus und Freiheit* (voir chapitre 4 note 1) et du *Principe responsabilité* (voir chapitre 7 note 3).

Dieu ainsi posée rejaillit sur la base de départ, le monde, qui se qualifie alors à son tour comme la négation de Dieu et transforme sa positivité en négation de son contraire. « Si maintenant le monde est pour sa part le néant de Dieu, après qu'en Dieu le néant du monde soit transcendant, alors ce "néant" n'est plus un simple néant, mais un néant produit par une négation "double" qui l'a précédé. » (GSG I, 151) Le nihilisme ne désigne pas tant la veine destructrice que peut comporter l'éthique libertine qu'un vide ontologique.

Trois plans distincts apparaissent dans cette structure des contraires : le plan logique, le plan métaphysique et le plan existentiel. Au plan métaphysique, deux réalités substantielles antagonistes s'affrontent, le bien demeurant au-delà du monde, dans le Plérôme. Ce niveau dualiste est régi par une opposition logique qui prévaut sur ses termes. Au plan logique, le monde et Dieu sont la négation l'un de l'autre, c'est-à-dire que chacun est la double négation de soi-même. Dieu est non-monde, et ainsi le monde, non-Dieu, est par conséquent le non-non-monde. « Certes, en logique la double négation n'est en fin de compte rien d'autre que la simple affirmation et n'ajoute rien à celle-ci ; en revanche, dans le domaine métaphysique, elle est un mouvement substantiel au sein du fondement constitutif de l'objectité et perdure en elle comme trait constant de production fondatrice. » (GSG I, 151 n. 2.) Or, la double négation logique ne peut produire au plan existentiel la positivité d'une substance, la simple position positive, car le détour par un terme négatif se maintient par la transcendance de la négativité divine sur laquelle repose le monde. C'est précisément pour cette raison qu'il ne s'agit pas seulement d'un pessimisme intramondain, mais bel et bien de l'amorce d'une nouvelle ontologie. « Elle signifie que l'immédiateté et l'immanence (l'autarcie de l'être) de toute la vision antique du monde est remplacée par une vision nouvelle fondée sur la médiation constitutive, c'est-à-dire par la médiation transcendante de la vision gnostique du monde. » (GSG I, 151-152) La négativité de l'être-au-monde gnostique ne relève donc pas de la psychologie pessimiste de Jonas.

En revanche, selon cette analyse, Platon serait tout au plus pessimiste, mais en aucun cas nihiliste puisque dans sa philosophie, les termes opposés de l'esprit et du monde gardent leur consistance ontologique propre. En outre, un lien de participation subsiste entre le monde visible imparfait et le monde intelligible parfait, participation qui reflète tout au plus une imperfection démiurgique au sein d'un rapport proportionnel. Les yeux rivés sur le monde des Idées, le démiurge platonicien tente de

conférer une bonté maximale au monde matériel, alors que le démiurge gnostique est aveugle et ignorant du Plérôme [10].

De même, Jonas distingue-t-il le dualisme orphique du dualisme gnostique. En effet, s'ils semblent tous deux s'accorder sur le fait que le corps constitue la prison de l'âme, une différence qualitative demeure pourtant entre eux, qui est due au fait d'une part que le gnostique étend le statut carcéral du corps à la totalité du cosmos, et d'autre part que l'âme n'est plus qu'une réalité relative. « Avec l'évaporation critique de l'entité spirituelle hypostasiée, du "quelque chose" qui pourrait être pensé comme enfermé dans cette tombe ou cette prison, seuls les murs sont restés, mais ils sont excessivement solides » (PhL, 14). Un dualisme radical de deux substances foncièrement distinctes et hiérarchisées n'implique donc pas encore une vision nihiliste.

De manière semblable, le dualisme cartésien échappe, selon Jonas, à la qualification nihiliste dans la mesure où Dieu est accessible à la pensée humaine par le biais des idées innées. En outre, un pont existe entre la volonté de l'homme et l'étendue mondaine : l'imagination. En conservant le cadre d'une transcendance créatrice à laquelle accède la raison humaine, Descartes échappe au nihilisme qui fait de Dieu le contraire de toute expérience humaine – même si, par ailleurs, il creuse le lit du nihilisme moderne en menant dans l'impasse toute philosophie de la nature par le dualisme cosmologique de l'étendu et de l'esprit, rendant dès lors incompréhensible l'intériorité et l'expérience subjective du corps propre. Chez Descartes, seul l'homme qui est doté d'une subjectivité requiert une explication dualiste (PhL, 60), tandis que le matérialisme suffit à rendre compte des autres vivants. Quelle que soit la radicalité du dualisme cartésien, que Jonas critiquera violemment par ailleurs, il ne donne pas lieu au nihilisme exprimé par Pascal quand il parle « de la solitude de l'homme dans l'univers physique, tel que la cosmologie moderne le conçoit » (RG, 419), dans la mesure où son Dieu maintient un lien naturel avec sa création. Il faut donc, si l'on en croit Jonas, distinguer entre le dualisme qui rend l'homme incompréhensible à lui-même car son existence et sa vie reposent sur un principe

10. Cette distinction faite par Jonas entre dualisme gnostique et dualisme platonicien repose sur deux traits essentiels : le démiurge du *Timée* est bon et le cosmos grec est harmonieux et fraternel pour l'homme ; elle est cependant contestée par certains gnosologues (notamment Pétrement et Bianchi) qui reprochent à Jonas de ne pas considérer la radicalité du dualisme platonicien, notamment dans le *Phédon*.

anti-naturel, et le dualisme anthropologique modéré qui distingue le psychique du physique sans les rendre antagonistes. Si Descartes tombe sous la deuxième critique qui divise l'homme de lui-même, il échappe en revanche à la première puisque la raison accède aux idées innées [11].

III Le nihilisme moderne

Pour faire apparaître la racine commune à l'existentialisme et au gnosticisme, nous procéderons comme Jonas lui-même à l'égard des sectes et des courants gnostiques, c'est-à-dire en exacerbant les différences dans leurs descriptions. De même qu'au sein de la riche mythologie protéiforme gnostique, un mythe idéal-typique se dégageait, un schéma nihiliste minimal semble apparaître ici : sur fond de dualisme, un acosmisme radical rend vain, sur le plan anthropologique, tout commerce avec le monde.

A Une crise existentielle

Visant d'abord la figure de Heidegger, l'existentialisme prend, sous la plume de Jonas, l'apparence floue d'une nébuleuse. Généralement – mais c'est là ce qui lui permet de procéder à des glissements successifs, principalement orientés par sa géniale intuition –, il ne précise pas ce qu'il entend par existentialisme, ni quels auteurs il regroupe d'autorité sous cette étiquette. Cependant, un précieux indice capable de nous mettre sur la voie est l'expression « le courant existentialiste de Nietzsche-Heidegger-Sartre » [12], désignant le courant qui conclut à une liberté comme domination à partir de la mort de Dieu. Notons que seuls les existentialistes athées étaient alors pris en compte par Jonas, à l'exclusion de Pascal. Toutefois, il ne s'agit effectivement que d'un indice évanescent, puisque cette mention de la première version anglaise est remplacée, dès la version allemande de 1960 et dans les versions suivantes, par une

11. Olivier Depré remarque que, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Jonas va à l'encontre de la théorie des vérités éternelles de Descartes en contestant la toute-puissance et la liberté absolue de Dieu. (Voir O. DEPRÉ, « De la liberté absolue », in *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), pp. 217-241.) Jonas s'expose ainsi au risque d'une rupture radicale entre le monde et Dieu.
12. « Gnosticism and modern Nihilism », p. 441.

formule plus large et plus vague, « *certaines pensées modernes* » (OF, 163) [13]. Quoiqu'il en soit, Jonas désigne alors tout uniment le gnosticisme comme s'il s'agissait d'une pensée unique et uniforme, et confère simultanément une extension majeure au terme d'existentialisme.

Peut-être inspirée d'une conception spenglerienne de l'histoire, cette lecture pose une contemporanéité relative entre ces deux époques, comme si elles appartenaient à un moment identique du cycle des civilisations. Pourtant, à y regarder de près, les cycles qui caractérisent la succession discontinue des grandes civilisations d'égale dignité ne peuvent sous-tendre l'analyse jonasienne de l'histoire que jusqu'à un certain point, car étant donné l'extension du terme d'existentialisme, la crise pourrait ne plus caractériser seulement un moment du cycle, mais toute la modernité.

Le premier symptôme du nihilisme moderne est la crise de conscience résultant du sentiment d'isolement existentiel dans l'Univers, « le sentiment d'un abîme absolu entre l'homme et ce en quoi il se trouve logé – le monde » (ZNE, 11). Cette situation est ressentie au plan psychologique comme un état de totale déréliction, le sentiment d'« "avoir été jetés" dans quelque chose. Il nous rappelle Pascal, "abîmé" dans l'infinie immensité des espaces, et la *Geworfenheit* de Heidegger, de l'"avoir été jeté", qui est pour lui un caractère fondamental du *Dasein*, de l'expérience personnelle de l'existence » (RG, 435). Selon Jonas, cette crise débute au XVII[e] siècle avec l'émergence de la cosmologie moderne, lorsque le thème de la *Geworfenheit* sous-tend la philosophie de la nature, plus ou moins implicite, des sciences naturelles. Une confirmation éclatante de cette proximité de l'existentialisme moderne et du gnosticisme apparaît chez Jacques Monod : « L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres » [14]. La physique moderne, et plus

13. Rappelons toutefois qu'aux yeux de Heidegger seuls Jaspers et Kierkegaard méritent ce titre (HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 49). Pour Hannah Arendt, par contre, la philosophie de l'existence préparée par Kant et Schelling s'épanouit avec Kierkegaard, Heidegger et Jaspers (H. ARENDT, *Was ist Existenzphilosophie ?*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1990).

14. J. MONOD, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, pp. 224-225. Pour l'extension du terme d'existentialisme aux sciences naturelles, voir PhL, 47-48.

largement les sciences naturelles et la biologie, conduisent ainsi à une interprétation existentialiste du monde où toute finalité relève exclusivement du sujet.

Derrière ce thème commun de la *Geworfenheit* se logent pourtant des différences irréductibles. Le cosmos gnostique est ennemi et marqué négativement, il est le mal ; le cosmos moderne, en revanche, effraie par sa froide neutralité et son indifférence. Le gnosticisme se détache sur un arrière-fond métaphysique (déchéance et eschatologie) absent chez les existentialistes modernes athées. Ainsi, si le pneumatique est jeté dans le monde, c'est en raison d'une histoire transcendante qui articule trois termes, l'homme, le monde et Dieu en combinant deux logiques, celle de l'étrangeté dans un monde a-humain et celle de la connaturalité au Dieu transcendant. En revanche, pour l'existentialisme, l'homme est seul au monde. Et pourtant, reprenant la critique « convaincante » de Jonas quant au gnosticisme larvé de *Sein und Zeit*, Robert Brisart montre que la structure elle-même de l'existence repose sur un dualisme de type gnostique : « Ce qui à travers [la *Sorge* heideggérienne] concerne désormais l'homme, ce n'est plus la vie mais c'est au contraire le *sum moribundus* » [15].

B La neutralité de l'Univers

Avant de poursuivre le rapprochement, il faut se méfier d'une proximité lexicale trop évidente qui s'avérerait coquille vide : la différence métaphysique, d'abord négligée, d'un arrière-monde gnostique, dont est totalement dépourvu l'existentialisme, pourrait bien être indépassable. Le temps heideggérien n'est ni une perversion, ni un affaiblissement de l'éternité. Mise en garde que ne manque d'ailleurs de faire Puech, par exemple, pour qui un langage apparemment identique visant à exprimer le sentiment d'être jeté dans le monde cache en fait un tout autre rapport : dans le cas de l'existentialisme, l'ouverture au monde est essentielle et inamissible ; dans le cas de la gnose, le temps est le signe d'un repli et d'une fermeture [16]. Mais comment une différence tellement manifeste

15. R. BRISART, « La métaphysique de Heidegger », in F. VOLPI et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 234.

16. Voir H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose*, I, *op. cit.*, p. 206.

entre le temps mondain dévalorisé dans la gnose et le temps révélateur de l'Être dans l'existentialisme (heideggérien) aurait-elle échappé à Jonas ? C'est que sa critique porte sur le présent comme présence au monde.

Reprenons à la suite de Jonas la description nietzschéenne du nihilisme : « Le monde – une porte ouverte sur mille déserts muets et glacés » (RG, 422). Un sujet ainsi isolé dans le monde est alors pour ainsi dire apatride, *heimatlos*, atomisé dans un espace inhospitalier. Et Jonas de reprendre à son propre compte l'avertissement nietzschéen : « Malheur à qui n'a pas de chez soi » (RG, 422, trad. mod.) – sans pour autant entendre l'avertissement du même Nietzsche pour qui le nihilisme est foncièrement équivoque, à la fois actif et passif. Cette solitude (*Einsamkeit*) s'éprouve à l'égard de la nature, et non des autres hommes, puisque comme nous l'avons vu, la fraternité humaine des gnostiques provoque d'ailleurs les sarcasmes de Plotin. Et pourtant, ce trait curieusement moderne avant l'heure ne donne lieu à aucune pluralité et ne change rien à la solitude humaine qui hante la vision gnostique.

C Le crypto-gnosticisme contemporain

Nihilistes, les existentialistes ne seraient pas dénommés gnostiques, mais tout au plus des quasi-gnostiques ou des crypto-gnostiques, dans un sens différent du crypto-gnosticisme de l'Antiquité tardive et des philosophes comme Origène et Plotin [17]. Tout en se démarquant ainsi d'une acception inflationniste du terme « gnose » (comme gnose éternelle) sans rapport avec le gnosticisme religieux historique des trois premiers siècles de l'ère commune, Jonas accepte la distinction entre le gnosticisme historique, qui culmina avec les sectes du II^e^ siècle, et les formes annonciatrices ou dérivées du dualisme radical, qu'il contribuera à expliciter lors du colloque de Messine [18]. Une inhospitalité foncière du monde à l'égard de l'homme et un Dieu ultra-mondain, *agnostos theos* – les deux traits dominants de l'attitude gnostique – sont liés à une époque précise, sans portée transhistorique. Du moins est-ce le cas dans la première analyse de

17. De même, W. Baum défend la thèse que des traces communes à Heidegger et aux gnostiques sont repérables, sans que l'on puisse pour autant qualifier Heidegger de gnostique. Voir W. BAUM, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers ?*, Neuried, Ars Una, 1997.

18. Voir « Document final », in U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, *op. cit.*, pp. XXIII-XXVI.

1952 où l'existentialisme est décrit comme nihiliste, trait qu'il partage avec le gnosticisme sans s'y réduire.

À cet égard, Jonas s'avère moins audacieux qu'Émile Bréhier qui, près de dix ans plus tôt, qualifiait *Sein und Zeit* de « roman gnostique » tronqué, puisqu'il serait dépourvu de phases extrêmes : l'Abîme primordial et la faute antécédente d'une part, et la prise de conscience de la véritable nature humaine d'autre part [19]. L'absence de chute et de rédemption rend en l'occurrence l'aventure particulièrement dramatique, et l'exil définitif. Sur ce point, Bréhier, qui affirme que ce roman n'a de sens que parce qu'il garde en arrière-fond un rapport implicite avec l'origine et la fin, s'accorde avec la critique de Jonas pour qui la cohérence existentialiste est prise en défaut lorsqu'elle se prétend dépourvue de l'arrière-plan de la métaphysique dualiste. Ce faisant, Bréhier va plus loin que Jonas en rattachant explicitement *Sein und Zeit* à la pensée religieuse, en dépit de la divergence métaphysique et sur la base de la communauté du seul isolement existentiel.

Contrairement à la pensée classique, le gnosticisme et l'existentialisme instaurent un gouffre entre l'homme et un monde inhospitalier, gouffre qui rend la liberté à la fois absolue et vaine. Le rapport de l'homme à la nature est transféré à une transcendance (surnaturelle) seule capable de garantir ou d'annuler le lien, de sorte que l'immanence du rapport est perdue au profit d'une « hyper-transcendance » du Dieu gnostique ou de l'homme.

À la fois raison et langage, le *logos* classique était la base permettant de prendre position, de réagir et éventuellement de résister à ce qui était a-logique ou illogique. Ce *logos* faisant défaut, l'homme et le monde se délient et s'indifférent. Aussi Jonas désigne-t-il cette métaphysique résolument non classique comme un « nihilisme cosmique » (RG, 423) auquel correspond « un acosmisme anthropologique » (RG, 423). L'acosmisme, qui désigne ce défaut de parenté entre l'homme et le

19. Soulignant que le débat est loin d'être récent, Franco Volpi attire l'attention sur un petit texte méconnu de Bréhier qui fait figure de précurseur à l'égard de la critique jonassienne. Voir É. BRÉHIER, « A. De Waelhens. – *La philosophie de Martin Heidegger* », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 133, 1942-1943, pp. 165-169. Bréhier reproche à De Waelhens de ne pas aller assez loin dans sa compréhension de la signification historique du système heideggérien, car le sens profond de l'historicité y est proprement gnostique, selon Bréhier.

cosmos, est plus général que l'anticosmisme, qui suppose quant à lui une opposition farouche ou une hostilité particulière du cosmos par rapport à l'homme. Telle pourrait être, dans un premier temps, la formulation la plus concise d'un dualisme métaphysique qui conduit au nihilisme éthique (et politique) dont l'enjeu est d'emblée moral.

Depuis l'annonce par Nietzsche de l'arrivée de cet invité inquiétant qu'est le nihilisme, la philosophie a tenté de s'accommoder de sa présence. « Or vivre en pareille compagnie c'est vivre en crise » (RG, 419). Pourquoi faudrait-il recevoir ce visiteur indésirable ? La distinction essentielle entre les conceptions existentialiste et jonassienne du nihilisme tient précisément à l'hospitalité accordée à l'intrus et à l'existence qui en résultera pour son hôte. Selon Jonas, les quatre caractéristiques du schème nihiliste sont présentes chez Heidegger : le dualisme homme-monde, le manque total d'affinité immanente entre le *logos* humain et le *logos* mondain, la contingence de la position humaine qui se découvre incompréhensible à elle-même, et la vanité de la liberté qui, faute de lieu propre où s'exercer, devient indifférente et doit se résoudre *ex nihilo*. De la sorte, s'opère un triple "gauchissement" de l'analytique existentiale heideggérienne : anthropologique d'abord, puisque le *Dasein* est l'homme ; morale et eschatologique ensuite, par l'attribution d'une connotation axiologique aux catégories ontologiques de l'authentique et de l'inauthentique [20].

Si le schéma dualiste en trois pôles, Dieu-le monde-l'homme, des gnostiques se trouve amputé du terme divin dans la philosophie heideggérienne, cette dernière n'en demeure pas moins, selon Jonas, l'héritière d'une dichotomisation du monde et de l'homme, qui se tiennent désormais de part et d'autre d'une fissure irréparable [21].

20. La volonté de lire ces catégories heideggériennes de façon morale, voire eschatologique, semble de plus en plus affirmée, comme Jonas le revendiquera encore dans un texte de 1993 : « Sans doute distingue-t-il l'"authenticité" et l'"inauthenticité" de l'existence, et il y a clairement une évaluation, de sorte que les impératifs latents du devoir-faire et du ne pas-devoir-faire se cachent derrière cette distinction. [...] Manifestement, nous atteignons ici un seuil qui permet de passer d'une ontologie du *Dasein* à une éthique du comportement » (PRP, 337). En effet, en l'absence totale de transcendance du soi pour cause de « pancosmisme » – si nous pouvons nous permettre cette expression comme retournement de l'acosmisme – se dessine la même impasse nihiliste qu'en situation d'hypertranscendance du soi.

21. Lawrence Vogel résume le diagnostic jonassien du nihilisme par deux traits caractéristiques fondamentaux des mouvements critiqués : « (1) le déni que le cosmos soit ordonné au bien et (2) la croyance en une transcendance du soi acosmique » L. VOGEL, « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », in *International Journal of Philosophical Studies*, 3 (1995), p. 57. Nous préférons, pour notre part, la caractérisation ci-dessus en quatre traits, qui permet de comprendre pourquoi Pascal tombera sous le coup de la critique jonassienne alors que le monde et l'homme pascaliens sont également créés par Dieu et pourquoi, si les dualismes platonicien et cartésien ne sont pas « gnostiques » au sens large, c'est dans la mesure où la nature humaine demeure accessible en dehors de toute révélation surnaturelle.

D L'abîme de la résolution

Derrière la critique jonassienne des « existentialistes », c'est essentiellement Heidegger qui est visé parce qu'il donne une analyse du temps radicalement nihiliste à la base d'une liberté exclusivement négative, même si Sartre a probablement poussé le plus loin cette logique existentialiste en opposant le *pour soi* à l'*en soi*. « Sur cette base [de l'anomisme], le raisonnement antinomique des gnostiques est aussi simple, par exemple, que celui de Sartre » (RG, 432) et la perte du monde entraîne aussi la perte du temps de l'action.

Toute transcendance ayant disparu, l'homme reste seul au monde, dans un rapport de puissance, voire de domination. Selon Jonas, Heidegger aurait échoué à dépasser le dualisme cartésien et laisserait la nature sans signification autre que le neutre de la *Vorhandenheit* ou l'utilité de la *Zuhandenheit*. Dès lors, même si Heidegger se défend d'être existentialiste parce que le *Dasein* n'est pas un sujet sans monde projetant des valeurs *ex nihilo*, mais toujours impliqué dans un tissu de significativités, Jonas revendique la légitimité de sa compréhension existentialiste de l'analytique existentiale, forçant ainsi la dimension anthropologique au détriment de l'ontologie.

La résolution heideggérienne fera désormais pendant à l'ambiguïté intrinsèque des actes, qui ne se justifient pas d'eux-mêmes ou par leurs conséquences. Et chez Sartre, « chaque fois que l'homme choisit son engagement et son projet en toute sincérité et en toute lucidité, quel que soit par ailleurs ce projet, il est impossible de lui en préférer un autre. [...] La seule chose qui compte, c'est de savoir si l'invention qui se fait, se fait au nom de la liberté » [22].

22. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, pp. 79 et 86.

À en croire Jonas, le dualisme heideggérien aurait perdu sa cohérence en excluant la transcendance : « Avoir été jeté dans une nature indifférente, cette expression est un vestige de la métaphysique dualiste, et l'on n'est pas en droit de s'en servir si l'on ne se place pas à un point de vue métaphysique. Qu'est donc le jet sans le jeteur, et sans un par-delà d'où il provient ? » (RG, 441). Un cadre métaphysique gnostique est donc implicitement supposé. Reprenant la déclaration nietzschéenne de la mort de Dieu, et plus seulement de sa retraite ou de son inaccessibilité, Heidegger y voit non seulement la dévaluation des valeurs les plus hautes et du monde suprasensible qui les garantissait, mais aussi la perte de toute valeur objective et de toute obligation corrélative. Sans aucun support objectif, les valeurs refluent vers le sujet qui les produit. « L'extrême moderne de cette éthique de l'intention subjective est l'existentialisme (voir la volonté de vouloir de Nietzsche, la "décision authentique" de Sartre, "l'authenticité" et la "résolution" de Heidegger et ainsi de suite), dans lequel l'objet dans le monde ne comporte pas lui-même une revendication à notre égard, mais dans lequel il reçoit sa signifiance par le choix de notre intérêt passionné » (PR, 127). Dès lors, l'objet de la décision, ce à quoi ou contre quoi il faudrait se résoudre, importe bien moins que le fait qu'il y ait résolution. Ainsi peut-on, certes, accorder une valeur à la résolution comme telle, qui est toujours fondamentalement arbitraire et issue de rien, alors qu'un contenu contraire pourrait trouver une justification tout aussi valable, c'est-à-dire tout aussi peu fondée. Dans un monde neutre, la signification vient unilatéralement du *Dasein* qui ne se soucie que de lui-même et pour qui le monde ne peut être objet de sollicitude.

Aussi Heidegger refuse-t-il toute image relative et stable de l'homme, ainsi que sa définition comme « animal rationnel » : « en réalité, le rabaissement consiste, pour Heidegger, à situer "l'homme" sur une échelle, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire dans l'enceinte de la nature comme telle » (RG, 434 n. 2). La critique jonasienne porte au contraire sur une liberté abandonnée à elle-même qui devient licencieuse, car le rejet de toute essence et de tout contexte qui la rendrait commensurable provoque la dévaluation de l'agir humain. L'absence de nature ou d'essence entraîne l'absence de norme et dès lors l'exercice totalement arbitraire de la liberté. « Ce qui n'a point de nature n'a point de norme. Seul ce qui relève d'un ordre des natures – que ce soit un ordre de la création ou un ordre des formes intelligibles – peut avoir une nature. Là où il y a un tout, là seulement il y a une loi. » (RG, 434) Aucun ordre ne règne plus désormais dans lequel l'homme pourrait – ou mieux devrait – s'insérer [23]. L'existence « transessentielle » (RG, 434) du *Dasein* s'inscrit sur un fond dualiste : sans nature, l'homme est complètement étranger à lui-même.

E Un temps incommensurable

Contrainte de se projeter sans relâche, l'existence au présent ne serait qu'un moment de crise entre passé et avenir, et ce à deux égards : coincé entre passé et futur, le présent est évanescent et inauthentique. « [Le] présent existentiellement "authentique" est le présent de "situation", qui se définit entièrement par la relation du moi à son "avenir" et à son "passé". Il jaillit, pour ainsi dire, à la lumière de la décision, quand l'"avenir" projeté réagit sur le "passé" donné (*Geworfenheit*) et, dans cet affrontement, constitue ce que Heidegger appelle le "moment" (*Augenblick*) [...]. Détaché de ce contexte de mouvement intérieur, le simple "présent" signifie le renoncement à la relation authentique avenir-passé dans l'"abandonnement" ou la "reddition", le "laisser aller" à la causerie, à la curiosité et à l'anonymat de "tout le monde" (*Verfallenheit*) : échec de la tension de la vraie existence, sorte de relâchement de l'être » (RG, 437-438). La temporalité du *Dasein* résultant de sa temporalisation constante est affolante : « Nul présent ne subsiste où l'existence authentique pourrait se reposer » (RG, 438). Dans cette lecture certes contestable de *Sein und Zeit*, le *Dasein* est engagé dans un « dynamisme à perdre haleine » (RG, 438), dans un activisme vain qui nous pousse de projet en projet jusqu'à la mort. Les objets, les formes substantielles et les structures laissent la place à des événements, à des modalités d'accomplissement, et l'action n'est plus dès lors qu'agitation. Ainsi la critique adressée à Heidegger concerne-t-elle son insertion dans la tradition idéaliste dualiste et dans le formalisme qui en résulte pour la décision. On en trouve une expression très tranchée dans une interview en 1987 : « S'il [Heidegger]

23. Notons que Jonas pose la valeur comme contraignante pour la liberté humaine : elle implique d'emblée une obligation. Reforçant le gouffre moderne, Bernard Baertschi lui reproche de ne pas éclaircir conceptuellement la différence entre « devoir-être-idéal » et « devoir-comme-tâche ». Alors que la valeur implique nécessairement un idéal (elle nous attire), l'obligation n'en découle pas nécessairement. Voir B. BAERTSCHI, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 35.

accusait la philosophie idéaliste d'un certain idéalisme – les formes de la pensée étaient étudiées, les catégories dans lesquelles le monde est organisé, et elles étaient toutes étudiées avec une certaine distance – lui-même pourrait être accusé de quelque chose de bien plus grave : le formalisme absolu de sa philosophie de la décision, dans lequel la décision elle-même est la vertu la plus grande » (HRR, 202). Dans ce cadre, il n'y a aucune justification pour choisir soit la valeur de base, soit sa négation, et le discours de « justification » ne se distingue pas du silence, car en dernière instance l'action équivaut à l'inaction.

Selon cette lecture jonassienne, Plotin (*Ennéades* III, 7 et III, 8) apparaît alors comme un précurseur inattendu de Heidegger, dans la mesure où l'être temporel ne désigne pas tant pour Plotin le caractère transitoire des choses appelées à disparaître, que le fait d'un mode d'être temporel par référence à l'éternité. « Cet être-temporel consiste en ce que les choses devenues ne possèdent leur οὐσία que de manière dispersée dans la succession de leur extension, depuis leur apparition jusqu'à leur fin. » (GSG II, 295). Il y aurait chez Plotin, comme chez Heidegger, une « priorité ontologique » (GSG II, 301) du temps sur le monde et sur la nature, de sorte que l'être temporel n'est jamais complètement ramassé dans un présent. En faisant de l'« Âme » le siège du temps, Plotin ouvrait la voie à la philosophie du temps, pour qui le monde doit son être au temps. Plotin initie donc une fuite en avant typique de la conception moderne du temps, même si elle se profile encore sur fond d'éternité, en introduisant « pour la première fois le concept essentiellement non classique d'un horizon infiniment ouvert à une suite infinie de changements, c'est-à-dire le concept non rationnel du temps et de la puissance qui a cours dans la modernité » (GSG II, 308).

Or pour Jonas, c'est le monde et sa co-présence qui ouvre le temps humain et le mesure, contrairement à l'être heideggérien qui ne se distingue pas du temps et ne se mesure pas au monde objectif. Ainsi, les existentiaux sont à ses yeux « les structures fonctionnelles du mouvement actif du temps intérieur, par lequel le "monde" est admis et le moi créé comme un événement continu » (RG, 437). Une telle temporalité n'est pourtant pas du tout comparable à celle, inauthentique, des gnostiques, dans la mesure où elle effectue le déploiement de l'Être, mais elle partage avec cette dernière le ratage du monde.

IV L'existentialisme des modernes

À la suite de Karl Löwith [24], Jonas attribue à Pascal le titre de « premier existentialiste » en tant que premier porte-parole moderne d'un abandon de l'homme à lui-même et du sentiment de solitude dans l'immensité de l'univers physique. Il partagerait ainsi avec les existentialistes ultérieurs, de Kierkegaard – qui n'est pas cité par Jonas – à Camus, le premier principe invariable et existentiel : l'homme est seul à gérer sa vie, dont il doit découvrir l'authenticité sans se laisser illusionner, ni se réfugier dans des faux-semblants. Par le fait même, et quoiqu'il parle d'une parenté lointaine qui laisse penser à une équivalence entre l'Antiquité tardive et l'existentialisme moderne, Jonas élargit le champ de ce dernier et rend problématique une lecture des récurrences nihilistes sur le modèle spenglerien des époques correspondantes au sein des cycles historiques. Pascal est-il équidistant de ses cousins gnostiques et existentialistes ? S'il est le frère aîné des existentialistes, faut-il en conclure que toute la modernité est en crise ?

A Une lame de fond occidentale

Comme Puech à propos du gnosticisme et de l'existentialisme, Kolakowski souligne que la ressemblance entre Pascal et Heidegger est purement formelle, en dépit des deux traits communs que sont, d'une part, leur pensée de la finitude et de la mort et, d'autre part, leur combat contre les Lumières qui aboutissent à un désespoir déguisé. Jonas, en revanche, les renvoie dos à dos en raison d'une philosophie de la nature, plus ou moins implicite, qui s'avère acosmique et mène leurs démarches respectives à un même désespoir. Dans une perspective jonassienne, les différences épinglées par Kolakowski demeurent formelles : le christianisme pascalien et le paganisme heideggérien nourri de christianisme s'accordent sur l'absence de Dieu dans le monde ; le temps conventionnel de Pascal et le temps comme mode d'être du *Dasein* vident également le présent mondain de son contenu et le qualifient de déchu ou d'inauthentique, de divertissement ou de bavardage ; la culpabilité historique du péché originel et la culpabilité ontologique du souci sont équivalentes pour

24. K. LÖWITH, « Man Between Infinites », in *Wissen, Glaube und Skepsis, Sämtliche Schriften*, vol. 3, Stuttgart, Metzler, 1985, pp. 174-175.

l'individu ; le salut pascalien, qui repose sur la volonté de Dieu, tout comme son étrange substitut heideggérien, l'authenticité, « un projet semi-gnostique de salut par soi-même » [25], rendent tous deux l'action également indifférente à la restauration ou à l'élaboration de la dignité humaine.

Ne pourrait-on pas même aller plus loin que Jonas dans le rapprochement de 1952 entre la situation existentielle du gnosticisme et celle du jansénisme pascalien, et faire de Pascal un des derniers gnostiques ? Partant, entre le gnosticisme et l'existentialisme athée du XIX[e] siècle, Pascal apparaît comme un chaînon essentiel dans l'évolution jonassienne de l'analyse du nihilisme, puisque l'isolement existentiel de l'homme prévaut sur le cadre spéculatif monothéiste d'un créateur bon. Sans nécessairement soupçonner Jonas de se livrer à une lecture partielle et sommaire de Pascal, il faudrait voir à travers cette figure intermédiaire que le cadre métaphysique de la narration gnostique, de la chute antécédente et de la restauration ultime, assorti d'un dithéisme et d'un anticosmisme anthropologique, est contingent par rapport au principe existentiel d'étrangeté.

Si on accorde, en effet, la primauté au fondement métaphysique sur le sentiment de crise, la parenté avec le gnosticisme ressort davantage qu'avec l'existentialisme. La tentation gnostique de Pascal est peut-être moins formelle que son anticipation de l'existentialisme. En effet, le monde et la nature humaine sont incurablement corrompus par le péché originel et tout l'effort vers le salut consiste à briser cette nature. Dès ses premières recherches sur Paul et Augustin et jusque dans ses écrits les plus tardifs, Jonas a d'ailleurs bien perçu cette tentation du christianisme primitif. Le dogme du péché originel, qu'il refuse de distinguer du péché antécédent quant à ses effets anthropologiques, situe certes la question du mal par-delà la décision du libre arbitre (comme dans le judaïsme), mais en deçà de la substance (comme dans la gnose). Pour les hommes depuis Adam, l'agir est en effet marqué par une faute *antécédente*.

Quel que soit le cadre spéculatif, la position anthropologique d'exil prévaut donc pour conclure à une racine nihiliste. En effet, l'expression gnostique de la « panique face à l'expérience temporelle » (GSG I, 100), c'est-à-dire mondaine, est très proche du sentiment exprimé par Pascal : « j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une

25. L. KOLAKOWSKI, *Dieu ne nous doit rien*, *op. cit.*, p. 249.

île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir » [26]. N'est-ce pas précisément ce que Jonas présente comme le sentiment gnostique du monde ? « L'angoisse due à l'immensité, à l'incalculabilité de l'espace du monde se joint à celle de l'incommensurabilité du temps mondain qu'il faut endurer » (GSG I, 100). Telle est, selon Jonas, la raison de la solitude désormais radicale de l'homme dans le monde : « Plus que l'infinitude impressionnante des espaces et des temps cosmiques, plus que la proportion quantitative, que l'insignifiance de l'homme dans cette immensité, c'est le "silence", c'est-à-dire l'indifférence de cet univers aux aspirations de l'homme » (RG, 420). Et Jonas de citer les *Pensées* (68) : « je m'effraie, et m'étonne de me voir ici plutôt que là ; car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. [...] » Selon Alexandre Koyré, cette dernière citation n'est pas à mettre au compte de Pascal lui-même, mais à celui d'un libertin athée. Jonas, en revanche, l'attribue, tout comme Löwith d'ailleurs, au philosophe chrétien, sa critique consistant précisément à montrer que cette conception du monde débouche nécessairement sur les mêmes conclusions que celles du libertinisme athée, à moins de faire un saut et de croire en un autre monde, totalement caché pour l'heure, qui conduira Pascal à opter pour l'ascétisme. Il y aurait dès lors une équivalence entre le monde pascalien et le cosmos gnostique, mais aussi existentialiste. Ce sentiment de désorientation pourrait se nommer l'esseulement spatial [27], situation de celui qui se trouve à une autre échelle spatio-temporelle, incommensurable à ce qui l'entoure, sentiment d'abandon face auquel la solidarité humaine semble n'être d'aucun secours [28].

En revanche, le principe spéculatif situe Pascal à mi-chemin entre les gnostiques et les existentialistes, plus proche de celui des gnostiques que de celui des existentialistes dans la mesure où, comme ceux-là, il croit en l'existence d'un Dieu bon « hyper-transcendant », auquel il n'y a d'accès que malgré la nature. Comme dans le gnosticisme, « La nature est

26. PASCAL, *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, 198 (693). Le second chiffre est celui de l'édition Brunschvicg.

27. En allemand, Jonas emploie le terme de *Verlorenheit* – délaissement, abandon (ZNE, 13), en anglais *forlornness* (PhL, 220), – et non *Geworfenheit*, bien que Évrard traduise par déréliction.

28. Pour la conception mécanique du cosmos pascalien, voir L. KOLAKOWSKI, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, trad. A.-M. Lescourret, Paris, Albin Michel, 1997, p. 247.

telle, qu'elle marque partout un *Dieu perdu*, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue. » [29] Ainsi, bien que connaturels, le monde, l'homme et Dieu se structurent de manière dualiste, le monde faisant écran entre l'homme et Dieu. « Dieu est ou il n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare » [30]. Précisément, Dieu s'est caché à nos sens et à notre connaissance naturelle : *Deus absconditus*, dira Pascal – « *agnostos theos* » (RG, 422) écrit Jonas, en grec comme par assonance gnostique. L'homme se trouve comme le zéro entre deux séries de nombres, l'une décroissante et l'autre croissante, c'est-à-dire non pas le centre, mais le point de référence pour la mesure des séries, en quelque sorte le point de vue (selon le modèle optique). Le rapport entre la partie et le tout est pensé par Pascal selon le modèle plus physique que biologique des chaînes causales ; chez Jonas, en revanche, l'anthropomorphisme est de type organique, psychophysique. Zéro entre deux néants, l'homme est « infiniment éloigné de comprendre les extrêmes ; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable » [31].

Ainsi élargi à la modernité, l'existentialisme comme pensée nihiliste reçoit une extension exceptionnelle, puisque le concept de dualisme nihiliste de l'anticosmisme (d'une nature antagoniste) est étendu à l'acosmisme (d'une nature neutre). Faut-il voir à partir de ce premier existentialiste que fut Pascal une filiation de pensée jusqu'à l'existentialisme du XX[e] siècle ? Pourquoi Jonas ne conclut-il pas à une extension maximale des deux termes de la comparaison en parlant d'existentialistes antiques et de gnostiques contemporains ? À moins que Pascal et Nietzsche-Heidegger-Sartre ne constituent deux temps forts mais discrets d'une pensée toujours latente et qui a émergé çà et là au cours de l'histoire de la philosophie occidentale. Après avoir culminé aux II[e] et III[e] siècles, cette lame de fond nihiliste aurait à nouveau émergé aux XVII[e] et XX[e] siècles.

29. PASCAL, *Pensées*, *op. cit.*, 471 (441).
30. *Ibid.*, 418 (233).
31. *Ibid.*, 199 (72).

B Une crise contingente de la pensée

Par la suite, Jonas semble encore infléchir ses analyses et accentuer la contingence de la *Weltanschauung* nihiliste dont sont responsables les grands penseurs d'une époque. Certes, selon les sciences naturelles modernes, l'univers copernicien homogène et dépourvu d'architecture solide cesse d'apparaître comme un cosmos [32]. D'aucuns pourront conclure que l'homogénéité du cosmos moderne induit un rapport quantitatif, et que l'unique moyen de communication immanent entre la création et son créateur sera désormais de l'ordre de l'extension, de la domination, attribut essentiel du monde. En réalité, cette anthropologie de type pascalien n'est qu'une interprétation possible du nouvel ordre cosmique moderne. Et Jonas de relever, au début des années 1970, que Giordano Bruno vit, un siècle avant Pascal, cet univers infini comme une révélation inspiratrice et libératrice, tout sauf angoissante. Loin de contredire la nature de la création, comme le soutenait la pensée médiévale, l'infinité de l'univers est pour lui la seule expression adéquate à la nature infinie et parfaite de sa cause divine. Le « ton louangeur et l'humeur presque enivrée » (PhE, 58) avec lequel Bruno a accueilli et compris de manière pour ainsi dire prophétique les implications de la nouvelle astronomie et de la cosmologie copernicienne, contraste nettement avec celui de Pascal. « Bruno, seul parmi les hommes, accueillit l'infinitude cosmique comme la révélation d'une surabondance divine de la réalité et quelque chose d'adapté à lui ; face à cela, Pascal eut un mouvement de recul et sentit la solitude de l'humanité dans un univers étranger » (PhE, 58) [33].

Aussi n'est-ce pas la physique moderne comme telle qui plonge la modernité dans une crise nihiliste, mais la transposition de ses options méthodologiques au plan métaphysique : c'est une lecture acosmique et apatride de l'homme qui induit les traits d'une existence dualiste. Cette conviction, encore embryonnaire dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne », s'affirmera et se radicalisera pour trouver une formulation claire et concise : « Le nihilisme n'est pas une fatalité

32. Voir « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » (PhE, 45-80).
33. Sur l'interprétation opposée de l'infinité de l'univers par Pascal et Bruno, voir A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'Univers infini*, trad. R. Tarr, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 45.

inévitable » [34], mais un écueil permanent de la pensée que réveillent des situations contingentes. La responsabilité semble incomber aux interprètes des sciences.

L'acception du dualisme dénoncé subit là une inflexion par rapport aux premières analyses du gnosticisme. Jonas fustige désormais les conceptions philosophiques anticosmiques mais aussi acosmiques qui occultent l'affinité de l'homme et du monde. C'est ainsi le motif fondamental du gnosticisme, pris désormais dans une acception plus large [35], qui sera la cible de sa critique : l'étrangeté de l'homme au monde, qu'elle se marque sur fond d'indifférence du monde (existentialisme philosophique et scientifique moderne), d'antagonisme (gnosticisme), ou d'appartenance éclipsée ou corrompue (Pascal) [36].

À travers l'utopisme de la technologie contemporaine, *le Principe responsabilité* reviendra sur les conséquences éthiques de ce rapport de puissance et de domination. Dans une situation de disproportion totale entre la vie humaine et son sens authentique, à laquelle aboutissent l'anticosmisme et l'acosmisme, l'action devient un pur pari, puisqu'il faut se résoudre à l'aveugle et en dehors de toute justification immanente, rationnelle ou naturelle. « Entre le fini et l'infini, entre le temporel et l'éternel, il n'y a aucune commune mesure et donc pas non plus de corrélation sensée (cela veut dire ni un sens qualitatif, ni un sens calculatoire, permettant de préférer l'un à l'autre) ; et quant à la *valeur* du but, dont l'appréciation en connaissance de cause devrait pourtant former une pièce essentielle de la décision *éthique*, il n'y a rien de plus que l'affirmation vide que c'est précisément la valeur absolue » (PR, 33-34).

34. « From Gnosticism to the Dangers of Technology. An interview with Hans Jonas », seconde section, in I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 152.

35. Pour certains historiens du gnosticisme, Jonas durcissait d'ailleurs l'étrangeté gnostique en la traduisant en anticosmisme. Voir S. PÉTREMENT, « Sur le problème du gnosticisme », *loc. cit.*, pp. 56-57 et *Le Dieu séparé*, *op. cit.*, p. 22.

36. Tout comme Jonas, Löwith note que l'incommensurabilité de l'univers rejaillit immanquablement sur les affaires humaines : « Un tel univers ne peut inspirer ni confiance ni sympathie, il ne peut donner ni orient ni sens à l'existence de l'homme en lui [...]. Un tel univers peut peut-être encore être décrit, ou plus exactement calculé, mais il ne peut plus être imaginé et la science qui le calcule ne vit pas en lui comme une personne humaine. » K. LÖWITH, « Man between Infinites », *loc. cit.*, pp. 174-175.

Or pour Jonas, le présupposé implicite de ce choix pascalien est une dévalorisation de la chair comme pécheresse et du monde comme impur, ce qui fait que la vie ascétique apparaît comme la meilleure possible, qu'il y ait ou non un au-delà à espérer. Bien compris, le pari n'apparaît risqué qu'à celui qui se trouve complètement immergé dans l'ivresse du divertissement ; bien compris, pour celui qui est dégrisé, il repose sur la seule anthropologie raisonnable.

Dès lors, cette façon de remettre en question, en vue d'un bien supérieur, la réalité de la vie dans ce monde, l'acquis d'une longue évolution biologique, est commune à Pascal et aux utopistes politiques (communistes principalement) ; la racine nihiliste qu'ils partagent est un manque d'estime de la condition humaine actuelle [37].

Contrairement au nihilisme conçu comme le destin de l'être inauguré par Platon, la logique interne de l'histoire de la pensée occidentale, Jonas pose que le nihilisme est une *Weltanschauung* qui apparaît comme le symptôme d'une interprétation de crise du rapport entre l'homme et l'ordre du monde qui l'entoure, « comme au lendemain d'un événement cataclysmique » (ZNE, 10), qu'il soit philosophique, politique, social ou culturel. La rupture entre l'homme et le monde peut donc résulter de l'expérience vécue d'un mal-être-au-monde (social, politique ou naturel) ou de la rupture de la relation transcendante (l'homme esseulé qui a perdu la trace du Dieu transcendant).

Plus audacieuse dans sa formulation, la préface de 1974 aux *Philosophical Essays* propose une autre conception de la gnose, au point que la correspondance nihiliste permet d'intervertir les époques. En intervertissant les termes, il peut alors parler de « la "modernité" analogique de l'ancien gnosticisme, ou "gnosticisme" caché dans l'esprit moderne » (PhE, xviii). Par-delà la différence entre les styles mythique et conceptuel de l'expression de ces pensées, différence tenue pour

37. Pour la critique du pari de Pascal, voir PR, 62-63 et pour la critique du va-tout utopiste, voir PR, 245-248. Stanley Rosen propose une analyse du nihilisme proche de celle de Jonas : « Le nihilisme est fondamentalement une tentative pour surmonter et répudier le passé, au nom d'un avenir inconnu, inconnaissable et pourtant espéré. Le danger implicite de cette tentative est qu'elle semble nécessairement entraîner une négation du présent et elle élimine le terrain sur lequel l'homme doit se tenir pour pouvoir exécuter le processus de la transformation historique – ou même seulement pour en être témoin. » S. ROSEN, *Le nihilisme*, *op.cit.*, p. 197.

formelle par Jonas tout comme celle entre gnose mythologique et métaphysique, par-delà l'éloignement temporel, par-delà enfin une distinction qui pourrait apparaître discriminante au premier regard entre le caractère religieux et eschatologique de l'une ou (le plus souvent) athée de l'autre, se dégage un schème commun de dévalorisation du présent que Jonas est sur le point de qualifier de gnostique.

En revanche, en 1990, il se défendra d'avoir jamais considéré que la modernité comportait une veine gnostique, soulignant qu'il a toujours refusé la lecture de son collègue et ami Eric Voegelin qui étend largement le gnosticisme à la modernité [38]. Il revient même alors sur « une sorte de parallèle » qu'il avait cru pouvoir mener dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme ». Passant complètement sous silence le rapprochement avec Heidegger, Jonas affirme qu'il ne défendrait plus guère ce « parallèle » que pour le cas de Pascal étant donné la différence radicale de cadre métaphysique entre l'athéisme contemporain et celle de l'Antiquité. Il refuse donc d'ériger la gnose en principe transhistorique, et souligne le caractère unique de cette expérience existentielle de l'Antiquité : dans une hiérarchie inverse à celle des années 1950, le principe spéculatif (homme-Dieu-monde) est donc devenu prépondérant par rapport au principe existentiel (homme esseulé) [39].

L'esprit du temps n'est donc pas une fatalité monolithique. Si notre époque moderne est empreinte de nihilisme à la suite d'une errance, son dépassement est possible par une négation de la négation du sens. Au risque de sembler naïf à ceux qui y voient l'histoire de l'être, Jonas décrit le nihilisme comme un moment passager d'incohérence et se permet à son tour de dénoncer ses détracteurs, au nom du réalisme de l'action et d'un présent comme *présence au monde* qui, comme nous le verrons plus loin, trouvera sa racine dans une phénoménologie du vivant.

38. Voir *Ethik für die Zukunft*, pp. 169-170. Voir également E. VOEGELIN, *La nouvelle science du politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000. Jonas récuse également l'interprétation de Sloterdijk. Voir P. SLOTERDIJK, *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

39. Il demeure cependant étonnant que Jonas n'applique pas la différence terminologique établie à Messine entre *Gnostizismus* et *Gnosis*. Voir *Ethik für die Zukunft*, *op. cit.*, p. 169.

V La vanité de l'agir

Par-delà toutes ces différences formelles, Jonas pointe la question d'un présent authentique où puisse s'exercer une action responsable. Sa critique porte sur les actes d'un sujet totalement séparé pour qui la morale deviendrait homilétique ou esthétique. L'agir ne pourra dépasser cette dimension que s'il vaut non seulement pour la constitution morale du sujet, mais aussi pour le monde qui en subit les conséquences. Ainsi, l'opposition gnostique entre être et temps serait-elle équivalente, sur le plan de l'action, à l'assimilation existentialiste de l'être et du temps qui fait prévaloir le passé et le futur sur le présent. Dans une telle perspective, le moi est forcé de se créer *ex nihilo* à chaque instant, son monde n'ayant d'autre consistance que celle qu'il lui donne et qu'il peut tout aussi bien lui ôter. À ce temps immanent « interne et mental » (RG, 437), Jonas opposera celui de la rencontre entre un sujet et un monde d'objets transcendants.

A L'historicisme

L'historicisme sous toutes ses formes est une racine essentielle du nihilisme moderne [40]. Même si la critique jonassienne de l'utopisme comme facteur de nihilisme moral ne sera élaborée que dans *Le Principe responsabilité*, dès les années 1960, deux traits typiquement nihilistes partagés par l'utopisme sont épinglés : le manque de respect pour l'image de l'homme (ce qui permet de projeter dans le futur l'avènement de l'homme « véritable ») et la perte d'un présent authentique par manque de distinction entre être et temps – le présent étant toujours orienté vers un futur qui lui donne sa raison d'être.

Le divorce entre le monde et l'homme entraîne une absence de manifestation mondaine des buts et des critères de l'expérience humaine, une disparition de la phénoménalité immanente à partir de laquelle l'homme pourrait comprendre qui il est. Le Dieu ultra-mondain se perd, et cela entraîne nécessairement une doctrine des dualismes monde-Dieu

40. Denise Souche-Dagues pose également ce diagnostic du lien intrinsèque entre nihilisme et historicisme. (Voir D. SOUCHE-DAGUES, *Nihilismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 63-64.)

et monde-homme [41]. « Le nihilisme demande à être pensé sous le signe d'un double et conjoint retrait : celui du ciel et de la terre » [42].

Nous pouvons, en accomplissant un pas de plus dans la direction indiquée par Jonas, nous rapporter au texte de *Sein und Zeit* qui a peut-être donné lieu à son interprétation de la liberté heideggérienne : « Ce laisser-agir-en-soi le soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-faute représente phénoménalement le pouvoir-être propre attesté dans le *Dasein* lui-même » [43]. Même si Jonas cite Heidegger, il semble le lire avec les yeux de Sartre et le néant du *pour soi* : « La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être » [44]. Le Dieu de certaines pensées eschatologiques se réduit d'ailleurs au même néant. Ainsi, bien que le Dieu pascalien soit unique et créateur, il pourrait être dit nihiliste comme celui des gnostiques que vise Jonas : « pour tout ce qui est du rapport de l'homme à la réalité qui l'entoure, ce Dieu caché est une conception nihiliste : nul *nomos* n'émane de lui, nulle loi qui régisse la nature, nulle loi qui règle le corps de la conduite humaine en l'incorporant à l'ordre naturel » (RG, 432).

41. Natalie Depraz ne distingue pas la gnose – connaissance des mystères divins (ou phénoménologiques) réservés à une élite – et le gnosticisme et porte sur « une gnose bien comprise (non duelle) en phénoménologie ». Préférant le modèle valentinien au modèle marcionite, elle privilégie la dimension spéculative et la valeur de vérité que recèle la gnose comme connaissance. Elle thématise alors la gnose comme outil méthodique qui permet d'opérer la réduction phénoménologique. Ne se réduisant pas au gnosticisme historique, la gnose serait « un phénomène [...] dépositaire de notre manière d'être et de penser tout court » (p. 647). Voir N. DEPRAZ, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose », in *Laval philosophique et théologique*, 52/3, (1996), pp. 625-647.

42. M. DA PENHA VILLELA–PETIT, « Le retrait de la Terre », in A. MOLINARO (a cura di), *Interpretazione del nichilismo*, Roma, Herder-Università Laternense, 1986, p. 45. L'analyse jonassienne du nihilisme serait en fait très proche de celle de Jacobi, qui a d'ailleurs créé le terme qui vise initialement les négations intrinsèques à l'idéalisme : toute altérité et toute extériorité ne se laissent plus penser que comme non-moi. Maria da Penha Villela–Petit résume ainsi la conception du nihilisme de Jacobi : « C'est [...] l'enflure du moi qui est en cause, en tant qu'il n'y a pour lui rien d'autre que lui-même et ce qu'il produit, voire sécrète. Autour de ce moi qui en dernière analyse, ne rencontre que lui-même, Jacobi pressent que le néant s'étend, que "le désert croît". Ainsi a-t-il entrevu comme inhérent à l'idéalisme la forclusion de toute dépendance créaturale » (*idem*).

43. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 295.

44. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 117.

C'est sans doute à partir de la critique jonassienne de Philon le Juif qu'apparaissent le plus clairement les points communs entre les religions eschatologiques transcendantes et l'existentialisme heideggérien. Leur réduction de l'homme au néant se marque par la méfiance envers la possibilité morale d'un perfectionnement de soi et par l'évanescence de toute éthique naturelle. Ainsi, contrairement à la conception classique des vertus, celle de Philon ne repose pas sur les possibilités morales d'un accomplissement immanent de soi-même, mais sur la foi en une transcendance qui fera grâce des vertus dont l'âme ne peut avoir que l'ardent désir. Fera désormais partie de la vertu la capacité de reconnaître qu'on ne saurait s'en attribuer à soi-même l'origine. « La réflexion dont il s'agit porte sur le *néant* de l'homme » (RG, 363). Si le moi revendique orgueilleusement la paternité d'une vertu, celle-ci devient un vice ; en revanche, celui qui renonce à se l'attribuer est vertueux. En ce sens, l'*aretè* classique s'est pseudomorphisée.

En effet, même si Dieu demeure connaturel à l'homme chez Philon comme chez Pascal, le rapport à lui suppose le rejet de l'expérience mondaine qui lui fait écran. La racine la plus profonde du nihilisme n'est donc pas une absence de valeur ou une attitude destructrice, mais l'absence d'accès immanent à la nature humaine authentique et, de manière corrélative, le doute sur sa propre nature dans ce qu'elle a de commun avec le monde. La disjonction radicale entre l'agir et son lieu – en raison du manque de parenté, de la nescience ou de l'hostilité de l'univers – engendre le nihilisme intramondain. Ainsi, chez les gnostiques, le cosmos rend l'homme étranger à lui-même par le biais de son corps et de son âme (cosmique). Jeté dans un monde qui l'aliène de son origine et de sa nature authentique, il ne prend conscience de sa vraie situation que grâce à l'intervention imprévisible d'un messager venu d'ailleurs qui lui révèle une gnose surnaturelle.

La rupture que dénonce ici Jonas est la perte de toute connivence, concorde et intelligence entre l'homme et la nature, et dès lors la démesure entre l'action et le monde ; soit que, comme pour les gnostiques, leurs intérêts sont antagonistes – induisant le libertinage le plus excessif ou l'ascétisme le plus strict –, soit que, comme pour les existentialistes, aucune échelle commune à l'homme et au monde n'existe. Pour les gnostiques, les buts proposés dans le monde sont autant d'illusions et de tromperies, tandis que les existentialistes sont livrés au monde sans repères. À la limite, l'arrière-fond métaphysique gnostique permettrait encore d'envisager l'action comme utile, que ce soit pour précipiter

la ruine du monde ou accéder au salut individuel – mais uniquement en ce qui concerne les psychiques ; pour tous ceux qui sont par nature soit sauvés (les pneumatiques ou gnostiques au sens étroit, qui sont par-delà le bien et le mal), soit perdus (les sarchiques), l'action est totalement vaine. Autrement dit, une vision du monde et de l'homme qui ne lie pas leur sort à une interaction entraîne nécessairement une conception sceptique et vaine d'une liberté dont il est pourtant impossible de neutraliser l'exercice.

B L'action simulée

En fait, l'option nihiliste repose sur une contradiction performative, car toute vision du monde a nécessairement des répercussions sur les affaires humaines, qui en l'occurrence s'accomplissent en un lieu où elles n'importent en rien, ni pour ce lieu (sans valeur) ni pour l'homme (son salut ou sa perfection morale, sa vertu) : « L'indifférence de l'univers à l'égard de l'homme, la nescience (*Nichtwissen*) des choses humaines de ce au sein de quoi, ô absurdité ! il faut qu'elles s'accomplissent » (ZNE, 7). Si aucune valeur n'est plus relative au monde, les conséquences de l'action menée en lui recevront tout au plus une évaluation technique ou opératoire. L'action est alors, au mieux, ludique et stratégique : il s'agit de comprendre la logique mondaine et d'en jouer, pour s'y insérer ou pour la contrecarrer. La vanité de la liberté s'exerçant en pure perte dans un monde indifférent ou hostile, et celle de tout ce que l'homme peut opérer en lui : telle est la racine nihiliste.

Le néant humain est le corrélat essentiel d'une divinité qui ne peut être conçue que négativement. Pour Philon, l'accès à Dieu passe par une négation de son propre être : « Se connaître soi-même, c'est "connaître le néant de la race mortelle" (*Mut. nom.* 54) ; et en passant par cette connaissance, on atteint la connaissance de Dieu » (RG, 365). Or, le renoncement mystique à soi et la fuite hors de soi ont des implications éthiques, car il est impossible de renoncer à l'action, et celui qui permet de la comprendre et de lui donner un sens présente une vision du monde plus plausible que son adversaire.

Ainsi n'est-il pas du tout indifférent que l'auteur mentionne sur le plan biographique deux événements qui ont ébranlé ses positions de jeunesse : les prises de parole politiques de Heidegger lors de son rectorat, et son propre engagement aux côtés des Alliés lors de la seconde

guerre mondiale. « En dernière instance, la philosophie a affaire à ce qui est, à l'être réel auquel nous sommes confrontés, dont nous sommes nous-mêmes une partie » (GPR, 7). La guerre le rappela à la vulnérabilité de l'existence et à l'urgence de la philosophie : « si, tout en étant soldat on était encore philosophe, on en venait tout naturellement aux questions que chacun porte pour ainsi dire avec soi, la question de l'être qu'on est soi-même et auquel on n'accède pas par des livres ni par des recherches se rapportant au passé, mais par ce qu'on peut en connaître et comprendre soi-même, à la première personne » (GPR, 8).

VI Un nécessaire assentiment

Face à cette Charybde dualiste de la pensée qui exacerbe les opposés, se dresse une Scylla moniste que Jonas ne redoute pas moins : celle qui réduirait l'un à l'autre les termes distincts en minimisant leur distinction. Dans un cas comme dans l'autre, la *liberté humaine* en vient à comporter plus de *nihil* que d'*ens*, car elle ne peut que se plier au jeu de ce qui la dépasse, d'une totalité à laquelle elle acquiesce nécessairement. Sans toutefois parler explicitement de nihilisme, Jonas dénonce principalement deux philosophies qui présentent ce risque : l'une antique, le stoïcisme, l'autre contemporaine, la pensée du « second Heidegger ».

A Le panthéisme antique

Offrant un exemple de monisme radical, le panthéisme stoïcien coïncide historiquement avec les monarchies des Diadoques et ensuite avec l'Empire romain qui priveront les citoyens de leur part active à la construction de la cité, les forçant à adopter une position de spectateurs. Si, comme dans la *polis* grecque, le principe de la partie et du tout demeure en vigueur, il ne s'applique désormais plus à la cité, mais au cosmos. Les liens n'y sont plus organiques et la partie ne donne pas au tout la possibilité d'être et d'être tel. Les citoyens de l'univers, les *kosmopolitès*, s'identifient en réalité à l'ordre du monde auquel ils ne contribuent qu'intérieurement, car l'action ne suppose pas de décision autonome ; et la liberté, devenue tout intérieure, est le contraire de la soustraction au destin puisque sa vocation se réduit à comprendre ce qui est. « En pratique, cette identification consistait à affirmer et à accomplir fidèlement le *rôle* que le tout lui avait assigné, à cette place même et à ce rang

où la destinée cosmique l'avait placé » (RG, 327, trad. mod.). Or, pour Jonas, être libre, ce n'est pas seulement vouloir ce qui est ou consentir à la nécessité, c'est aussi exercer sa liberté de décision et d'action dans le monde où cette liberté est apparue. Sa réplique pourrait d'ailleurs s'adresser également au parallélisme de Spinoza.

B L'immanentisme contemporain

Outre le monisme matérialiste, un correspondant moderne de la liberté stoïcienne serait à chercher chez le second Heidegger. Alors que Jonas reproche au Heidegger « existentialiste » de *Sein und Zeit* la position hyper-transcendante du *Dasein* obligé de se résoudre en dépit du monde, il dénonce dans la seconde partie de son œuvre la position nihiliste contraire, la position antihumaniste de la « divine comédie de l'être » (pour faire allusion au titre de Dante que reprend Jonas dans les *Philosophical Essays* à propos d'Origène).

En effet, après la *Kehre*, Heidegger met l'accent non plus sur le *Dasein*, mais sur l'être et son auto-dévoilement, développant ainsi une pensée immanentiste qui asservirait l'homme à la révélation permanente de l'Être. En proposant son interprétation dans « Heidegger and Theology » [45], Jonas ne prétend nullement au statut de commentateur fidèle et durcit les traits d'une pensée dont il entend dénoncer les dangers. Une fois de plus, il passerait pour un bien piètre historien de la philosophie – si du moins c'était là son objectif, car en réalité ses commentaires et ses critiques cherchent avant tout à étayer sa propre position [46]. Sa critique est externe et violemment contestée par Richardson [47], qui lui reproche de manquer « tout simplement » l'enjeu de la différence ontologique. Mais n'est-ce pas plutôt, de la part de Jonas, une contestation de la différence ontologique tantôt acceptée tantôt réduite, à celle de l'existence historique

45. Cette conférence a été donnée lors de la séance d'ouverture du colloque *Second Consultation on Hermeneutics* à Drew (Graduate School, Drew University, Madison, N. J.) en avril 1964. Pour une critique de cette interprétation qui rate la différence ontologique.
46. Pour une critique de la dureté de sa position, voir E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Peeters, 1999, pp. 301-303 et K. Harries, « Heidegger's Conception of the Holy », in *The Personalist*, 2 (XLVII), 1966, pp. 169-175.
47. W. J., RICHARDSON, « Heidegger and God – and Professor Jonas », in *Thought. Fordham University Quarterly* (1965), pp. 13-40.

(ontique) et de l'Être (historicité), qu'il juge intenable ? C'est que cette historicité ontique se réduit en définitive toujours au flux de l'être qui ne se distingue pas de ses moments : et il en résulte, ou devrait en résulter, une soumission de l'homme à l'histoire comme processus de l'émergence de l'Être. Que faire lorsque cette histoire s'emballe ? Est-il désormais impossible de résister et de s'opposer ? La question n'est pas purement académique pour Jonas, et les exemples historiques qui la suscitent ne manquent pas [48].

Faute de prendre en considération le dualisme inhérent à la distinction entre être et étant, la différence ontologique accomplit un retour au monisme qui réduit l'homme au silence face à l'être se donnant. L'ancien étudiant de Heidegger refuse catégoriquement l'auto-interprétation de son professeur : « Il est certain que le langage du dernier Heidegger fait contraste avec celui, rigoureusement ontologique, de *Sein und Zeit* et qu'il est devenu ontique, de plus en plus et jusqu'à l'indiscrétion ; tout figuratif et poétique que pareil langage veuille être (et poétique, il l'est, même si c'est de mauvaise poésie), on ne saurait lui retirer sa signification ontique, sous peine de n'y plus percevoir que vaines sonorités. Ne nous laissons pas intimider par les dehors sévères de la "différence ontologique", et tenons pour établi que chez Heidegger, bien entendu, "l'être" est hypostasié » (HTH, 187). Pour Jonas, il y a bien deux Heidegger, et le second développe une pensée tout entière comprise dans ce monde-ci, le *saeculum* en deçà de la transcendance à laquelle il prétend [49].

Or, l'histoire de l'homme n'est pas celle du destin de l'être ; en 1964, Jonas contestera le dépassement heideggérien de la distinction sujet-objet au nom d'un rapport immédiat à l'être impersonnel, aux choses et au monde. En effet, le rapport duel sujet-objet ne repose pas sur

48. L'engagement personnel de Jonas dans ce débat n'a pas échappé aux participants du colloque. « Cette conférence fut accueillie par de chaleureux applaudissements non seulement, sans doute, à cause de ce qu'il disait, mais en raison de la passion, l'intégrité et l'érudition de l'auteur. Pour Jonas, l'enjeu n'était pas seulement le débat académique sur un point théologique. En rappelant les théologiens chrétiens à leur obligation sacrée, Jonas donna le ton du colloque » (R. W. FUNK, « Colloquium on Hermeneutics », in *Theology Today*, octobre 1964, p. 289.)
49. Citons parmi les auteurs qui se rallient à la lecture de Jonas, Dominique Janicaud pour qui le second Heidegger n'a plus rien d'essentiellement chrétien et délaisse la différence ontologique. Voir D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1990, pp. 120 et 138.

une erreur philosophique ou sur une déchéance culturelle, mais sur la lourde prérogative que l'humanité reçoit comme un devoir. « Ce n'est pas Platon qui en est responsable, c'est la condition humaine avec ses limites et sa noblesse dans l'ordre de la création » (HTH, 192-193). Et comme le montrera la phénoménologie jonassienne du vivant, l'irréductible épreuve de l'extériorité est préfigurée par le métabolisme de l'amibe.

C'est dans la mesure où la philosophie du second Heidegger fait de l'homme « le ventriloque de l'être » (HTH, 192) qu'elle ne fait plus droit ni à la noblesse, ni à la finitude humaines ; ni à la grâce, ni au fardeau de se trouver dans une position médiate à l'égard des choses et de devoir argumenter, dans un discours distinct des choses, leur structure ou leur forme. Dans l'auto-dévoilement de l'être en effet, dans son désabritement, c'est le destin de l'être qui se déploie. « La nature fatidique de la pensée est sa dépendance à l'égard de ce qui lui est envoyé, et l'envoi provient de l'histoire de l'être. Mais l'histoire de l'être est justement l'histoire de ses auto-éclaircissements dans le penser, et ceux-ci sortent de l'être et non du penser » (HTH, 180). Pour le second Heidegger, la pensée n'est plus le libre examen accompli dans un effort de se soustraire au destin. Jonas défendra au contraire l'idée selon laquelle le seul discours ontologique tenable est celui qui explicite les formes des choses, qui dégage leurs images [50].

En outre, derrière l'idée heideggérienne de destin se cache pour lui une conception quasi utopique de l'homme, dans la mesure où les âges antérieurs auraient été en attente d'un accomplissement aujourd'hui advenu par l'apparition de ce grand penseur. Et Jonas de prendre alors un ton sarcastique : « Parce qu'à la fin des fins, au débouché d'une longue oubliance de l'être, décrétée par l'auto-occultation de l'être, nous voilà gratifiés de son redévoilement : événement encore une fois qui n'est pas celui *de* l'être, mais qui arrive *à* l'être et pour l'être autant qu'à nous-mêmes et pour nous-mêmes ? Le dernier virage de sa destinée ? En ce cas, nous – nous choisis entre tous – serions en état de grâce, d'une grâce advenue dans le penser initial et qui donc nous ferait entrer dans un nouvel âge apostolique » (HTH, 181). Cette lecture, certes très controversée, d'un retour de Heidegger à l'être met en évidence un trait qu'il a en commun avec les utopistes.

50. Il sera utile de se souvenir de cette objection pour l'éthique conçue comme réponse à l'appel de l'être dans *Le Principe responsabilité* (voir PR, 115).

Le penser initial se dégage comme vocation de l'homme et comme réponse appropriée à l'appel de l'Être, c'est-à-dire comme le mode le plus élevé et le plus vrai de l'existence humaine, bien plus vrai que l'action. Celle-ci semble en effet être passée du côté de l'être : « Comment peut-on parler de l'activité de l'être et de la réceptivité de l'homme, de l'être qui a un destin (*Schicksal*) et qui est un destin (*Schickung*), qui est événement, non seulement rendant la pensée possible mais donnant la pensée, s'éclairant ou s'obscurcissant en cette pensée, ayant une voix, lançant son appel à l'homme, advenant à l'homme, envoyant l'homme, se confiant au souci de l'homme, appropriant l'homme à son propre souci, le gratifiant, assurant sa propre fidélité, faisant appel à sa gratitude, mais aussi étant nécessiteux de lui : oui, comment lui attribuer tout cela sans le considérer comme un agent et comme un pouvoir, comme une espèce de sujet ? » (HTH, 187). N'est-ce pas aussi réduire l'activité humaine à la pure passivité d'un penser et d'un parler qui le submergent et dont il n'est, quant à lui, pas le sujet ? L'être se révèle de façon permanente sans offrir aucun critère qui permettrait de juger de ses nouveaux dévoilements : telle est, pour Jonas, la faiblesse ultime de cette pensée qui ne laisse aucune prise pour s'insurger face à l'être-qui-va-son-train d'époque en époque. Les engagements politiques de Heidegger, qui demeurent pour Jonas d'une importance philosophique essentielle, trouveraient là leur origine : « Ni pour lors, ni maintenant la pensée de Heidegger n'a fourni une norme qui permît de décider de la réponse à apporter à des appels de ce genre – nulle norme, sinon la profondeur, la résolution et la pure force de l'être qui lance l'appel » (HTH, 183) [51]. La résistance à l'histoire constituait la tache aveugle tant du premier Heidegger que du second. Le premier, en effet, opposait à l'inauthenticité la résolution, indépendamment de *ce* à quoi par là même le soi se résout ; tandis que le second, toujours tel que le comprend Jonas, requiert l'assentiment à l'histoire de l'être.

Cet immanentisme essentiel, qui serait inhérent à la philosophie du second Heidegger, procède à une déification quasi panthéiste du monde

51. À cet égard, Charles Scott affirme que Jonas confond les affirmations formelles et matérielles, en procédant à une subjectivisation de l'être qui agit et se projette intentionnellement. Par ailleurs, sa critique politique ne dépasserait guère le niveau d'une déception à l'égard d'un collègue ! Voir Ch. SCOTT, « Heidegger Reconsidered : A Response to Professor Jonas », in *Harvard Theological Review*, 59 (1966), pp. 175-185.

ou un pancosmisme. C'est pratiquement en des termes émanationnistes que Jonas comprend l'auto-révélation de l'être heideggérien, ce qui rapproche cet être de l'âme plotinienne qui se temporalise. Si Dieu est ainsi au monde, rien ne distingue plus Dieu et divin, et déifier le monde revient à dédiviniser Dieu en lui ôtant toute transcendance. C'est pourquoi les théologiens chrétiens ne sauraient, à en croire Jonas, se méfier assez des assonances superficielles qui leur évoqueraient une pensée sœur.

VII Un existentialisme ni moniste, ni dualiste

Jonas choisira pour sa part une tout autre voie – du moins est-ce ce qu'il prétend dans la conférence de Drew : à l'histoire heideggérienne de l'Être, il répliquera par les tentatives humaines ; à la réponse langagière à l'appel de l'Être, par les actions ; à l'immédiateté, par la médiateté ; à la pensée incantatoire, par la pensée objectivante ; à l'immanentisme, par la liberté transcendante de l'homme non séparé.

Une telle critique dessine en creux l'exigence de penser à nouveaux frais, *entre excès et défaut*, la liberté humaine dans son rapport au monde. C'est bien au plan de l'action que se situe le nihilisme, qui met la liberté en situation de contradiction performative en la réduisant à un exercice inconséquent. Contre la liberté aveugle des gnostiques et des existentialistes, Jonas tentera de penser une liberté qui *participe* au monde qui l'a produite et l'accueille. Contre une liberté de simple confirmation et d'acquiescement, il proposera une liberté qui puisse s'abstraire, juger, critiquer et s'insurger, qui soit la marque d'une distance et d'une autonomie sans jamais s'atomiser ou s'arracher à ses propres racines, toujours en commerce avec le monde de la vie. Il cherche ainsi à penser une liberté volontaire plutôt qu'une volonté libre – déliée de toute attache.

Plus fondamentalement et afin d'échapper à une lecture historiciste de la réalité, Jonas pose comme dimension transhistorique le rapport de l'homme au monde, c'est-à-dire un rapport de distance *relative*, de distinction sans séparation, de sujet à objet. La liberté et le lieu de son exercice ne sont pas la proie du changement, alors même que la distance qui les sépare impose une interprétation constante de ce rapport. Faute de pouvoir proposer un ancrage transcendant du présent dans la contemplation des vérités éternelles, il s'agira de trouver, entre neutralité et subjectivisme, une co-présence de l'homme et du monde qui procure un

présent authentique. Jonas répliquera à l'historicisme par une ontologie du devenir où un invariant permet de mesurer les changements historiques, avec une anthropologie de la condition humaine ou de *l'image de l'homme*, et avec une herméneutique du rapport du soi au monde.

Il pose d'emblée que la compréhension de l'agir humain suppose celle de la présence de la nature. « On a si radicalement chassé l'anthropocentrisme du concept de nature qu'il faut cesser de concevoir anthropologiquement l'homme lui-même, s'il n'est qu'un accident de cette nature. Produit de l'indifférence, son être doit être indifférent lui aussi » (RG, 441-442). Retrouver une image authentique de l'homme, c'est-à-dire une image qui ne le mette ni en position d'acosmisme total, ni ne le réduise à un simple jouet du destin cosmique, comprendre l'existence-humaine-au-monde en dehors de l'hyper-transcendance et de la radicale immanence, telle est, aux yeux de Jonas, la tâche de la philosophie contemporaine. Pour échapper à la machinerie mondaine absurde, il faudrait retrouver un ordre cosmique auquel s'accordent les systèmes particuliers et qui puisse accueillir en son sein l'agir humain.

La reconstruction d'une anthropologie à la hauteur de cette tâche s'inscrit dans le cadre d'un « monisme post-dualiste » (PhL, 16), ou de ce que nous appellerons un *monisme polarisé*, qui soit capable de comprendre la réalité dans sa totalité en tenant forcément compte de son hétérogénéité. Malheureusement, ce projet tente de s'exprimer dans un lexique qui lui demeure rétif puisque Jonas n'entend pas revenir à un monisme, mais plutôt retrouver une anthropologie non dualiste.

Or, c'est dans un cadre existentialiste de l'être précédé par l'action, de la liberté première et de l'être-au-monde radical que Jonas tente d'assumer cette tâche. Contestataire à l'égard des courants dominants qui barrent la voie à toute authentique philosophie de la nature, il ne prétend pourtant pas échapper complètement au *Zeitgeist* existentialiste, mais lui donner une interprétation correcte. Cette difficulté d'établir l'espace de sa critique travaille constamment son texte. Ainsi reprend-il à son compte la tentation nihiliste : « Au lieu de renier notre caractère périssable, nous le revendiquons : nous ne souhaitons pas renoncer à l'angoisse et à l'aiguillon de la finitude, nous insistons même pour affronter le néant et pour avoir la force de vivre avec lui. C'est ainsi que l'existentialisme, ce rejeton extrême de l'humeur moderne (*Stimmung*) ou de la mauvaise humeur (*Verstimmung*) moderne, se précipite dans les flots de la mortalité sans avoir l'assurance d'une secrète corde de sauvetage. Et que nous

partagions ou non sa doctrine, nous en sommes en tout cas suffisamment imprégnés aujourd'hui pour ne plus avoir d'autre position stable dans le temps qu'entre le double néant de l'avant et de l'après » (ENE, 112, trad.mod.). C'est sur le plan moral que Jonas entreprend de mener la résistance la plus têtue aux voix nihilistes contemporaines, mais il le fera dans les interstices métaphysiques ou épistémologiques que laisse l'esprit du temps à une telle tentative. « Bien plutôt, en accord avec l'esprit moderne, j'utiliserai [pour analyser notre accès à l'éternité] une sorte d'évidence qui dépend de nous-mêmes parce qu'en elle nous sommes actifs et non passifs, sujets et en aucun cas objets » (ENE, 113). Acceptant par ce fait une part de l'humeur contemporaine, Jonas réplique à son historicisme en cherchant à développer une philosophie qui aille de l'avant sans repli vers le passé. Contrairement à Plotin qui critiquait les gnostiques en pensant ne rien partager avec eux, Jonas réplique à l'existentialisme subjectiviste qu'il reconnaît comme un faux frère influant auquel il ne saurait échapper.

Dès lors, il proposera notamment une réfutation existentialiste du clonage au nom de la liberté individuelle qui fait fond sur une ignorance radicale du devenir de sa propre existence (voir TME, huitième essai), et *Le Droit de mourir* défendra une conception très heideggérienne de la mort. Ainsi qualifiera-t-il sa propre philosophie de la nature d'« interprétation "existentialiste" des faits biologiques » (PhL, ix), c'est-à-dire une philosophie capable de rendre compte de la condition humaine corporelle. Reste à savoir si Jonas ne concède pas trop à l'esprit de son temps, et notamment à Heidegger, pour mener à bien cette entreprise, vers laquelle nous nous tournons à présent.

Chapitre 3

L'Occident dualiste

À partir du début des années 1960 et comme pour pouvoir mieux lui répliquer, Jonas va esquisser les grandes lignes d'une histoire critique du dualisme, et y mettre en évidence le triomphe progressif de la volonté sur l'intellect. Le lien entre le dualisme, le scepticisme et le nihilisme moral apparaît comme la pointe de sa critique, qui s'en prend moins au réductionnisme scientifique qu'à ses prétentions métaphysiques, moins au dualisme comme tel qu'à sa portée sceptique et nihiliste pour l'anthropologie et l'action [1].

Cette histoire du dualisme occidental comprend trois périodes principales de longueur inégale pouvant se chevaucher, mais qui présentent un ordre linéaire et logique dans la mesure où elles correspondent à une progression de la pensée ontologique procédant dialectiquement : du

1. Pour cette analyse, nous nous baserons essentiellement sur l'ouvrage *The Phenomenon of Life*, qui reprend des essais écrits entre 1950 et 1966. Le texte « Materialism and the Theory of Organism » (1951) ne présente pas seulement une version primitive de « Philosophical Aspects of Darwinism », mais pour ainsi dire une présentation synthétique des thèses qui seront défendues dans *The Phenomenon of Life*. Certains passages sont d'ailleurs repris intégralement ça et là dans les essais du recueil (voir notamment PhL, 13, 53, 200-201). Les *Philosophical Essays* (1974) constitueront une autre référence essentielle. Les articles de ce recueil datent de la période 1965-1969, celle de l'interprétation du phénomène biologique. Signalons cependant que dans cet ouvrage, la question de la technique, qui occupera plus particulièrement Jonas dans les années 1970, est déjà largement abordée.

monisme intégral, au dualisme et au post-dualisme. Selon cette conception, l'ontologie se mesure à un exemple particulier, le vivant, qui remet en question le cadre explicatif général, c'est-à-dire qu'il force l'élaboration de modèles spéculatifs plus ou moins concluants à l'aune de confirmations ou de démentis empiriques. Elle se modifie progressivement, dans une sorte d'avancée de la pensée et de la philosophie [2].

Après une période marquée par des métaphysiques de type mythique et religieux, qui se situe en deçà de toute distinction entre les genres, se développe la tradition classique ou antique, païenne et strictement philosophique, grecque et pré-chrétienne ; viennent, par la suite, les philosophies néoplatoniciennes qui concilient sans heurts le christianisme et le platonisme. « Les spéculations trinitaires, c'est-à-dire néoplatoniciennes, d'un Pseudo-Denys ou de Scot Erigène » (PhE, 26 n. 1), ainsi qu'Augustin, parviennent à fusionner la pensée classique et la pensée chrétienne dans les catégories de la nécessité du monde à partir de l'essence divine et du caractère logiquement déductible de la création à partir de Dieu, grâce notamment au procès émanationniste. Durant le Moyen Âge, la philosophie connaît « son éclipse post-classique » (PhE, 29), qui constitue l'« intervalle d'un âge sombre » (PhE, 26 n. 1). Autour de l'an mille, d'abord dans le contexte judéo-islamique et ensuite dans l'Occident chrétien avec la résurgence de l'aristotélisme, apparaît ce que Jonas considère comme la tradition philosophique proprement occidentale, qui se caractérise par le choc et la tension constante entre la raison et la foi. Dès les XVI[e] et XVII[e] siècles, la modernité et la sécularisation de la volonté constituent en revanche des tentatives d'universalisation de la philosophie. Ce temps fort du dualisme et du volontarisme occidental s'achèvera avec la volonté de puissance humaine. Enfin, « notre propre ère post-chrétienne » (PhE, 43) représenterait un point extrême de dévaluation de la nature : « Il se pourrait bien que nous soyons en un point où un certain retour du pendule serait à l'ordre du jour » (PhE, 35). Par-delà des savoirs philosophiques et scientifiques acquis, il s'agirait en fait de revenir à une pensée moins volontariste afin de préserver un rapport d'autonomie relative à la nature.

Ces deux mises en perspective historiques, – le dualisme d'une part, l'interaction des savoirs révélés et de la philosophie classique, de l'autre –

2. Comme il le reconnaît lui-même par ailleurs, cette ontologie ne couvre manifestement pas la pensée orientale : la tradition philosophique en question est exclusivement occidentale (voir PhE, 258-259).

permettent de comprendre que la naissance de la pensée moderne se caractérise par une volonté débridée qui engendre un dualisme anthropologique.

I Des pensées pré-dualistes

Le panvitalisme, l'animisme, le panpsychisme ou encore l'hylozoïsme constituent une première période s'étendant de l'aube de la pensée jusqu'au VI[e] siècle av. J.C. « Lorsqu'au début, l'homme commença à interpréter la nature des choses – et il le fit dès qu'il devint homme – la vie était pour lui partout, et être était la même chose qu'être en vie » (PhL, 7). Ces mythes et récits « métaphysiques » (PhL, 9), littéraires et religieux proposent une explication spéculative du monde. Dans les pensées mythiques (l'épopée de Gilgamesh) ou religieuses (Isis en Égypte, Istar à Babylone, Demeter et Aphrodite en Grèce, etc.), la matière est tout entière animée ou dotée de vie sans intervention de principes animateurs, qu'ils soient intrinsèques ou extrinsèques. Parce que l'âme et la vie participent de la divinité, ces pensées sont profondément panthéistes.

Sur le plan de la connaissance, la vie est un principe universel, car elle est la chose la plus courante et la plus évidente pour l'expérience humaine. Ce « monisme naïf » (PhL, 13) se base sur l'expérience immédiate, qui comprend une part majeure de phénomènes dynamiques identifiés à la vie – le vent, la pluie y compris – et qui implique la présence universelle de l'âme comme principe de l'existence. « La matière nue, c'est-à-dire la matière vraiment inanimée, la matière "morte", restait encore à découvrir » (PhL, 7). La nature au sens moderne de la matière comme étendue y est absolument inconcevable pour la vie *terrestre*, qui fait immanquablement l'expérience de l'« omniprésence de la vie » (PhL, 8) et où la mort apparaît avant tout comme une énigme qui « contredit la condition unique intelligible, auto-explicative et "naturelle" qu'est la vie générale » (PhL, 8). Mais il y a plus : la mort surgit comme le premier contre-exemple résistant au principe panvitaliste général. La solution fut de résoudre la *contradiction* en réduisant ce contre-exemple à un cas particulier de la conviction panvitaliste générale, ce dont témoignent les rites d'inhumation des corps embaumés, entourés d'outils et d'objets chers ou utiles au défunt. Paradoxalement, la mort attestée est aussi déniée : elle ne peut être qu'un passage à une autre vie. Ainsi le cadre panthéiste est-il sauf.

Bien que des hypothèses naturalistes voient déjà le jour chez les physiciens ioniens – lorsqu'Anaxagore en donne pour ainsi dire la mesure en déclarant que le soleil n'est qu'une masse de métal ou de pierre chauffés (voir PhL, 14, n. 1) – déclaration qui lui vaut d'être accusé de blasphème par les Athéniens [3] –, elles ne remettent pas en cause la divinité de la sphère céleste, évitant ainsi toute subversion métaphysique. Seul un changement de point de vue pouvait faire apparaître la nature autrement que comme vivante. Ce n'est qu'à la suite d'une séparation dualiste entre l'homme et la nature et d'une hiérarchisation entre l'unique détenteur de l'âme et le monde matériel non divin – qui rendent désormais intenables les métaphysiques monistes – que l'hypothèse naturaliste sera admise.

II Les dualismes antiques de l'homme et du monde

Même si, selon Jonas, elle doit être dépassée par un *monisme intégral* mais non monolithique, l'étape que constitue le dualisme dans l'histoire de l'ontologie est décisive et enrichissante pour l'histoire de la pensée – « un gain inestimable qu'exemplifient des noms tels qu'Augustin et Pascal ; mais le prix fut élevé : l'aliénation réciproque des parties d'un tout » (PRP, 339). Cette longue hégémonie dualiste a guidé toute la pensée occidentale, de l'orphisme aux avatars du cartésianisme.

A Un monde cadavérique

Des circonstances historiques, que Jonas évoque sans les préciser, auraient provoqué la crise du modèle moniste panvitaliste primitif. Le motif de la mort envahit alors le monde de la vie. Corrélativement à l'affirmation que le moi authentiquement vivant n'est pas physique et réside ailleurs, le corps apparut sans vie, pure matière cadavérique. La contradiction entre la mort s'étendant progressivement au monde physique et le monisme naïf ne pouvant plus être réduite, il fallait élaborer une nouvelle métaphysique.

3. Citons également l'exemple du souffle qui, chez Anaximène, est une substance originaire divine et éternellement mue qui ne correspond pas encore à l'âme comme principe moteur ; ou encore de l'eau qui, chez Thalès, est le principe de toutes choses.

Ainsi est franchie une étape importante dans la compréhension de la vie avec la sortie du panthéisme et l'apparition de systèmes transcendantalistes qui considèrent le moi authentique comme hétérogène au corps. Les *Philosophical Essays* attribuent cette révolution à « l'avènement des grandes religions révélées » (PhE, 30). La nouvelle constellation comprend ainsi trois termes, qui régiront encore les métaphysiques spéciales du XVIII[e] siècle : le moi, le monde et Dieu – une tripartition dont Jonas demeurera lui-même largement l'héritier. Cette inversion complète des métaphysiques panpsychiques [4], antérieures au VI[e] siècle av. J. C., date de l'apparition de l'orphisme qui conçoit le corps comme le tombeau de l'âme et pose que la vraie vie est ailleurs [5]. Dans l'orphisme, en effet, l'homme est le produit des cendres des Titans foudroyés par Zeus parce qu'ils ont démembré et dévoré le corps de Dionysos Zagreus. Or les cendres des Titans, dont naîtront les hommes, constituent un mélange de deux natures, dans la mesure où elles conservent encore la trace de cette divinité ingérée, une part de l'étincelle divine devenue l'âme humaine, tandis que le corps humain provient exclusivement des Titans. Le rapport entre la vie terrestre et la mort est ainsi inversé : le soi authentique n'est pas d'ici et la mort corporelle coïncide avec la résurrection à soi-même. La nature humaine s'avère foncièrement hybride, ou plus exactement sa nature physique et charnelle n'est pas la vie authentique, mais une entrave cadavérique passagère.

L'acquis décisif de ces premières pensées dualistes que furent l'orphisme et le gnosticisme est certainement la notion de subjectivité humaine qui, de nature divine, se distingue radicalement du monde terrestre : « la possibilité même de la notion d'un "univers inanimé" émergea comme la contrepartie de l'accent de plus en plus exclusif mis sur l'âme *humaine*, sur sa vie intérieure et sur son incommensurabilité

4. Les termes panpsychique, panvitaliste et hylozoïste, voire même panthéiste, apparaissent comme des synonymes pour désigner une nature entièrement vivante et partout animée. Nous retenons le terme de panpsychisme en raison du retentissement qu'il aura dans la philosophie jonassienne du vivant, de sa plus grande neutralité et de sa position intermédiaire dans la chaîne des qualificatifs d'une nature enchantée.

5. Bernd Wille, en revanche, parle d'un premier exemple de dualisme entre l'âme et le corps dans l'ancien empire égyptien, antérieur donc de deux millénaires. (B. WILLE, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach, J. H. Röll, 1996, pp. 54-56.) Cependant pour Jonas, la chronologie et la préséance de certains courants importent moins que la succession « universelle » des étapes dans l'histoire de la pensée : le dualisme âme-corps apparaît après le panpsychisme.

avec quoi que ce soit dans la nature. » (PhL, 13-14) C'est par opposition à la nature, charnelle dans l'orphisme et cosmique dans le gnosticisme, que se constitue le soi. Et si Jonas désigne le gnosticisme comme un « sommet dans le développement dualiste » (PhL, 14), c'est qu'en lui, le soi et le monde ne subsistent que par mutuelle négation.

Si dans son analyse antérieure du gnosticisme, Jonas insistait sur l'impossibilité de dériver le dualisme gnostique d'origine orientale des dualismes grecs, qu'ils soient pythagoricien – grand absent du tableau jonassien –, platonicien ou même orphique, il souligne ici en revanche leur démarche commune : l'affirmation du soi comme radicalement étranger au corps naturel, qui n'en est que la demeure transitoire [6].

Qu'en est-il des rapports entre l'orphisme et le platonisme ? Jonas attribue la caractérisation du corps comme tombeau à l'orphisme et en aucun cas à Platon, qui la reprend pourtant à son compte dans le *Phédon* [7]. Il insiste constamment sur le profil classique de la pensée platonicienne qui a émoussé ses accents orphiques. Le Platon de Jonas est d'ailleurs davantage celui du *Timée*, qui développe une religion cosmologique classique, que celui du *Phédon*, plus proche de l'orphisme. À cet égard, la remarque de la préface de *Gnosis und spätantiker Geist* I témoigne de sa lecture néoplatonicienne de Platon : « Le courant transcendant orphico-platonicien avait été définitivement bloqué par Aristote et était devenu intramondain (*pris au sens strict, l'accueil platonicien de l'orphisme constituait déjà une transformation en ce sens*) » (GSG I, 42. Nous soulignons). Contrairement à Platon et à Aristote, qui développeraient un dualisme modéré ou hiérarchique, les grands courants transcendantalistes opteraient pour un dualisme radical ou dichotomique.

B La désacralisation biblique de la nature

Œuvrant manifestement à la désacralisation du monde en éliminant tous les dieux et les demi-dieux de la nature ainsi que tout pouvoir divin au cœur des phénomènes naturels ordinaires, le « monothéisme

6. Cette dernière affirmation ne modifie pourtant pas ses positions précédentes sur l'origine du gnosticisme, car l'association des dualismes gnostique et orphique doit s'entendre dans le cadre d'un survol rapide de l'histoire de la pensée, où des phases de portée quasiment universelle se succèdent selon un ordre logique.
7. PLATON, *Phédon*, 66a-67a. Le *Timée* s'intéresse peu à la vie de l'âme avant son incarnation. Voir PLATON, *Timée*, 41d-42d.

transcendantal » (PhL, 71), de type judéo-chrétien notamment, établit une distinction essentielle entre la création, dépourvue de hiérarchie, et son créateur radicalement transcendant.

Selon Jonas, la conception classique de la formation du cosmos, celle de la « religion cosmologique » (PhL, 14 n. 1) sur laquelle s'accordaient Platon et Aristote, prémunissait de la déchirure entre le monde et Dieu qui occupent des niveaux différents d'une structure hiérarchique unitaire. Cette continuité se manifeste également dans la formation platonicienne du monde visible. « Le Dieu du *Timée* a créé le monde comme l'"animal" parfait ou le dieu visible, animé et intelligent. S'inspirant du modèle intelligible, il forma à sa ressemblance le changeant, et donc autant que possible à sa propre ressemblance. » (PhL, 70) Commentant un autre passage du *Timée* (30 b, 34 a), Jonas compare même ce bon démiurge au Dieu de la *Genèse* créant l'homme à sa ressemblance (voir RG, 419 n.1) [8].

Omniprésente dans les parties du tout, l'âme procure le mouvement au vivant végétal, animal et humain, et génère en lui l'ordre au sommet duquel siège le mouvement divin et parfait des corps célestes, qui suppose une âme divine et hautement rationnelle. Platon et Aristote [9] proposent ainsi un rapport de proportionnalité et de continuité dans le monde, plutôt que de rupture ; d'où la supériorité des corps célestes sur les êtres terrestres, les hommes y compris. Pour la pensée classique, l'âme humaine est donc bien *dans* et *du* monde, elle occupe une place précise dans l'échelle des autres êtres et des vivants. Contestant cette option ontologique et épistémologique, la modernité posera, quant à elle, que le plus intelligible est le moins intelligent.

Le trait spécifique du dualisme antique platonico-aristotélicien est d'ignorer la rupture, c'est-à-dire « la polarité classique de la forme et de la matière, de l'âme active et du corps passif, de l'intelligible et du sensible (où le second terme de ces paires mal équilibrées, déficient en lui-même, requiert le premier pour sa participation à l'"être") » (PhL, 72). Dans la tradition philosophique, il faudrait donc distinguer une dualité phénoménologique, due à l'hétérogénéité et la diversité de la nature sur

8. Le caractère antignostique du Platon de Jonas apparaît encore dans un commentaire des *Lois* (X, 903 bd) qui souligne la piété cosmique de l'homme en tant que partie du tout (voir RG, 324).
9. Voir RG, 319 n. 2, où Jonas reprend l'*Ethique à Nicomaque*, VI, 7 1141 a. Être supérieur de l'Univers, l'homme est pourtant moins parfait que les astres.

fond d'unité, d'un dualisme qui laisse démembrées les parties de la réalité. Le dualisme classique et cartésien, qu'il conviendrait de nommer système dual ou hiérarchique, ressortirait alors de la première catégorie, les dualismes orphique, gnostique et existentialiste de la seconde.

Outre le dualisme, c'est aussi l'anthropocentrisme que gauchit le christianisme, pour lequel, tout comme pour le stoïcisme, les plantes et les animaux existent au bénéfice de l'homme, mais selon des ontologies radicalement différentes. L'anthropocentrisme stoïcien s'explique par le fait que les hommes occupent l'échelon supérieur de la sphère sublunaire : « l'homme se procurait cette fin en possédant la raison, qui fait de lui le sommet d'une échelle terrestre de l'être qui, elle-même, s'auto-justifie à travers tous ses échelons (il est l'aboutissement en tant que le meilleur d'un grand nombre d'éléments tous bons à des degrés divers) » (PhL, 60). Dans le « transcendantalisme judéo-chrétien » (PhL, 72), en revanche, cette échelle subit manifestement une déformation qui fait de l'âme une réalité qualitativement différente du vivant et du corps, et renverse l'ordre cosmique linéaire grec. Jonas ne critique donc pas la position supérieure de l'homme au sein de la totalité naturelle, mais le gouffre entre l'homme et la nature. Responsable de ce gouffre, le judéo-christianisme relève de la même phase dualiste que l'orphisme ou le platonisme : « le divorce de l'esprit et de la nature [...] suivit la séparation de Dieu et du monde et mena finalement à la division spécifiquement moderne de la philosophie entre philosophie de l'homme et philosophie naturelle » (PhE, 29).

À y regarder de près, ces deux courants que la tradition a fait converger en un seul recèlent des anthropologies et des cosmologies non totalement réductibles l'une à l'autre. En s'adossant à l'Ancien Testament, le christianisme parvint à échapper à sa tentation dualiste gnostique, mais il imposa un gauchissement à la tradition biblique, puisque le dualisme juif engageait surtout la désacralisation du monde alors que le christianisme (Paul et Augustin) creuse un gouffre entre le soi et le monde. Ce n'est qu'en faisant manifestement violence à l'histoire occidentale, qui a intimement mêlé judaïsme et christianisme, que Jonas met en évidence l'esprit foncièrement non grec et non juif du christianisme, comme condition de possibilité de l'émergence de la philosophie moderne [10]. L'irruption du christianisme dans le monde antique apparaît

10. Voir « Jewish and Christian Elements in Philosophy : Their Share in the Emergence of the Modern Mind » (PhE, 21-44). Pour ses analyses de la philosophie juive, Jonas s'appuie sur l'étude d'un grand spécialiste, Julius Guttmann, dont il a probablement entendu l'enseignement en 1922-23 à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* de Berlin. (J. GUTTMANN, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Gallimard, 1994.)

alors comme la plus grande rupture de l'histoire, car elle eut un effet extrêmement subversif à l'égard de la métaphysique grecque et des conséquences à très long terme. « Lorsque le monde occidental se constitua comme monde chrétien, le christianisme acquit une sorte de monopole de la médiation de l'héritage juif à travers sa propre judéité dérivée ; et une fois que cette situation prévalut, le judaïsme authentique n'eut que peu d'opportunité d'exercer indépendamment et directement son influence » (PhE, 24). D'où, pour Jonas, la nécessité de parler aujourd'hui d'un Occident post-chrétien.

Dans la cosmologie biblique, aucune partie du monde n'est divine, toutes étant également différentes de leur créateur, seul sujet d'admiration. Il en résulte un nivellement des hiérarchies et un égalitarisme cosmique dans la création : les astres et la boue, la nature terrestre et la nature céleste sont pareils [11]. À une exception notable près toutefois. « En effet, l'âme de l'homme est la seule entité dans le monde – mais pas du monde – qui est créée à l'image de Dieu, et même à partir de Dieu, et est donc en un sens divine, alors que le ciel et la terre et tous leurs habitants sont seulement le travail des mains de Dieu, et non son image. » (PhL, 71) Et même la hiérarchie des anges et des saints ne constituerait pas tant un ordre dans la création qu'une échelle intermédiaire entre Dieu et l'âme humaine.

En reprenant de manière synthétique les traditions juive, chrétienne et gnostique, Jonas fait une fois de plus preuve de partialité. Il n'est certes pas nécessaire de convoquer de nombreux exégètes pour établir que, dans le premier récit de la *Genèse* (1, 26-27), Dieu crée à son image l'homme tout entier, et pas seulement son âme ; et, dans le second récit (*Genèse*, 2, 7), il façonne l'homme de ses propres mains et lui insuffle la vie, le créant *de* lui. D'ailleurs, l'hébreu ignore la distinction âme-corps, ce qui laisse penser que cette lecture serait tributaire d'un dualisme de type gnostique et de la modernité baconienne et cartésienne, qui pouvait y trouver un intérêt direct pour l'essor des sciences naturelles.

11. Par ailleurs, Jonas ne considère pas comme une hiérarchie les restrictions divines mentionnées dans la *Genèse* quant à la nourriture humaine, restrictions selon lesquelles seuls les arbres et les herbes portant semences sur la surface de la terre lui sont réservés (*Genèse*, 1, 29).

III La tradition philosophique occidentale

Au premier abord, la divergence entre la pensée grecque classique et la vérité judéo-chrétienne révélée semblait se développer sur le mode du gauchissement, voire de la torsion, mais portée au niveau de la dispute philosophique, elle apparaît comme une opposition frontale et un levier d'une exceptionnelle puissance au cœur de l'histoire des idées.

A Le nomadisme de la vérité révélée

Les synthèses patristiques du christianisme, qui semblaient davantage s'accommoder de la pensée grecque que la subvertir, s'adaptèrent à l'intellectualisme classique en combinant la nécessité et la rationalité divine avec la création du monde ; c'est pourquoi le néoplatonisme est encore classique. « Les penseurs chrétiens préscolastiques, d'Augustin en passant par Denys l'Aréopagite jusqu'à Jean Scot (Érigène), [...] se trouvaient en lien étroit avec l'émanationnisme platonicien qui pouvait être naturellement adapté à la pensée de la trinité » (PhE, 30). Dépourvues de toute tension entre la foi et la raison, ces pensées se situent chronologiquement et substantiellement en dehors de la tradition philosophique occidentale telle que la définit Jonas.

Autour de l'an mille, la pensée judéo-chrétienne opère une nouvelle incursion dans le champ de la philosophie (classique), d'une part en introduisant de nouveaux éléments venus de sa doctrine proprement théologique et, d'autre part, en imposant un « esprit religieux » (PhE, 24) diffus, porteur de découvertes existentielles irréductibles à la dimension psychologique trop humaine des philosophes. Cette rencontre engendre une nouvelle perspective philosophique dont nul ne peut certifier que, sans cette intervention étrangère, elle aurait pu voir le jour. Jonas y voit « la continuité légitime, dans le milieu de la philosophie, des intuitions et des accents existentiels dont le lieu originaire était le monde de la foi, mais dont la validité et la vitalité s'étendaient au-delà de la foi » (PhE, 24) [12]. Outre la question d'une reprise légitime par la philosophie, se pose ici celle de la pertinence d'éléments exogènes subversifs ou féconds.

12. L'option jonassienne est claire qui consiste à opter pour une philosophie au sens large et nourrie de toutes les expériences existentielles possibles. La même idée d'une sécularisation des concepts nés de la foi se trouve chez Hannah Arendt, notamment avec la question du pardon, introduite par Jésus de Nazareth et à laquelle il convient de donner toute sa pertinence politique. « Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimé dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux dans un sens strictement laïc (*secular*). » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 304.)

La dogmatique tirée de la Bible imposait le concept de création ou « l'enseignement que le monde a un commencement dans le temps » (PhE, 27). Ce concept de *création*, spécifiquement juif, ne contredisait pas la théologie naturelle et pouvait être facilement assimilé par la philosophie. Tout au plus entraînait-il, avec le concept d'un commencement temporel du monde par l'activité divine, une autre métaphysique que celle de la pensée grecque classique, pour laquelle le monde et (les) dieu(x) sont co-éternels.

La position classique se caractériserait de la manière suivante. Le monde sensible est une extension de la nature divine dont il dérive nécessairement à partir de l'essence et de l'existence divines ; l'existence de dieu et du monde étant co-éternelles et leur essence également, l'ordre qui en découle est lui aussi éternel et nécessaire ; dieu lui-même est immuable et nécessaire par essence ; si dieu ne peut pas être autre que ce qu'il est, c'est que sa nature divine est pure raison ou intellect ; par conséquent la nécessité du monde correspond à sa rationalité ; la rationalité conditionnée du monde physique et la rationalité inconditionnée de dieu les situent dans un continuum, c'est-à-dire une hiérarchie de niveaux intermédiaires allant d'un minimum, la matière la plus grossière, à un maximum, la forme la plus pure.

La conception biblique de la création substitue à la continuité entre le monde et le créateur, la séparation entre Dieu et une création désormais désacralisée ; mais elle substitue aussi le temps à l'éternité, et la liberté de la créature à la rationalité essentielle, introduisant pour ainsi dire de manière antithétique une nouvelle philosophie qui déplace l'accent et relativise le courant jusqu'alors essentiellement unique, essentialiste et intellectualiste, malgré les divergences relatives de la philosophie classique. Une fois de plus uniformisante, l'interprétation jonassienne tait la subversion de ce courant dominant par les sceptiques et les sophistes. Alors qu'avant sa rencontre avec le christianisme la pensée grecque était « *la* conception philosophique » (PhE, 27), elle devient par la suite une conception particulière du monde.

Cette description émousse toutefois le choc subi par la philosophie lors de sa rencontre et de sa confrontation avec la foi et les questions d'une vérité révélée, car la racine métaphysique de la philosophie fut touchée par la contestation de la nécessité du monde conformément à l'essence et à l'existence du divin. « Ce serait trop dire que d'affirmer que la dialectique engagée par ces questions s'est cristallisée en une alternative métaphysique – il y avait un agent antimétaphysique dans la nature même de la position biblique ; mais il est juste de dire qu'il conduisit à l'érosion de la métaphysique classique et que son résultat changea complètement le caractère de la philosophie » (PhE, 29). Or, ce caractère foncièrement subversif de la métaphysique classique n'a pu apparaître que lorsque l'accent fut mis sur l'acte libre et volontaire du créateur qui commande l'idée de création du monde.

Aussi, le choc de ces deux conceptions de la vérité ne put retentir en philosophie que lorsque celle-ci, en réalité l'aristotélisme, réapparut en Occident après une longue éclipse et s'introduisit sur le terrain entièrement occupé par les grandes religions révélées. « La doctrine reçue de l'éternité du monde [...] était devenue un défi de la raison lancé à la foi » (PhE, 30). Il s'agissait alors d'argumenter en faveur de l'une ou de l'autre de deux visions du monde inconciliables, qui prétendaient chacune aux vérités les plus hautes et les plus importantes. Les premiers qui s'y employèrent furent les derniers venus au monothéisme : dès le IX^e siècle, les philosophes arabes du Kalam.

Ainsi, le climat philosophique avait-il changé, car « la philosophie ne pouvait plus faire autrement que de tenter d'égaler l'esprit absolu de sa rivale » (PhE, 23), la vérité révélée qui renvoyait pour sa part la raison à ses propres limites. Or, selon Jonas, ces transformations, qui ont leur source dans l'essence du judaïsme et dans son affirmation d'une vérité absolue consignée au sein des textes bibliques, seront renforcés par la veine proprement chrétienne de la révélation.

B Le radicalisme chrétien

L'évolution ultérieure de la pensée occidentale et l'avènement de la modernité ne peuvent se comprendre, selon Jonas, qu'en référence à la pensée chrétienne et à la manière dont elle radicalise trois traits d'origine biblique : la dévalorisation du monde, la contingence du factuel et le primat des volontés divine et humaine sur l'intellect. Ainsi, « bien que le

volontarisme et l'individualisme [...] fussent connaturels à la position juive, par contraste avec la position hellénique, nous les retrouvons tous les deux [...] incommensurablement aiguisés dans le contexte chrétien » (PhE, 40). Jonas tente d'expliquer la genèse de deux traits fondamentaux de la modernité, l'individualisme et le volontarisme, par la rencontre historique de la philosophie (aristotélicienne, cela va sans dire) et du christianisme, durant la période scolastique.

1 *Un scandale pour la raison*

Au niveau du contenu dogmatique, contrairement au christianisme, « le judaïsme, quelque radical qu'il puisse être à certaines occasions, n'est pas intrinsèquement couplé à l'extrémisme » (PhE, 40). En revanche, le cœur du christianisme, l'incarnation, heurte profondément la raison [13]. Les mystères chrétiens – « ignorés par la pensée hébraïque et islamique » (PhE, 34) – ne sont plus simplement au-delà de ce qui est démontrable rationnellement, mais semblent bien être *contraires* à la raison. Ainsi, lorsque Thomas d'Aquin élargit la sphère du rationnel, il y inclut la dimension strictement juive, mais pas les éléments chrétiens qui demeurent supra-rationnels (trinité, péché originel, incarnation et résurrection). L'effet obtenu est en fait inattendu : « On doit observer, en dépit de l'esprit unificateur de Thomas d'Aquin lui-même, une exacerbation de la dialectique entre la raison et la foi dans l'univers du discours chrétien » (PhE, 34).

Comme y a insisté Paul, la foi chrétienne repose sur un véritable scandale pour la raison : celui de la croix. Or, tel qu'il fut repris par Augustin, cet excès apparaît au cœur de l'expérience personnelle de la volonté comme le centre même de toute la vie chrétienne. Entre cette

13. Face à la question des miracles également, la conception juive du monde possède, selon Jonas, un avantage certain sur la conception chrétienne. Sans entrer en contradiction avec les sciences naturelles modernes, les miracles de l'Ancien Testament ne sont guère que des événements exceptionnels dont le caractère miraculeux tient au lieu et au moment de leur occurrence. Ils attirent l'attention sur un événement important pour la foi, sans pourtant le constituer. En revanche, dans le Nouveau Testament, les miracles (la naissance, la résurrection et l'ascension céleste de Jésus) qui affectent le cœur de la foi résistent aux lois de la nature. Voir ENE, 159-160. C'est d'ailleurs pour cette raison que les chrétiens les nomment « mystères ».

nouvelle philosophie chrétienne et la métaphysique classique, la conciliation semble désormais tellement impossible qu'elles assument « la qualité d'un ou bien-ou bien » (PhE, 40).

Dans la conception chrétienne, la dimension temporelle l'emporte encore plus largement sur l'éternité que dans la veine hébraïque de la tradition révélée. L'incarnation a eu lieu et ne pourra se répéter. Le temps reçoit une orientation encore plus claire et irréversible que dans la tradition juive orientale, non contaminée de christianisme. Pour Jonas, les philosophies eschatologiques de l'histoire (Hegel notamment) ont une racine typiquement chrétienne comme medium auto-producteur de la rédemption qui serait une forme altérée du Saint Esprit accomplissant son œuvre à travers l'homme.

2 *La contingence du monde et la souveraineté de la volonté divine*

Rien dans la Bible n'exigeait de poser une création *ex nihilo*, et le *tohu-wa-bohu* dans lequel le Dieu de la *Genèse* met de l'ordre semble s'accorder sans peine avec le modèle de la matière chaotique primordiale du *Timée*, comme l'avait perçu le haut Moyen Âge. C'est donc moins l'harmonisation de deux traditions qu'un « choix philosophique » (PhE, 35) qui fut sous-jacent à l'affirmation d'une sortie du néant afin de sauver la possibilité d'une providence individuelle. En effet, si Dieu ne créait que la forme, additionnelle d'une matière pré-existante qui est principe d'individuation, il serait uniquement le principe de la forme universelle, c'est-à-dire de l'intellect. « S'il doit y avoir une providence individuelle, et sa condition, à savoir la connaissance divine des particuliers, alors la matière, comme principe d'individuation, doit elle aussi être créée divinement ou bien elle doit être directement l'objet du vouloir divin, tout autant que le sont les formes » (PhE, 36-37). Dès lors, Dieu *doit* créer non seulement la forme, mais aussi la matière.

L'effet secondaire de l'idée de création *ex nihilo* sera d'anéantir tout rapport continu entre le monde et Dieu, entre la créature (même humaine) et son créateur le long d'une chaîne ontologique continue. À en croire Jonas, la conception juive aurait en revanche pu s'accommoder d'un choix divin entre des possibles non contradictoires et du don de l'existence à l'un d'eux.

Par ailleurs, cette interprétation de l'idée de création a pour effet de changer radicalement le concept de matière, qui devient une subsistance

indépendante de la forme. « D'un pur complément abstrait de la forme, devint une chose de plein droit – sa création l'opposant au néant par l'absolue différence de l'existence, par rapport à laquelle toutes les différences d'essence deviennent relatives. Être créé par Dieu signifie en effet être rendu réel » (PhE, 38). Ontologiquement autonome, cette matière deviendra le principe explicatif de la théorie matérialiste moderne.

En outre, la création issue du néant dépend désormais entièrement de la cause transcendante qui initie le monde et le maintient à chaque instant dans l'existence.(Augustin, Thomas d'Aquin, Descartes). C'est sur la volonté de Dieu que reposent désormais l'existence et l'essence du monde, et cette même volonté rend possible une connaissance du particulier. « L'attention divine individuellement requise pour leur pure existence donne aux choses singulières leur propre vérité et un droit correspondant à l'attention de la connaissance » (PhE, 37).

Duns Scot, dont Jonas fait « le plus grand des augustiniens » (PhE, 40) [14], posera l'individuation, définie comme l'ultime actualité de la forme au niveau de l'essence. Chaque entité individuelle ayant sa forme, la *quiddité* générale est complétée par une *haecceité* unique. L'humanité est ainsi complétée par le caractère strictement individuel (la « socratité »). Toutefois, Jonas se contente d'évoquer cette veine nominaliste ouverte par Duns Scot, qui reste pour sa part à la limite du réalisme et dont l'apport métaphysique le plus conséquent fut de déclarer le primat absolu de la volonté divine et de la rendre totalement souveraine. À l'inverse de la conception classique et même juive [15] du bien voulu par (les) dieu(x), Duns Scot établit qu'est bien ce qui est voulu par Dieu. Toute valeur reposera désormais sur la volonté et lorsque la foi en Dieu sera évanouie, la volonté humaine la remplacera. Le dualisme métaphysique de la créature et du créateur préparait donc le dualisme éthique de l'homme et du monde.

14. Dans le débat sur le thomisme ou l'augustinisme de Duns Scot, Jonas n'hésite guère puisque qu'il en fait un moment clef dans l'anti-aristotélisme de la pensée occidentale. L'écart entre eux se mesure notamment au fait que, pour Thomas, la béatitude est située dans la sphère de l'intellect alors que pour Duns Scot, elle relève de la volonté.

15. Jonas se réfère à la conception socratique dans l'*Eutyphron* de Platon (voir PhE, 42) et à la *Genèse* où Dieu reconnaît, en la voyant, que la création est bonne (voir PhE, 169).

Renonçant à une providence individuelle mais pas à une attention individuelle, Jonas hésitera pour sa part entre une contraction divine et une création *ex nihilo* par radicalisation de la tradition du *tsimtsoum*. Que Dieu soit créateur ne garantit en rien la bonté de la création qui demeure indépendante.

3 *Le primat de la volonté humaine*

Cette préséance de la volonté sur l'intellect divin se reflétera rapidement au plan anthropologique, car l'homme se définira de plus en plus par son vouloir. Comme il l'avait fait pour la création, le christianisme radicalisera la conception juive modérée de la subjectivité : « la liberté de la volonté humaine comme contrepartie de la justice divine fut constamment soutenue par les penseurs juifs [...] Mais la liberté de la volonté ne signifie pas nécessairement sa primauté » (PhE, 39-40). Or, cette suprématie de la volonté humaine déclarée par la composante chrétienne de la tradition occidentale se fera au détriment de la dimension cognitive et rationnelle, à travers l'accent mis sur le péché originel et sur le salut individuel. Là aussi, Duns Scot, avec qui culmine la ligne volontariste de la pensée médiévale, a joué un rôle décisif. Désormais, la volonté libre et souveraine peut assigner des objectifs à l'intellect qu'elle pousse à agir et qu'elle utilise à ses propres fins. « Au lieu de "l'intellect actif" de l'aristotélisme, nous avons la "volonté active" comme principe moteur d'un intellect par ailleurs passif » (PhE, 40-41).

Pourtant, Jonas se voit contraint d'affiner son diagnostic d'une origine chrétienne du volontarisme occidental. Après avoir insisté sur la radicalisation d'une création *ex nihilo* qui fait dépendre le monde, son existence et son essence, de la seule volonté divine, Jonas revient à la rencontre qui eut lieu, à la fin du Moyen Âge, entre le (judéo-) christianisme tel qu'il s'était développé dans l'Occident chrétien et un judaïsme venu d'Orient avec les philosophies arabes. « En réalité, [le volontarisme occidental] a eu deux points de départ distincts : d'une part, l'accent mis par Augustin sur la volonté en l'*homme*, comme lieu ultime du drame du péché et du salut ; d'autre part, l'accent judéo-islamique sur la volonté en *Dieu* comme principe premier de la création et de l'existence individuelle. » (PhE, 39) En note, Jonas mentionne néanmoins un penseur juif espagnol, Hasdaï Crescas, qui avait opéré le même éloignement que Duns Scot par rapport à l'intellectualisme aristotélicien.

Effectivement annoncée dans le judaïsme, l'anthropologie chrétienne souligne elle aussi la subjectivité, la volonté et un commencement temporel du monde, mais elle se caractérise par son immodération, un ferment qui s'avère a posteriori décisif pour l'avènement d'une modernité où vont triompher l'individualisme et le volontarisme. Mais là aussi, Jonas insiste sur le tiraillement constant, au sein de la philosophie occidentale, entre intellectualisme et volontarisme. Pour preuve, les grandes synthèses des deux courants, de Maïmonide à Hegel en passant par Kant [16], qui relativisent le triomphe de la veine chrétienne.

Par-delà les affirmations tranchées, Jonas dégage la tendance radicale du christianisme, lui objectant ici encore l'auto-contradiction d'une pensée poussée à bout par une longue tradition. Concernant la volonté humaine, la motivation chrétienne d'auto-abnégation dans la foi finit par produire son contraire lorsqu'elle prit la mesure du dualisme homme-monde qu'elle avait elle-même introduit et, plus encore, quand son socle eut disparu dans un monde post-chrétien. La volonté humaine s'avère dès lors complètement débridée. « L'homme hérite du rôle de créateur et de gardien des valeurs, sans lumière pour guider son choix, dans la mesure où il n'est pas sage et n'a pas de vision de la sagesse éternelle sur laquelle s'appuyer » (PhE, 43). L'enjeu n'est plus tant le dualisme que l'extrémisme et le scepticisme, instillés dès le Nouveau Testament et Paul, et qui trouveront leur force subversive pratique grâce au développement d'une métaphysique dualiste.

Le christianisme a ainsi permis le primat de la volonté et du factuel dans sa contingence, et il confère à la matière un statut ontologique inédit. « C'était par la dynamite potentielle du tournant scotiste et nominaliste que le Moyen Âge opéra son passage vers l'Âge moderne. » (PhE, 43)

16. Bien que Kant ait tenté de concilier les tendances volontariste et intellectualiste qui caractérisent la pensée occidentale, Jonas le situe davantage dans la ligne volontariste de Duns Scot que dans celle, intellectualiste, de Maïmonide et de Thomas d'Aquin. Chez Kant, en effet « l'auto-détermination de la volonté est le seul point de contact qui subsiste désormais avec l'absolu. » (PhE, 33)

IV Le dualisme moderne et ses avatars

La situation tout à fait exceptionnelle de la modernité tient à l'exacerbation d'une double tradition : volontariste et nominaliste d'une part, héritée du Moyen Âge scolastique, et dualiste d'autre part, s'exprimant par la séparation entre l'homme et le monde qui reflète le gouffre entre Dieu et le monde.

A Le dualisme matière-esprit

Deux penseurs modernes cristallisent spécifiquement ces deux traditions : Francis Bacon, qui déduisit le volontarisme humain de nouveaux objectifs pour la connaissance, et René Descartes, qui définit un cadre métaphysique pour penser ce volontarisme.

1 *L'anthropocentrisme baconien*

À en croire Jonas, ce n'est qu'au XVII[e] siècle que le travail d'érosion de la philosophie classique par la pensée biblique fut entièrement accompli. Le dualisme homme-monde en germe depuis la *Genèse* put prendre toute son ampleur après que la difficile alliance médiévale entre le christianisme et l'aristotélisme eut été rompue. En même temps que la rupture entre le moi et le monde, une ontologie de la mort pouvait triompher par le fait que le domaine de l'âme, de l'esprit et de l'*ego* constituaient les prérogatives de l'homme seul. Si le dualisme moderne consistait seulement à faire du monde le royaume de la mort, il ne se distinguerait pas foncièrement de l'ontologie du cosmos (gnostique par exemple), mais sa spécificité repose en ce que cette matière créée par Dieu était intelligible en elle-même et que le mouvement, comme inertie, se séparait de la vie. Or, pour Jonas, définir tout mouvement à partir de l'inertie, c'est se condamner à ne plus comprendre le vivant dans sa spontanéité.

Bacon a réveillé la dimension dualiste du monothéisme judéo-chrétien ainsi que son anthropocentrisme, car c'est avant tout par l'homogénéisation et la neutralisation de la nature que les religions révélées ont contribué à la naissance des sciences modernes [17]. Et Jonas de citer (voir

17. L'histoire qui mène de la *Genèse* à l'utopisme baconien est plus complexe que celle d'une soudaine application scientifico-technique d'un commandement longtemps incompris. Les explications qui fondent directement l'appétit technologique moderne sur l'anthropocentrisme de *Genèse* 1, 28 (« Soyez féconds, emplissez la terre et soumettez la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur le terre ») sembleraient bien sommaires à Jonas. La domination en question dans le passage biblique passe en effet par la nomination plutôt que par la manipulation, les espèces y sont d'ailleurs considérées comme stables. Si l'homme peut nommer, c'est dans la mesure où il est une partie éminente hiérarchiquement supérieure de la nature qui se laisse comprendre anthropomorphiquement, sans qu'il s'agisse d'un anthrpocentrisme dualiste.

PhL, 192) un passage de Bacon qui contredit la philosophie antique pour accentuer, à la faveur des sciences modernes, la distinction entre la nature et l'homme, désormais unique détenteur d'une dignité propre. À l'opposé de la conception classique, la création biblique du monde serait l'œuvre des mains de Dieu tandis que l'homme est, pour sa part, créé à l'image de Dieu [18]. De ces deux méthodes de création résultent des *natures* radicalement différentes. Sans chercher à savoir s'il s'agit d'un appel sincère ou simplement rhétorique de la part de Bacon, Jonas reconnaît que le monothéisme hébraïque a induit « une certaine dégradation du monde » (PhE, 29) par rapport à l'image qu'en avait l'Antiquité, puisque toute sa dignité repose désormais sur celle de son auteur [19]. Étant l'œuvre d'un être intelligent, la nature peut être intelligible sans pour autant être elle-même intelligente.

18. « Les païens supposent que le monde est une image de Dieu, et l'homme un extrait ou une image en petit du monde ; l'Écriture, elle, n'a jamais condescendu à accorder un tel honneur au monde, et n'en a jamais fait l'image de Dieu, mais seulement "l'œuvre de ses mains" ; et l'Écriture ne parle d'aucune image de Dieu autre que l'homme » (F. BACON, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Dœuff, Paris, Gallimard, 1991, p. 115). Le premier récit de la *Genèse* ne mentionne pas de façonnement manuel puisque Dieu crée par sa parole. Dans le second récit de la création, Dieu façonne l'homme et la femme de ses propres mains à son image, mais cela ne leur confère aucun pouvoir illimité. Si la *Genèse* ne se prête guère à cette distinction entre création à l'image divine et œuvre des mains de Dieu et ainsi à l'interprétation d'une domination radicale et sans borne de l'homme sur la nature, en revanche, le *Psaume* 8 fournit une racine plus claire du pouvoir humain que Bacon réveille et radicalise. « À peine le fis-tu moindre qu'un dieu / Tu le couronnes de gloire et de beauté, pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains / tout fut mis par toi sous ses pieds » (Ps, 8, 6-7).

19. Ainsi Étienne Gilson situe-t-il le volontarisme de Duns Scot dans la lignée de la création biblique. Voir É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 338.

Grâce à l'extériorisation et à la hiérarchisation discontinue de l'homme et de la nature, Bacon sera en mesure de proposer une nouvelle philosophie, sur la base d'un nouvel objectif de connaissance : non plus le bonheur de la connaissance contemplative, mais le bonheur de l'humanité par l'alliance de la connaissance et du changement. La connaissance des choses communes, c'est-à-dire non humaines, met au service du genre humain toujours davantage de moyens de contrôle sur la nature afin de disposer souverainement de ses fruits. L'« utopie baconienne » (PhE, xv) de la liberté trouverait une occasion de se déployer par le biais de la technologie du XIX[e] siècle [20]. Par ailleurs, Bacon soupçonne l'expérience subjective maintenue par la foi en une explication finale illusoire (voir PhL, 35).

Or, la brèche révolutionnaire ouverte par Bacon, en mettant l'accent exclusivement sur le moi contemporain, ne produisit pas, comme c'est le plus souvent le cas, une orthodoxie nouvelle, mais une série de révolutions, « un *principe* d'innovation qui rendit obligatoire sa constante occurrence ultérieure » (PhE, 51). Ce principe combine confiance en soi et méfiance de soi, puisque la mise en question de la tradition au profit d'une réévaluation critique suppose que la phase suivante soit elle-même révolutionnaire. « Une méfiance croissante à l'égard de l'autorité historique, et en fait à l'égard de toute autorité en matière de vérité, se joint à la confiance de l'homme contemporain en son pouvoir d'y arriver seul, et de découvrir la vérité et la valeur par ses propres lumières » (PhE, 50). Dès la révolution baconienne, l'histoire se place donc sous le signe du progrès permanent, une histoire « que Nietzsche a appelée par la suite "histoire critique" » (PhE, 50). La sagesse héritée n'est jamais qu'une phase plus immature de connaissance.

À l'opposition du moi et du monde, opposition fondatrice de la modernité et héritée de la cosmologie transcendantaliste judéo-chrétienne, s'ajoute l'opposition, en réalité plus gnostique que judéo-chrétienne, de l'âme et du corps. Aussi, donnent consistance à ce dualisme d'une part l'explication mécaniste de la nature et d'autre part la réduction du moi à la substance pensante, qui sont deux acquis cartésiens.

20. Dans l'introduction aux *Philosophical Essays* (voir PhE, xv), Jonas relate la foi, dont il faisait encore preuve en 1949, en un pouvoir technologique illimité capable de procurer le bien-être à toute une nouvelle civilisation.

2 *Le séparatisme cartésien*

Sans jamais consacrer d'analyse aux textes de Descartes, Jonas épingle le cartésianisme comme l'initiateur du dualisme moderne classique avec la séparation radicale entre *res cogitans* et *res extensa*. « Dans la mesure où la nature est entièrement et exclusivement cette dernière, c'est-à-dire extérieure, alors que la première n'est d'aucune manière "nature", cette division fournissait la charte métaphysique d'une image purement mécanique et quantitative du monde naturel, ayant son corollaire dans la méthode mathématique en physique » (PhL, 72). Le séparatisme cartésien serait motivé par la volonté de fonder la méthodologie et la métaphysique des sciences naturelles : « nous pouvons suspecter que l'isolement de la *res cogitans* se soit peut-être fait moins pour lui-même qu'au nom de la *res extensa*. » (PhL, 54 n. 7) Descartes apparaît ainsi davantage comme le fondateur des sciences modernes que comme celui de la subjectivité, qu'il rate d'ailleurs en la réduisant au « je pense » désincarné.

Le trait principal de cette nouvelle métaphysique est le dualisme qui établit des réalités *autosuffisantes*, par contraste avec le dualisme classique des polarités, c'est-à-dire le dualisme des termes corrélatifs ou interdépendants : c'est « un nouveau type de polarité [...] manifesté par des paires telles que sujet-objet, esprit-nature, conscience-spatialité, intériorité-extériorité, où le second terme jouit d'une réalité indépendante et finalement même antérieure » (PhL, 72). Les premiers relevant exclusivement de la *res cogitans*, les seconds de la *res extensa*, l'autonomie de ceux-ci se laisse aussi désigner par une autarcie correspondant à une mutuelle exclusion des champs et par le rejet de la subjectivité hors de l'étendue. Ce dualisme radical peut être désigné comme « un dualisme de la pureté » [21], puisque ce qui relève de l'étendue ne relève pas de la pensée et vice versa, malgré une curieuse exception : l'homme, ce mixte en qui les deux substances se rejoignent au niveau de la « glande pinéale » à la faveur d'une construction théorique très artificielle selon Jonas. Dans cette lecture, le dualisme cartésien se réduit pratiquement à la juxtaposition de deux monismes complémentaires et ne se distingue guère de son

21. R. MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 17.

successeur, l'occasionnalisme [22], dans la mesure où la seule tentative de faire se rencontrer les deux substances se solde par un cuisant échec et laisse l'homme démantelé : « Le dualisme cartésien a créé l'énigme de la manière dont un acte de la volonté peut mouvoir un bras, puisqu'une partie du monde étendu ne peut être mue que par le fait qu'un autre corps lui transmette son mouvement antécédent. » (PhL, 61) Toute interaction entre les deux substances est déniée sur le plan théorique. Contrairement à la révolution galiléenne, qui corrige l'explication naïve du sens commun ou de la physique aristotélicienne par une fondation abstraite et indirecte de l'expérience subjective, le Descartes de Jonas nie purement et simplement l'expérience commune. Telle est manifestement l'énigme à laquelle Jonas ne peut se résigner et qu'il s'attachera à résoudre. « Bien qu'en lui-même logiquement consistant, [le dualisme cartésien] doit être jugé à l'aide des faits, au sein desquels "l'organisme" est un fait crucial » (PhL, 88).

Le dualisme cartésien atteint un point de rupture en menant dans l'impasse la spéculation sur la nature, et particulièrement la philosophie du vivant. « Avec Descartes, le dualisme entra dans sa métamorphose ultime et mortelle » (PhL, 73), car la notion de vivant se perdit dans la séparation radicale entre la mécanique animale et la pensée humaine. Tandis que la structure du vivant est tout entière rejetée du côté de l'étendue mécanique, la fonction est refoulée du côté de la pensée. Le concept de subjectivité n'a aucune place en dehors de la conscience humaine, c'est-à-dire comme performance corporelle, puisque les animaux-automates en sont dépourvus et que, chez l'homme, elle tient à son pur esprit. « [Le] miracle permanent de la coordination divine » (PhL, 63) qui garantit le *cogito* et « les contorsions de la doctrine de la glande pinéale » (PhL, 60) nécessaires pour expliquer la certitude première de l'union de l'âme et du corps, suffiraient à indiquer que le cadre spéculatif qui les pose est largement douteux. Descartes cherche, en effet, à réconcilier à grands frais spéculatifs ce que la théorie a séparé, mais qui est uni dans l'expérience : « Le cartésianisme fut le premier à créer une situation dans laquelle la théorie, sûre d'elle-même, *entre en collision* avec l'expérience » (PhL, 62 n. 5). Dans ce cadre théorique, le vivant animal devient, autant que la vie humaine, hautement problématique.

22. Voir R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres philosophiques*, III, éditées par F. Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 965 (article 16). Et pour la glande pinéale *idem.*, pp. 977-980 (articles 31-34).

« Un vaste schème de "comme si" illusoires supplanta, dans le fonctionnement des choses, tout questionnement réellement pertinent » (PhL, 60), car dans l'expérience commune, tout se passe *comme si* les animaux n'étaient pas des automates et *comme si* l'âme et le corps interagissaient. Ayant rendu la raison douteuse pour elle-même, le cadre théorique cartésien rend l'expérience du corps vécu irrecevable.

Elle aussi enfermé en elle-même, la sphère de l'esprit connaît une révolution corrélative. Par ailleurs, la disproportion entre, d'une part, le principe « contraire à l'expérience » (PhL, 61 n. 4) qui postule la *séparation sans interaction* de l'âme et du corps et, d'autre part, la fragilité de la spéculation théorique censée en rendre compte, laisse entrevoir que la motivation est externe à la théorie, qu'elle relève d'une « conviction » (PhE, 63). « L'"âme" – qui est assimilée à n'importe quel type de conscience, qu'elle soit sensible, désirante, percevante ou pensante (*anima* = *mens* = *cogitatio*), et qui, comme telle, n'est requise pour aucune fonction physique *et donc pas non plus pour la vie* – est absente dans l'animal et présente dans l'homme, mais n'est pas non plus dans *son* cas à lui un principe de "vie", puisqu'elle demeure, dans tous les cas, un pur phénomène comportemental-structurel » (PhL, 61 n. 3).

La lecture jonassienne des nouveaux principes de la philosophie de la nature s'opère sur fond de confrontation avec une physique aristotélicienne délibérément évincée afin de mettre en exergue les choix interprétatifs qui permettent de nouveaux gains, mais entraînent aussi des pertes. « Le terme dominant pour l'immatériel n'est plus celui, transcendant et sélectif, de l'"esprit", mais celui de l'"ego" ou simplement du "soi", comprenant tout ce qui est constamment conscient ; son corrélat n'est alors plus la "forme", mais tout "non-moi" comme tel » (OF, 117). Plus radicalement, l'âme au sens aristotélicien disparaît, assimilée par l'esprit dont elle devient synonyme [23]. Finalement, ce qui est dépourvu d'esprit est plus intelligible que l'esprit lui-même : « Pour la première fois dans sa longue histoire [de la raison], *tout* type de conscience ou de subjectivité, aussi sensuelle ou émotionnelle – bref irrationnelle – qu'elle soit, est mis du *même* côté que la raison et opposé, de l'autre côté, à *tout* type d'être spatial, y compris sa forme mathématique, c'est-à-dire rationnelle. La

23. Voir R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, p. 966 (article 17). Même dans ce traité où il n'est guère question de la pensée rationnelle, Descartes écrit : « [...] il est aisé de reconnaître qu'il ne reste rien en nous que nous ne devions attribuer à l'âme sinon nos pensées [...] ».

"matière", dans le sens de "corps", devient effectivement plus rationnelle que l'"esprit" » (OF, 117). Il s'agit là d'une révolution ontologico-épistémologique. Hautement intelligible, la matière suit les lois physico-mathématiques, et l'intelligent s'avère inversement proportionnel à l'intelligible. Si l'esprit peut être connu par une certaine immédiateté à lui-même, paradoxalement il n'entre pas du tout dans le cadre de ce que la science pourra connaître. « Le connaissant lui-même est, parmi ses objets, c'est-à-dire dans le monde, l'inconnaissable même » (OF, 118). Ainsi le principe métaphysique de l'intelligibilité de la matière substantielle rejoint-il le principe méthodologique de l'analyse.

B Le scepticisme méthodologique et ontologique

À en croire Jonas, les options métaphysiques conditionnent les développements scientifiques plus qu'elles n'en résultent. Echoit alors au philosophe la recherche des intentions et des enjeux de certains choix modernes, tels que la suppression de la téléologie et des formes substantielles, qui ne peuvent être simplement mis au compte d'une découverte empirique.

1 *Le devenir des formes contingentes ou la mathématisation de la nature*

La « nouvelle métaphysique de la science » (PhL, 72) trouvait ainsi ses assises et produisait son propre dualisme où la nature, réduite à la matière, se laissait comprendre par les mathématiques modernes, qui diffèrent radicalement des mathématiques antiques. À la base des mathématiques antiques se trouvait la volonté de décrire les figures et l'harmonie cosmique stable ; la physique moderne, en revanche, s'intéresse au mouvement. Tel est sans doute, aux yeux de Jonas, le symptôme nihiliste de la physique moderne, qui repose sur un pur devenir sans le moindre lien avec l'harmonie des essences permanentes.

Comme les mathématiques grecques classiques, les mathématiques modernes s'appliquent aux phénomènes naturels ; toutefois, elles n'abstraient plus des structures formelles persistantes du flux des choses, mais procèdent à l'algébrisation des descriptions physiques qui vise à saisir la *dynamique* de la nature et des séries de changements. « L'algèbre appliquée à la géométrie, plutôt que la géométrie classique elle-même, devenait la mathématique de la nouvelle physique. » (PhL, 67) Les

mathématiques antiques s'efforçaient de dégager le *logos* des choses qui s'énonce à travers des rapports qui sont les essences des choses. Le *logos*, cet ordre exprimable proportionnellement à travers toutes choses à des échelles différentes, et par analogie, fait que l'Univers est ordonné, qu'il est un cosmos. « Le *logos,* dans son application à la réalité, est un critère sélectif, auquel certains phénomènes satisfont et d'autres non. En effet, le seul vrai "rapport" (*ratio*) est celui qui se laisse exprimer en chiffres "rationnels", c'est-à-dire entiers, alors que les proportions incommensurables sont "irrationnelles" » (OF, 145). Ces mathématiques, qui régissent encore la cosmologie aristotélicienne, sont morphologiques et descriptives au sens où elles dégagent des figures et les structures persistantes des formes qui se donnent au présent selon un critère de perfection coïncidant avec celui de la beauté. L'esthétique est intimement liée à cette géométrie descriptive qui dégage l'harmonie du cosmos et un critère de proportionnalité – qui correspond peut-être à ce que Jonas nomme « sanction ».

Les mathématiques modernes, quant à elles, ne constatent pas *ce* qui est de manière contemplative, mais donnent une explication du *comment* et du mouvement. « À l'aube de la science moderne, l'analyse du devenir se substitua à la contemplation de l'être. » (PhL, 67) La géométrie analytique, inaugurée par Descartes et Fermat, et le calcul intégral permettent de décrire les formes géométriques comme des fonctions de variables qui n'ont pas de « réalité propre et indépendante » (OF, 112). Le mouvement lui-même – qui se laisse comprendre à partir de la dualité vitesse-orientation que synthétise le concept d'accélération – se décompose en parties infinitésimales. En outre, de l'analyse des éléments résulte la possibilité de pratiques expérimentales, par les vérifications appropriées d'éléments naturels simplifiés et isolés artificiellement.

La critique jonassienne des mathématiques modernes souligne la réduction de toute forme à la description sans évaluation de la résultante d'un ensemble de composantes au profit d'un procès constant. Avec le rejet de la cause formelle, c'est le lien essentiel entre la partie et le tout qui se voit subvertie.

2 *La critique de l'idée moderne de cause ou l'occasionnalisme*

En refusant l'hypothèse de la glande pinéale et des interactions entre le corps et l'esprit due aux esprits animaux, Jonas, lecteur des *Méditations métaphysiques* plus que des *Passions de l'âme*, propose une interprétation

occasionnaliste de Descartes qui ne se distingue guère de celle des grands cartésiens et du cartésianisme plus diffus. C'est le refus de toute interaction entre les substances distinctes qui constitue la racine radicalement dualiste de l'anthropologie moderne. Descartes lui-même aurait ainsi préparé le terrain de la dissociation de ce qu'il prétendait encore tenir conjointement en l'homme au moyen d'un schéma hautement spéculatif.

L'occasionnalisme, fausse solution à l'énigme de l'union de l'âme et du corps, rend quant à lui manifeste l'impasse de la distinction sans interaction. Les occasionnalistes – on pense à La Forge, Cordemoy et Malebranche, mais c'est avant tout à Geulinx que s'en prend Jonas – se bornent à expliciter l'héritage cartésien, à savoir que la seule cause efficace doit se trouver en Dieu, qui produit les pensées dans l'âme et corrélativement les mouvements du corps. Entre l'âme et le corps humains, seules des causes occasionnelles demeurent. Pourtant, ce « tour de force d'une "synchronisation" externe divine du monde extérieur et du monde intérieur » (OF, 86) ne souffrait pas seulement de son extrême artificialité, mais échouait à établir un rapport entre l'intériorité et le monde extérieur. L'âme, en effet, n'est pas ici une fonction de la vie, qui se réduit quant à elle à un phénomène purement comportemental.

Jonas constate la coïncidence patente entre le scepticisme et l'occasionnalisme chez un penseur arabe des XI^e^ et XII^e^ siècles, al Ghazali, qui propose « une remarquable anticipation de Malebranche et de Hume » (PhE, 31). Développant, pour ainsi dire avant l'heure occidentale, un « scepticisme "humien" » (PhE, 31) par sa critique de la connaissance causale, al Ghazali affirme que la connexion dite de cause à effet n'est ni nécessaire, ni intelligible. « Aucune chose n'en entraîne réellement une autre, aucune, en effet, n'a le pouvoir actif. » (PhE, 31) Seule la succession des choses est connaissable de manière strictement positive et non rationnelle, car les événements physiques sont radicalement contingents et fondés sur « le seul pouvoir de Dieu » (PhE, 31). Or, semblable attribution théologique de la causalité dans le monde rend toute science de la nature impossible.

La critique jonassienne de l'occasionnalisme est analogue à celle qu'il adresse au panthéisme stoïcien et à la philosophie du second Heidegger : il est incapable de prendre au sérieux les actions humaines, qui se transforment dès lors en fiction ou simulacre. Ce qui apparaît comme une suite de causes occasionnelles à Dieu lui-même ou à un esprit capable d'adopter la perspective cosmique, apparaît à l'homme comme

un parallélisme pur de deux séries d'événements complètement séparées. En plus de cette faiblesse plus formelle que logique, Jonas décèle une contradiction : l'animal-machine, comme toute machine, est dépourvu de toute téléologie immanente ; pourtant, en tant que mécanisme, il sert nécessairement une cause finale extérieure. S'il servait sa propre fin, comme le laisse penser Descartes lorsqu'il affirme que l'auto-préservation est l'effet du fonctionnement de l'automate organique, l'animal serait davantage qu'une machine, autre chose que de l'étendue, puisqu'il jouirait de sa propre existence. Mais qui donc les animaux-machines divertissent-ils[24] ? Ce ne peut être Dieu lui-même, car la seule complexité du système n'ajoute pas une qualité et ne provoque aucune jouissance particulière. En fait, dans ce contexte, c'est le concept de jouissance lui-même qui s'évanouit car, si la jouissance provient d'une qualité, c'est-à-dire « du produit subjectif de la sensation, de la représentation confuse d'une quantité dans l'esprit » (PhL, 59), elle s'avère inaccessible tant aux purs esprits (célestes), par manque de sensibilité, qu'aux organismes simples, par manque de capacité mentale.

Ce que Jonas reproche à cette métaphysique moderne qui sert la science en évacuant l'âme, c'est en définitive, d'une part, d'avoir éliminé l'expérience subjective du vivant infrahumain qui fait l'épreuve de son propre corps et du monde, et de rendre ainsi incompréhensible l'unité psychophysique dont nous faisons, en tant que corps vivants, l'expérience ; c'est, d'autre part, en bloquant toute interaction de l'esprit avec le corps, de rendre impensable le mouvement spontané ou volontaire dans la nature et même au niveau humain – ce qui semble paradoxal, puisque cette conception du corps apparaissait au moment même où le mouvement devenait le concept de base de l'explication de la matière.

C Les monismes post-dualistes

L'idéalisme et le matérialisme, que Jonas tient pour les produits de la désintégration de la dernière étape du dualisme, sont davantage des avatars de l'histoire de la philosophie, et plus particulièrement de la pensée cartésienne, que le résultat d'une interprétation suscitée par l'expérience elle-même. Se basant sur un « dualisme défunt » (PhL, 14), ces deux monismes méritent le qualificatif de post-dualistes car, malgré

24. L'objection est semblable à celle que Jonas oppose aux défenseurs de la conscience humaine trompeuse. Voir PI, 66-67.

leur prétention à une explication totale, et au contraire des panvitalismes pré-dualistes, ils demeurent partiels et ne rendent compte que d'une partie tronquée de la réalité : ils échouent respectivement sur la question de la dualité de l'expérience psychophysique de tout organisme et de la subjectivité corporelle humaine.

L'alternative paralléliste consistant à répartir les tâches selon les objets considérés échoue, pour sa part, à comprendre l'unité de la matière vivante individuelle qu'est l'organisme doué de subjectivité. En effet, le corps vivant ne se laisse partager selon cette division binaire de l'esprit et de la matière qu'en se perdant comme vivant. L'expérience de son « propre corps » (PhL, 23) devient inexplicable. Cette piètre description masque donc son authentique raison d'être : « L'occasionnalisme et le parallélisme psychophysique étaient des tentatives désespérées de sauver la consistance de la nouvelle ontologie de la science » (PhL, 37).

1 *Un avatar peu convaincant : l'idéalisme*

Celui que Jonas considère comme l'héritier le moins bien loti, à savoir l'idéalisme ou « le spiritualisme rationaliste des nouvelles théories de la conscience » (PhE, 208), prend le *cogito* comme principe explicatif de l'ensemble de la réalité et enferme la compréhension du réel dans la conscience du sujet – à ne pas confondre avec l'idéalisme classique de type platonicien (que Jonas nomme réalisme). Ces philosophies subjectivistes de la « conscience idéaliste » (PhL, 18) font disparaître le corps au profit d'une pure conscience inétendue. Tout s'explique pour elles à partir de « l'absolument incorporel, le *per se* non étendu et purement replié sur soi, et le "corps" comme champ du sentir et de la volition appartient à cette intériorité elle-même » (PhL, 18). La réalité première est ici la conscience, à laquelle tout se réduit en dernière analyse, et la réalité seconde est l'apparence.

Si Hume et Kant ne peuvent trouver la causalité parmi les contenus de la perception, c'est qu'ils la définissent par une stricte réceptivité, une pure passivité, puisqu'elle enregistre les données de la sensation. Selon Jonas, ce ne serait là qu'une « découverte négative » (PhL, 26) niant la familiarité immédiate des phénomènes qui se manifestent dans la force et l'*effort du corps vivant*, et déclarant « le mutisme causal des percepts » (PhL, 28). Pour Hume et Kant, la causalité résulte d'une interprétation surajoutée mentalement au pur matériel perçu. Que la solution soit

psychologique ou transcendantale ne change rien au fait que la causalité est alors dépourvue de toute action et influence réelle, c'est-à-dire de toute indépendance du sujet.

Jonas entend mettre Hume doublement en difficulté. D'une part, la suggestion ou compulsion psychologique de l'habitude, quel que soit l'automatisme, peut être propre ou impropre ; dès lors, la « correction » mentale ne peut s'opérer qu'à partir de l'original qui se trouve pour sa part au cœur de la dynamique physique elle-même. La compulsion psychologique ne peut apparaître que comme seconde eu égard au fait premier que constitue la saisie de la dynamique physique. En outre, cette hypothèse de la causalité apparaît insatisfaisante lorsqu'elle doit rendre compte de sa condition de possibilité, puisque l'habitude elle-même doit reposer sur des bases biologiques causées physiquement, comme par exemple les mécanismes du cerveau. En outre, la neutralisation d'un sujet totalement passif lorsqu'il perçoit entraînerait également des difficultés théoriques pour la relation des objets entre eux. « Le détachement de l'objectivation les laisse aussi détachés les uns des autres. » (PhL, 31) La raison en est la neutralisation de la perception, qui fait de réalités actuelles des donnés. Or, à la base de la perception se trouve un sujet actif faisant l'expérience de ce qui n'est pas un donné de perception, la force de son corps propre en action. Objectiver et neutraliser cette force revient à déconnecter les objets de la réalité de leur observateur et dès lors aussi les objets entre eux. En fait, Hume lui-même ne peut pas éliminer complètement la dimension anthropomorphique de son explication, puisque les concepts de force et de cause, même entendus comme des impressions de réflexion ajoutées aux impressions de sensations, doivent provenir de certaines impressions internes à l'esprit par rapport à son propre travail. « Ils font donc intervenir la conscience qu'a le sujet de son propre mode intime d'affection (telle que la conscience proprioceptive de l'effort musculaire) comme une partie intégrante du contenu de l'expérience même de l'objet » (PhL, 36). Ainsi, par la seule intervention des concepts de cause et de force, une brèche est ouverte pour la reconnaissance d'une part anthropomorphique et psychophysique inhérente à toute description de la nature et pour la reconnaissance de « l'expérience personnelle de l'effort du mouvement » (PhL, 37) [25].

25. Ce que Jonas tient pour l'expérience de base semble fort proche du fait primitif de Maine de Biran puisque les deux auteurs partent de l'expérience de soi comme effort musculaire et résistance d'une altérité objective : « Je ne puis concevoir le *moi* sans l'effort, ni l'effort sans une résistance » (MAINE DE BIRAN, *De l'existence*,

En réalité, les explications psychologique et transcendentale de la causalité échouent à combler le déficit engendré par leur refus de toute causalité objective. C'est pourquoi Jonas scrute leur motivation et la situe dans la volonté d'une « liberté de la théorie » (PhL, 32).

Son principal reproche à l'adresse des idéalistes, et notamment de Berkeley, est qu'ils éludent le corps vivant et l'intensité de l'effort physique face à une résistance, en proposant une explication artificielle qui a le douteux mérite d'échapper à toute contradiction. Ils interprètent « "le corps", comme tous les autres corps, comme une "idée" ou un "phénomène" externe dans son horizon intentionnel et [l'idéalisme] peut ainsi désavouer la corporéité du soi » (PhL, 20). L'idéalisme échoue en fait à penser le corps vivant comme corps propre. La même objection touche les idéalistes contemporains, que Jonas désigne nommément par ailleurs : l'ensemble de la philosophie allemande, les existentialistes et les phénoménologues qui réduisent le corps propre à une donnée de la conscience, Husserl (voir PRP, 334) et Heidegger – auxquels on pourrait ajouter Michel Henry [26] et Maurice Merleau-Ponty [27], que Jonas ne mentionne pas, faute sans doute de les avoir lus.

éd. H. Gouhier, Paris, Vrin, 1966, p. 17). C'est à partir de cette expérience primitive d'une activité que Maine de Biran repense lui aussi la causalité et critique le scepticisme de Hume. (Voir B. BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions universitaires, 1982, pp. 32-43.)

26. En menant une réduction phénoménologique complète, Michel Henry conclut au caractère strictement subjectif et immanent du corps propre. (Voir entre autres M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 11.) Pour Jonas en revanche, il n'est pas possible de mener la réduction phénoménologique en deçà de la distinction sujet / objet. Le rapprochement que nous suggérions entre Jonas et Maine de Biran suppose donc une lecture non phénoménologique de ce dernier, celle de Bernard Baertschi par exemple, qui permet de faire apparaître des points communs dans le réalisme des deux auteurs.

27. De l'avis de Jonas, la description phénoménologique du corps propre chez Merleau-Ponty consiste en une psychologisation du corps vécu. C'est ce que notent certains commentateurs tels que Antoine Vergote, qui désigne le corps ainsi vécu comme corps psychique, ouvrant l'espace d'un langage psychologique et psychanalytique sur le corps (voir A. VERGOTE, « Le corps », in *Explorations de l'espace théologique*, Louvain, Peeters, 1990, pp. 507-523). Franck Tinland montre quant à lui que Merleau-Ponty procède à une incarnation du *cogito* en désincarnant le corps.(Voir F. TINLAND, *La Différence anthropologique*, Paris, Aubier, 1977, pp. 20-23.) Pour Baertschi, en traitant le corps propre comme une nouvelle conscience, dans la *Phénoménologie de la Perception*, « Merleau-Ponty adopte une position qu'on pourrait appeler un monisme subjectiviste » (B. BAERTSCHI, « Le problème de la distinction de l'âme et du corps », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87 (3), 1982, p. 352).

2 *Le matérialisme : un héritier privilégié*

D'origine post-dualiste également, le monisme matérialiste héritier de la *res extensa* cartésienne semble en bien meilleure posture. Représenté par les sciences de la nature et par certains courants de la philosophie analytique, il retiendra davantage l'attention critique de Jonas que l'idéalisme, en tant que « véritable ontologie de notre monde depuis la Renaissance, le véritable héritier du dualisme, c'est-à-dire du résidu qu'il a légué » (PhL, 20). D'autre part, sa prétention à expliquer l'ensemble du réel le rend « plus intéressant et plus sérieux » (PhL, 20) que l'idéalisme, dont la partialité est patente. Il étudie, selon le modèle physico-chimique, l'ensemble des corps, y compris le corps vivant – au risque pourtant de se voir ainsi remettre en question. Ramenant tout à la réalité première qu'est la substance matérielle, il fait de la fonction une réalité seconde ou dérivée, un épiphénomène ; c'est à cette condition exclusive qu'il peut proposer une explication, certes irrecevable par Jonas, de l'autre versant du réel.

En fait, la position épiphénoméniste repose en dernière analyse sur une contradiction performative : « niant l'autonomie de l'acte de penser, elle invalide la pensée et se disqualifie ainsi comme contexte rationnel de la pensée, c'est-à-dire comme argument qui prétend être vrai sur la base de ces raisons et non sur la base de son occurrence factuelle » (PhL, 88). À la racine de cette ontologie se trouve une matière conçue sur le modèle de l'étendue cartésienne, c'est-à-dire capable de rendre compte de la vie d'une manière désenchantée. « L'univers terriblement étendu de la cosmologie moderne est conçu comme un champ de masses et de forces inanimées qui opèrent selon les lois de l'inertie et de la distribution quantitative dans l'espace » (PhL, 9-10). Ce substrat, désormais dénué de toute caractéristique vitale, n'est que « matière morte » (PhL, 74). Ainsi Jonas peut-il se permettre un effet de style en mettant face-à-face le monisme intégral panvitaliste et le monisme partiel sans vie d'une « ontologie de la mort » (PhL, 20). Historiquement et logiquement, le dualisme cartésien et ses avatars ont donc joué un rôle majeur dans l'histoire de l'ontologie occidentale en faisant surgir des dualités inscrites dans la nature : « *Le dualisme* est le lien qui, historiquement, a servi de médiateur entre les deux extrêmes [...] : il fut, en effet, le véhicule du mouvement qui amena l'esprit humain du monisme vitaliste des premiers temps au monisme matérialiste que nous connaissons [...] et il est difficile d'imaginer comment l'un aurait pu être atteint à partir de l'autre sans ce gigantesque "détour" » (PhL, 12).

En acceptant de se situer dans le cadre d'une réalité cartésienne partielle, l'ontologie matérialiste des sciences naturelles postule l'impossibilité de toute téléologie immanente et opte pour l'analyse, c'est-à-dire l'explication des systèmes complexes par les éléments premiers et du tout par les parties, inversant la hiérarchie classique et médiévale dont la spéculation suivant la chaîne de l'être opère du haut vers le bas. Elle suit le principe selon lequel « le moins intelligent est devenu le plus intelligible, voire le seul intelligible » (PhL, 73). Selon cette méthode résolutive ou compositive, attribuée à Galilée, la nature à l'œuvre doit être induite à partir des unités élémentaires et des facteurs dynamiques les plus simples. Voilà pourquoi Jonas parle, non sans quelque ironie, de la « démocratie de la matière » (PhL, 201) [28]. La totalité n'est qu'une somme de parties élémentaires, et aux distinctions ontologiques se substituent des degrés de complexité.

La téléologie immanente est exclue par les options philosophiques et théologiques qui ont présidé à la naissance des sciences modernes : l'activité est rejetée à l'extérieur de la nature. Jonas identifie deux étapes ayant mené à l'établissement d'une téléologie transcendante : la première est la conception biblique d'un « créateur extramondain » (PhL, 38) et la seconde, le déisme pour qui Dieu, devenu Constructeur, Grand Horloger ou Architecte, n'agit qu'une seule fois pour mettre en place les conditions du fonctionnement mécanique automatique d'une vaste machine.

Pour autant, le problème de la finalité n'est pas définitivement résolu tout au plus est-il différé avec le concept de machine qui reste finaliste, même si la cause finale n'est plus interne mais extérieure en tant que dessein antécédent. La science s'emploie alors à décrire et analyser ce fonctionnement à travers des termes tels que « l'indifférence téléologique, la cause efficiente, l'uniformité inerte, les particules les plus petites, l'étendue quantitative » (PhL, 78), tandis que le concept de force physique est, lui aussi, neutralisé et entendu comme inertie : « une constante quantitative passant d'un instant à l'autre dans une série

28. « L'aristocratie de la forme est remplacée par la démocratie de la matière » (PhL, 201). Sans prendre ici parti pour l'une ou l'autre option explicative, Jonas souligne ici le lien entre une valorisation des formes substantielles (notamment sur le plan esthétique) et une indifférence totale des résultats issus de la combinaison de facteurs partiels. C'est malheureusement ce genre d'expression qui prête le flanc à des critiques opérant de terribles raccourcis entre sa philosophie de la biologie et certaines positions politiques palliatives.

infinie » (PhL, 74). Mais il ne s'agit pas là d'un détail de la philosophie de la physique : le concept de force ainsi neutralisé, c'est-à-dire complètement détaché de l'effort et de l'activité du corps vivant, créera d'inextricables complications théoriques tout au long de la modernité, notamment pour la conception de la causalité.

3 *L'évolutionnisme : une opportunité inexploitée*

Le darwinisme fait figure d'ultime étape dans la mécanisation et dans l'élimination des causes finales au profit d'une explication strictement efficiente et de l'homogénéisation définitive de la nature. En rendant compte de « la "folie" (comme le disait encore Voltaire) de nier que l'œil est fait pour voir, l'oreille pour entendre et l'estomac pour digérer » (PhE, 88), Darwin creuse davantage encore la distance entre la structure et la fonction.

S'en prenant autant au néodarwinisme qu'au darwinisme, l'essai intitulé « Philosophical Aspects of Darwinism » expose les enjeux de la théorie de l'évolution comme cadre général dans lequel nous pensons la vie aujourd'hui [29]. La pointe de la critique vise le scepticisme inhérent à cette conception du vivant, qui déclare l'absence d'espèces immuables et l'apparition constante de nouvelles formes vivantes qui constituant autant de maillons de la chaîne infinie du processus. Cette destruction des formes spécifiques par la théorie de l'évolution constitue, pour Jonas, un moment décisif de la « tendance anti-platonicienne des sciences modernes » (PhL, 48) et « la victoire finale du nominalisme sur le réalisme » (PhL, 45). Comme pour la nature, les structures et entités inanimées

29. À nouveau, il faut souligner que Jonas se situe davantage au niveau de l'impact du darwinisme dans l'histoire des idées qu'à celui d'un dialogue serré d'histoire ou de philosophie des sciences avec Darwin, ou avec des théories de l'évolution plus récentes (avec la « théorie synthétique de l'évolution » et des hypothèses telles que le mutationnisme de R. Goldschmidt et O. Schindewolf ou le ponctualisme et le modèle des équilibres ponctués de N. Elderedge et S. J. Gould). Sous la plume de Jonas, la même ligne de force est tracée entre Darwin, le (néo)-darwinisme et l'évolutionnisme, qu'entre Descartes, le cartésianisme et l'occasionnalisme. Jonas cite Weismann immédiatement à la suite de Darwin sans se préoccuper de la distance qu'il instaure en ouvrant la voie à ce qui sera appelé ensuite néodarwinisme. Son attitude est pratiquement la même pour l'histoire des sciences que pour l'histoire de la philosophie : il y cherche matière à penser, s'épargnant des discussions serrées.

seront le résultat d'événements survenus dans un mécanisme global. « Toute configuration donnée n'est rien d'autre qu'un point de passage à un autre et déjà à un autre, et aucun n'est l'expression d'une idée à l'œuvre » (PhE, 70). À la suite de Newton, Darwin substituera également pour le vivant la conformation à la forme. Le dernier bastion d'une forme stable dans la nature tombe ainsi, complétant l'entreprise copernicienne d'une révolution cosmologique : « L'évolutionnisme [...] considère ce type donné de structure, la condition pour une performance spécifique de vie, comme lui-même un produit de la vie, le résultat et le lieu d'arrêt temporaire d'un dynamisme continu qui doit lui-même être dénommé "vie" » (PhL, 45). La révolution ontologique est ainsi accomplie.

La question de l'origine de la vie et des espèces, évacuée de la nature aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles par le théisme et l'hypothèse déiste, semble resurgir avec une extrême acuité au sein du vivant à la faveur de la théorie darwinienne. Dans la mesure où l'évolution concerne non seulement l'ontogenèse, mais aussi la phylogenèse, il n'existe plus de modèle spécifique fixe dont la vie individuelle ferait fonctionner la structure, comme dans le panmécanisme. En réintroduisant la question de la genèse du vivant, le darwinisme est confronté au problème de la téléologie, qu'il esquive habilement par une nouvelle combinaison de la nécessité et de la contingence. Il conserve la nécessité (au sens de la règle stricte de la loi causale), dans la fonction et dans la genèse des choses, mais introduit la contingence au niveau général de l'existence comme telle : rien ne justifie l'apparition de la vie et rien ne guide son évolution. En revanche, les combinaisons qui ont permis de passer des formes antérieures aux formes présentes se sont effectuées selon les lois nécessaires de causes strictement efficientes. Ainsi le problème de la très haute improbabilité de l'émergence des espèces vivantes et de la génération spontanée est-il considérablement atténué, puisqu'il ne porte pas sur chaque nouvelle espèce, mais uniquement sur les toutes premières formes de vie dont sont issues toutes les suivantes : « La vie, lorsqu'elle existe, pose progressivement ses propres conditions au jeu mécanique des variations » (PhL, 44). Elle crée son propre cadre de sélection, au sein duquel règne la nécessité de la causalité efficiente, ainsi que les éléments qui peuvent être sélectionnés.

Par contre, rien n'explique ni l'apparition de la vie, ni la direction de son évolution – si toutefois cela a un sens de parler, comme le fait Jonas, d'une direction. L'évolution s'effectue de manière tâtonnante et aveugle. « La manière la plus simple d'exprimer ici "nécessité plus

contingence" est de dire qu'il y a une convergence complète de *causes*, mais aucune raison pour que le système soit tel qu'il est » (PhL, 49). Ainsi la théorie de l'évolution permet-elle de sauver le cadre moniste matérialiste et de réduire le rôle du créateur à l'apparition du premier unicellulaire.

Si aucun contenu ne peut être anticipé, c'est une causalité efficiente stricte qui préside aux variations et à la sélection des formes vivantes. Dès lors, en quelque sorte à partir d'une forme de vie originaire – l'amibe étant l'exemple favori de Jonas – toutes les autres peuvent surgir par mutations successives, par modifications soit spontanées soit provoquées, et selon la sélection naturelle qui procède négativement, par élimination. Certes, le critère de ce qui sera retenu varie [30], mais l'élimination demeure son corrélat. Occultant la recombinaison génétique, Jonas insiste sur le fait que la sélection se limite à adapter, étant absolument incapable d'innover ; elle trie selon des critères variables qui ne semblent pas poursuivre une orientation commune. La créativité repose, pour sa part, sur le hasard des modifications du type dominant. « L'organisation hautement complexe de tout animal ou de l'homme apparaîtrait comme une gigantesque monstruosité dans laquelle l'amibe originelle aurait grandi à travers une longue histoire de maladie » (PhL, 51). À l'inverse de la théorie de l'émergence, Jonas propose une interprétation quasi néoplatonicienne et dévolutive de l'évolution biologique, selon laquelle les diverses formes de vivants dérivent de l'unité vivante primordiale, la cellule primitive.

Et pourtant, alors que Darwin aurait pu remettre en question le dualisme cartésien qui lui donnait ses bases matérialistes, il s'y maintint et le renforça même en l'appliquant à l'ensemble du vivant. Ainsi, les attributs mentaux ne sont pas pris en considération pour leurs fonctions, mais uniquement dans la mesure où ils procurent un avantage sur le plan comportemental. « Certaines actions animales peuvent être, et sont probablement, accompagnées d'états de conscience, mais ceux-ci sont scientifiquement sans importance en raison de l'axiome selon lequel les actions extérieures ne peuvent être expliquées que par des termes externes, c'est-à-dire physiques. » (PhL, 127)

30. Les biologistes distinguent diverses modalités de sélection : la modalité stabilisante ou conservatrice tend à conserver l'identité de l'espèce ; la modalité directionnelle, au contraire, retient les individus déviants ; la sélection est anagénétique si elle maintient la population constante, diversifiante lorsqu'elle tend à ne pas sélectionner les individus moyens ; enfin, la sélection peut aussi dépendre de la fréquence.

L'ensemble du vivant est dès lors compris comme un processus d'organisation graduelle, quelle que soit la difficulté technique d'établir la possibilité de sauts dans l'évolution [31]. La matière organique doit désormais non seulement rendre compte de la sensibilité, de la mobilité animale et des émotions comme acquis progressifs de l'histoire biologique, mais aussi de l'esprit. La théorie de l'évolution réussit le tour de force qui consiste à expliquer en dehors de toute téléologie l'apparition progressive de structures de plus en plus complexes, à la faveur d'une répartition du mécanisme entre deux pôles : l'organisme et le milieu. Ces deux éléments composent un système interactif de propositions de nouvelles combinaisons génétiques et de sélection de celles-ci. La valeur sélective dépend du contexte, des conditions biologiques dans lesquelles se livre la compétition. Par rapport à un organisme donné – que Jonas appelle schéma régulier ou motif, puisqu'il ne s'agit que d'un point d'équilibre – les variations apparaissent comme également difformes. « Cela signifie que le rôle positif, c'est-à-dire l'émergence des formes, échoit complètement au jeu aléatoire des aberrations à partir du schéma régulier, qui en tant qu'aberrations sont toutes également des "bizarreries", et sur lesquelles la distinction entre difformité et amélioration est surimposée par des critères entièrement extérieurs » (PhL, 51). Ce sont les conditions de leur existence, et notamment celles du milieu, qui déterminent et différencient les organismes, lesquels ne peuvent présenter en eux-mêmes aucune valeur de survie différentielle : « La qualité délétère ou bénéfique [...] est déterminée seulement *post hoc* dans la loterie de la sélection naturelle, c'est-à-dire par le *fiat* extérieur de l'environnement » (PhL, 52).

Dès lors, c'est le rapport réciproque de l'organisme et de l'environnement qui définit la vie, et non plus l'exercice ou le déploiement d'une essence, comme chez Aristote, ou le fonctionnement d'une structure, comme chez Descartes. L'organisme et l'environnement forment ensemble un système, et celui-ci détermine dès lors le concept fondamental de vie. L'organisme lui-même, dans sa structure vitale, et pas seulement

31. C'est la question de la progressivité des changements. La nature peut-elle ou non faire des sauts ? La thèse gradualiste prétend que non (théorie synthétique), mais le saltationnisme – toute espèce apparaît immédiatement et totalement constituée par un saut – de la thèse mutationniste soutiendra le contraire. Dans *Le Principe responsabilité* toutefois, Jonas semblera opter pour le mutationnisme afin de sauver la différence anthropologique (voir PR, 101).

dans sa relation comportementale, est un équilibre temporaire qui résulte d'une longue interaction entre l'environnement et le substrat vivant. De cette manière, toute essence a disparu du concept de vie, si ce n'est celle de l'*auto-préservation*, « qui est l'analogue des lois d'inertie réglant la conduite d'une particule [...]. La variabilité est essentiellement instabilité, qui témoigne elle-même de l'absence d'une forme substantielle déterminée » (PhL, 46-47). Ainsi l'explication évolutionniste parvient-elle à adhérer au cadre du matérialisme alors même qu'elle rend compte de l'émergence progressive de la subjectivité et de l'esprit à partir des organismes primitifs, de sorte que la théorie darwinienne n'a pas trouvé l'issue révolutionnaire d'une interaction qu'elle contenait en germe, et aggravera même le dualisme.

Le « nouveau dualisme » (PhL, 52) issu de la théorie synthétique de l'évolution par la combinaison du darwinisme et de la génétique concerne les gènes (ou les germes) [32] et le corps, deux substances qui semblent mener deux existences parallèles, sans communication. C'est Arthur Weismann qui en a donné la formulation la plus claire avec sa théorie du plasma germinatif, dont Jonas peint un tableau quasi-gnostique : « Il y a, d'une part, l'automatisme aveugle de l'histoire du germe qui se déroule dans le souterrain obscur qu'aucune lumière du monde supérieur ne pénètre ; et, d'autre part, le monde supérieur du soma qui rencontre le monde en termes de vie, poursuivant sa destinée, menant ses combats, portant les marques de ses victoires et de ses défaites – la seule conséquence qui en découle pour le bagage caché étant qu'il se trouve soit

32. En 1951, Jonas parle de germe (*germ*) et, dans *Organismus und Freiheit*, de *Keim*. Entre-temps, d'importantes découvertes ont été faites, notamment quant à la structure et à la position des gènes sur les chromosomes. La brève annexe III de « Is God a Mathematician ? » dans *The Phenomenon of Life* parle en revanche de gène et d'ADN. Ce texte, qui avait manifestement pour objet de prendre en compte la découverte révolutionnaire de la structure de la double hélice par Watson et Crick (1956), n'est pas intégré à *Organismus und Freiheit*. L'argument de Jonas n'est en effet ni modifié ni rendu obsolète par cette découverte et par ailleurs, les arguments avancés en faveur d'une partie inchangée au cœur des échanges métaboliques auraient demandé de plus amples informations. Les mêmes scrupules à l'égard des découvertes génétiques qu'à l'égard de la bibliothèque de Kénoboskion sont exprimés, mais ni dans un cas, ni dans l'autre, les intuitions jonassiennes n'ont été démenties par des découvertes empiriques ultérieures.

maintenu soit éliminé » (PhL, 52). Ce sont là deux mondes distincts parallèles [33].

Or, pour Jonas, la vie se déroule au niveau phénotypique du corps et du métabolisme, seul niveau pertinent pour la subjectivité vivante. Si les vicissitudes de l'histoire du corps, de la vie dans le monde, étaient entièrement indépendantes de celles de l'histoire du gène, c'est-à-dire de ses mutations, alors c'est la vie elle-même qui semblerait se perdre, car « dans ces conditions, l'individu macroscopique éphémère apparaît tel une sorte de rejeton périodique du plasma germinal permanent émis tour à tour pour fournir son "environnement" protecteur et nourricier : toute la complexité des porteurs temporaires [...] est une élaboration toujours plus coûteuse de cette fonction subalterne qui est la leur » (PhL, 53). Les gènes sont, pour Jonas, aussi peu vivants que les machines ou les purs esprits. Ainsi est réaffirmée, la pertinence du niveau individuel pour le vivant, qui ne constitue pas uniquement une abstraction spéculative ou un épiphénomène des gènes.

4 *L'ontologie sceptique*

Jonas reproche essentiellement à l'ontologie moniste des sciences modernes de se prétendre intégrale à la faveur d'options qui, valables méthodologiquement, affichent des prétentions ontologiques illégitimes. Ceci est patent dans le vivant, dont l'homme n'est qu'une partie éminente. Jonas ne critique pas les sciences comme telles, dont la philosophie a beaucoup à apprendre [34], mais l'érection de leurs principes méthodologiques en ontologie, et la généralisation de principes explicatifs analytiques – valables dans le champ des entités inorganiques – à l'ensemble de la réalité en prétendant à une explication ultime de celle-ci. En fait, les sciences naturelles ne fournissent qu'*un* savoir sur la nature. En refusant la limite qui lui est inhérente en raison de son origine, cette métaphysique engendre d'ailleurs des contradictions et des aberrations qu'elle ne parvient pas à résoudre, quelle que soit son inventivité et son audace : on

33. Sur ces deux mondes, voir F. JACOB, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981, p. 43.
34. « Une chose est sûre : sa nouvelle mission, la philosophie ne pourra l'attaquer qu'en contact étroit avec les sciences de la nature, car ce sont elles qui nous disent ce qu'est le monde des corps, avec lequel notre esprit devrait conclure une nouvelle paix. » (PRP, 343) Voir également SVP, 22.

pense notamment à la neutralité de la causalité et de la force, à la disparition du corps propre se mouvant volontairement, et de l'auto-expérience d'une unité psychophysique et de la causalité dans la réalité physique extérieure.

Par ailleurs, le caractère partial et biaisé – car presque exclusivement fondé sur la physique newtonienne et la biologie darwinienne – de la critique jonassienne de l'histoire des sciences est lié à la question initiale : comment penser la nature alors que nous nous trouvons dans une situation post-cartésienne tant en philosophie, avec un présupposé largement idéaliste, que dans les sciences naturelles, qui ont leur base dans une physique mécaniste, incontestée à ce jour pour la physique terrestre ? Si Jonas prétendait proposer une histoire ou une critique de l'épistémologie des sciences, son panorama sommaire ne mériterait guère qu'on s'y attarde bien longtemps. Mais telle n'est pas son ambition : il cherche, pour des raisons éthiques, à comprendre la place de l'homme dans la nature, et se focalise sur la physique en tant qu'elle prétend offrir d'une part un modèle biologique et d'autre part une cosmologie. Aussi Jonas remonte-t-il sans intermédiaires à la source du matérialisme scientifique contemporain, c'est-à-dire à la physique mécanique newtonienne et à la biologie darwinienne. Les disciplines complémentaires apparues au XX^e^ siècle (biochimie, chimie organique, etc.) et celles qui remettent en question les bases héritées du XVII^e^ siècle (physique quantique, thermodynamique, etc.) ne lui semblent pas présenter de changement décisif pour son analyse du ratage de l'intériorité de la matière vivante [35]. Le succès explicatif du développement scientifique empêchera la remise en question du cadre adopté par les scientifiques depuis Descartes et Newton.

Datant respectivement de 1951 et 1952, « Philosophical Aspects of Darwinism » et « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne » proposent la même critique d'un devenir sans rapport à l'éternité et de l'anti-platonisme, c'est-à-dire du scepticisme ambiant découlant d'une généralisation de la méthode analytique en sciences naturelles, en sciences humaines et en philosophie. Les « philosophies contemporaines de l'homme » (PhL, 47) – c'est-à-dire avant tout l'existentialisme, qui constitue l'aboutissement logique de la conception moderne de la nature

35. Du moins est-ce le cas jusqu'à son dialogue avec Kurt Friedrichs. Voir PI, 26, 97-125.

soumise à la volonté humaine souveraine – trouveraient dans cette révolution darwinienne « un ancêtre apocryphe » (PhL, 47), sans que celui-ci en soit pour autant le seul responsable : « le darwinisme n'est pas *l'*ancêtre de l'existentialisme, mais [...] se conforme et contribue à tous les autres facteurs spirituels de la configuration générale desquels l'existentialisme émerge logiquement » (OF, 72) [36]. Si toute la nature est explicable sans référence à la moindre essence, si le vivant est un processus en devenir, alors même l'essence humaine disparaît, laissant la place à une logique de la pure puissance et de la domination, signe du règne de la quantité. Pour Jonas, le projet de la modernité trouve là une voie d'accomplissement. « La rencontre de ce dernier [l'existentialisme] avec le "néant" sort du déni de l'"essence" qui bloquait le recours à une "nature" idéale de l'homme » (PhL, 47).

Réduisant l'homme à un pur accident que ne sanctionne que le succès, Darwin proposa « une image "sans image" de l'homme » (PhE, 170) [37]. Or, selon Jonas, cette conception ne tardera pas à gagner l'histoire et la psychologie. De même que le darwinisme faisait de l'homme un pur produit accidentel de la nature, l'historicisme fit de lui un résultat continu de son processus historique et des réalisations humaines. De même, le psychologisme subvertit la métaphysique en expliquant, lui aussi, le supérieur par l'inférieur. « En Occident, au plus tard après l'approfondissement par Nietzsche de la généalogie de la morale, un "démasquage" constant de l'homme est à l'œuvre : la mise à nu de ses aspects les plus "élevés" comme une sorte de mystification, comme une manière "déguisée" et détournée de satisfaire les pulsions les plus élémentaires, et fondamentalement basses, sur lesquelles est construit, en dernière analyse, le système psychique si complexe et si sophistiqué de l'homme civilisé et par la seule énergie desquelles il est mû. » (PhE, 171-172) Les

36. Jonas reprendra cette filiation entre l'évolutionnisme et l'existentialisme, argumentant la parenté sur le fait que l'un comme l'autre définissent l'existence par un critère pratique, soit de succès dans l'évolution, soit de volonté se posant elle-même dans le monde. Le problème n'étant pas tant que l'homme soit jeté dans le monde : « L'homme, déterminant son essence par son acte libre d'existence, ne doit ni être lié, ni être aidé par un quelconque principe ou une règle établis une fois pour toutes » (PhE, 176).

37. Pour la critique d'une compréhension du critère de succès dans l'évolution comme un impératif adressé au vivant, voir A. MAURON, « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 42.

comportements autrefois tenus pour les plus nobles apparaissent, selon le principe d'explication du plus élevé par le moins élevé, comme de sauvages pulsions déguisées.

Comme pour le gnosticisme, la pointe de la critique de Jonas ne porte pas tant sur le dualisme lui-même que sur le néant anthropologique auquel il aboutit dans sa phase finale, en raison de sa radicalité. Le point commun entre les philosophies de la conscience et le darwinisme est qu'ils abandonnent l'être de l'homme au flux du pur devenir : il y a plus de *nihil* que d'*ens* dans cette anthropologie. Dans ces conditions, il ne reste plus à l'homme qu'à exercer le pouvoir qui fut la motivation essentielle de la révolution baconienne. « La volonté de pouvoir semble être la seule alternative possible si l'essence originale de l'homme s'est volatilisée dans le transitoire et l'arbitraire du processus évolutif » (PhL, 47). Telle est la victoire apparemment définitive du nominalisme sur le réalisme, victoire à laquelle Jonas n'entend pas se résoudre.

D Trois tentatives à contre-courant

Selon Jonas, trois auteurs post-cartésiens ont effectivement tenté de restituer à la matière une intériorité et une intensité, voire une subjectivité diffuse. Il s'agit de Spinoza, Leibniz et Whitehead.

1 *Spinoza ou le pan-individualisme*

En 1965, Jonas consacre un essai [38] à la théorie de l'organisme de Spinoza, qui ouvrit « une des aventures les plus audacieuses de la métaphysique » (PhE, 208), transcendant l'alternative exclusive de la matière et de l'esprit par un nouveau concept de substance. Si l'objectif de Spinoza n'était manifestement pas de développer une philosophie du vivant, mais de proposer une fondation métaphysique pour la psychologie et l'éthique avec la question du désir, son anthropologie apporte néanmoins des éléments extrêmement fructueux pour penser l'organisme en dehors du cadre de la physique mécanique, car le corps n'est plus conçu comme une substance ou un agrégat, mais comme une entité

38. « Spinoza and the Theory of Organism », in *Journal of History of Philosophy*, 3, 1965, pp. 43-57. (Repris dans PhE, 206-223.) Il se base sur la troisième partie de l'*Éthique* : « De l'origine et de la nature des affections ».

fonctionnelle. Jonas lit alors la définition spinoziste de l'individu, en tant qu'être organisé, comme celle de l'organisme vivant, et il en dégage une conception non cartésienne du vivant comme processus [39].

Selon Jonas, les quatre acquis spinozistes les plus pertinents et féconds pour une philosophie de l'organisme, qui deviendront pour ainsi dire quatre axiomes de sa propre philosophie du vivant, sont la corrélation entre l'âme et le corps, la définition de l'individu par la forme, le *conatus*, une échelle continue d'organisation composée d'une infinité de degrés et la dimension essentiellement dialectique de l'individu en rapport à une extériorité.

Combattant d'abord le dualisme métaphysique du créateur et de la créature, la substance infinie Dieu-Nature se donne à travers une infinité d'attributs au nombre desquels se trouvent l'esprit et la matière, les seuls dont nous ayons connaissance. Le fini est alors une modification ou une affection, un *mode* de cette substance infinie, et tout mode de la substance universelle est un individu. Dans la mesure où les deux attributs connaissables sont les aspects d'une réalité unique, le problème cartésien de leur interaction, de leur interrelation et de l'union de ces deux sphères disparaît [40]. Le problème de l'unité psychophysique se résout ainsi par une co-appartenance intrinsèque de l'esprit et de la matière. Du point de vue anthropologique, ce monisme apparaît comme un « parallélisme psychophysique » (PhE, 217) où l'idée et le corps se correspondent strictement : si une série d'idées correspond à la série d'états du corps à laquelle elle se réfère, la simplicité et la complexité du corps trouve aussi son correspondant dans des idées simples ou complexes.

Premier moderne à avoir proposé une alternative au modèle mécanique du vivant composé de pièces (boulons, poulies, etc.) qui s'articulent

39. François Duchesneau salue globalement l'analyse du modèle spinoziste de l'organisme par Jonas, même s'il pense qu'elle accentue le contraste entre le mécanisme cartésien et l'organisme spinoziste, et ce principalement pour deux raisons, l'une due à son analyse de Spinoza et l'autre à celle de Descartes. D'une part, Jonas laisse dans l'ombre le fait que Spinoza n'abandonne pas totalement l'image de la machine dans son explication du vivant comme *conatus*. D'autre part, il durcit le modèle cartésien du métabolisme en le réduisant à celui de la combustion d'énergie par une machine, négligeant ainsi la conception chimique du métabolisme cartésien à partir d'une théorie de la fermentation. (Voir F. DUCHESNEAU, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », in *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), pp. 272-273.)

40. Comme plus tard Jonas (PhL, 60), Spinoza avoue en effet sa perplexité face à la thèse cartésienne de la glande pinéale s'étonnant de cette « hypothèse plus occulte que toute qualité occulte » (*Éthique*, v, préface).

et fonctionnent, Spinoza pense l'organisme comme une totalité demeurant identique même lorsque les parties (ou composantes) se modifient ou s'échangent, car l'individu est de nature formelle. Contestant le modèle de la machine productrice de mouvement par combustion d'énergie comme analogie du métabolisme, Jonas lui substitue celui de la flamme, mieux apte, selon lui, à rendre compte d'une existence qui se maintient non pas malgré, mais grâce à un processus continuel d'échange de la matière qui la compose. Entité fonctionnelle, la flamme trouve « sa permanence et son identité seulement dans la continuité de ce processus, et non dans une permanence de ses parties matérielles » (PhE, 211). Ce modèle de l'individu comme système inverse le rapport entre la forme et la matière établi par la mécanique, pour accorder la priorité à la seconde sur la première : « l'identité substantielle est remplacée par l'identité formelle » (PhE, 215) [41].

La distinction des modes (finis) de l'étendue, c'est-à-dire la distinction des corps entre eux, ne tient plus à leur substance (puisque la substance est infinie), mais à leur détermination (figure et mouvement) et aux interactions avec les autres modes du même attribut selon une communication causale, active ou passive. « Ainsi ce sont la *forme* de la déterminité et le *conatus,* manifesté par la survie de cette forme dans une histoire causale, c'est-à-dire en *relation* à des choses co-existantes, qui définissent un individu. Toutes trois – la forme, la continuité et la relation – font partie intégrante du concept d'individu et fournissent un indice sur la signification de son identité » (PhE, 212).

Pour Spinoza, la dimension interactive des organismes est essentielle car « la forme d'union » (PhE, 215) constitue leur identité, qui repose plus sur la variété et la portée de la communication. L'identité organique est à la fois ouverte et séparée, déterminé par deux facteurs : « (1) par ce qu'il est en lui-même, sa propre nature formelle, c'est-à-dire par la forme ou le schéma [*pattern*] de sa composition ; et (2) par l'affection subie de l'extérieur, c'est-à-dire l'influence des autres corps sur sa condition » (PhE, 218-219). Dès lors, les degrés d'organisation apparaissent comme ceux de la faculté du corps à être affecté avec plus

41. À propos du caractère organisé des modes spinozistes comme totalités ou structures qui ne sont davantage que de simples sommes de parties, voir F. TINLAND, « De quelques nouvelles perspectives sur la nature à la question du mode d'être propre aux hommes », in G. FLORIVAL (éd.), *Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1984, p. 7.

ou moins de distinction, de variété et d'adéquation par d'autres corps individuels. « Il y a des degrés qualitatifs d'individualité qui dépendent du degré d'ordre différencié, et des degrés quantitatifs qui dépendent de la portée numérique de l'inclusion (les deux échelles tendant *grosso modo* à coïncider) » (PhE, 215).

Par la correspondance qu'il établit entre matière et esprit, Spinoza peut aussi faire correspondre l'extériorité et l'intériorité non seulement, comme chez Descartes, en l'homme, mais dans tous les individus : les hommes, les animaux et même les plantes – entités délaissées par la théorie cartésienne, qui ne reconnaissait comme "vivants" que les animaux. « Au contraire, pour la première fois dans la théorie moderne, un outil spéculatif est proposé pour mettre en relation le degré d'organisation d'un corps avec le degré de conscience qui lui est propre » (PhE, 217). Cette échelle, dont le pouvoir d'exister, de faire, de persister, de subir et de déterminer est un excellent indice, va de l'identité infinitésimale à l'identité maximale, c'est-à-dire probablement de l'atome à l'homme. Et puisque le degré de pouvoir correspond au degré de liberté, il résultera de l'organisation supérieure du corps – à laquelle correspond une plus grande complexité de son idée – un individu plus libre sur le plan spirituel et physique.

Enfin, le caractère dual de l'organisme ressort clairement de ses échanges constants avec le milieu, du fait qu'il se maintient comme système autonome par une ouverture aux influences qu'il subit et fait subir ; sa spontanéité et sa réceptivité vont de pair dans les organismes et se déploient proportionnellement. Plus un système est passif, plus il est actif : l'activité correspondant à l'auto-affirmation et la passivité à l'expérience de l'altérité. « Leur augmentation concomitante, en fait interdépendante, est un paradoxe apparent, dans la mesure où l'ouverture dans la perception signifie l'exposition à l'affection, et donc la détermination par l'extérieur, contrairement à l'auto-détermination que l'autonomie de l'action impliquerait et que tout *conatus* doit rechercher » (PhE, 223). Jonas se voudra l'héritier de cette première pensée post-cartésienne du caractère *dialectique* et *ambigu* de l'individu.

Manifestement en accord avec Spinoza sur le fond de sa théorie de l'identité de l'organisme, Jonas s'en démarque pourtant sur trois points. Il conteste d'abord l'axiome cartésien de l'absence totale d'*interaction* entre l'âme et le corps, qui jouissait d'un concensus massif à l'époque et

que Spinoza admit sans réserve [42]. Cet axiome du non-interactionnisme, qui permet d'interpréter la nature en termes de nécessité stricte, serait motivé par la volonté, partagée par Descartes, de proposer un cadre métaphysique propice à l'essor des sciences naturelles : « L'argument véritable aurait donc dû être le suivant : s'il y avait une interaction du corps et de l'esprit, il ne pourrait pas y avoir de science de la nature ; mais il doit y avoir une science de la nature : *ergo*, il ne peut pas y avoir d'interaction entre le corps et l'esprit » (PhL, 61 n. 4). Ainsi Spinoza fut-il le seul philosophe à présenter comme une « certitude métaphysique » (PhE, 66) l'exclusion des miracles du champ physique ; pourtant, les interventions du divin dans les chaînes de causalité ne sont pas plus extraordinaires que celles de l'homme [43].

N'y trouvant que l'illusion d'une libération, Jonas déplore également les conséquences éthiques du panthéisme. « Dans la nature, le "bien" et le "mal" n'existent pas mais seulement ce qui doit être et dès lors est » (PhE, 69). Au-delà d'une option pro-scientifique qui impose à la réalité son cadre interprétatif, Jonas critique la démonstration de cette nécessité prétendument indifférente, et en dernière instance sceptique, en y décelant un vice de raisonnement : « Spinoza affirmait que l'être est indifférent à la distinction du bien et du mal ; et pourtant *l'être comme tel* était pour lui la valeur *en soi*, et donc la quantité d'être (*i.e.* la puissance) la mesure de "la valeur" » (PhE, 88 n. 4). Ici encore, son objection porte sur la contradiction de deux niveaux de l'argumentation : une thèse implicite de base est contredite par les affirmations explicites du système.

Jonas reproche enfin à Spinoza de supprimer la distinction entre le vivant et le non-vivant en développant en quelque sorte un « panorganisme » : « c'est sous la titre d'"individualité", c'est-à-dire en considérant ce qui fait un individu, et non sous le titre de "choses vivantes" en particulier, que Spinoza traite le problème de l'organisme » (PhE, 212). Est en effet « organique » tout ce qui se situe, à quelque degré que ce soit, sur l'échelle de l'organisation. « Mais il s'agit seulement d'une

42. Voir SPINOZA, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 136 (Partie III, prop. 2). Pour sa part, Jonas maintient une conception suffisamment dualiste pour envisager une interaction physico-psychique.

43. « Is Faith Still possible ? » et *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* montrent qu'une conception de la nature qui rendrait impossible une quelconque intervention divine rendrait également impossible toute intervention psychique en elle.

question de degré, et en principe, toute la nature est "vivante" » (PhE, 215). En 1965, Jonas maintient une différence radicale entre entité vivante et non vivante, douée ou dépourvue de métabolisme, réservant strictement à la première, qui est la condition nécessaire du psychisme, le terme d'organisme. Par la suite toutefois, il reprendra à son propre compte la thèse de la continuité en la généralisant pour dégager un panpsychisme qu'il entend distinguer du panthéisme.

2 *Leibniz ou la perception généralisée*

La tentative leibnizienne de dépasser l'occasionnalisme et de repenser la causalité que les cartésiens avaient menée dans l'impasse est située par Jonas tantôt aux côtés de Spinoza, tantôt aux côtés de Berkeley, parmi les héritiers idéalistes du cartésianisme [44].

Se trouvant lui aussi dans une situation paradoxale à l'égard de l'héritage cartésien, Leibniz refuse par principe l'interaction entre l'âme et le corps, tout en contestant la solution occasionnaliste. En raison de cette double position, il se voit contraint à un radicalisme inédit pour repenser la substance. Conçues par analogie avec l'âme humaine, les monades sont des entités spirituelles dont l'unité tient à la perception et à la pensée, et dont la force tient à la tendance et à l'appétition.

La volonté leibnizienne de repenser la substance mathématique de type cartésien consiste à réintroduire l'intensité dans ce que Descartes avait réduit à l'extension (voir PhE, 63), à ménager une forme d'effort avec l'*appetitio* (voir PR, 106) et à postuler au plan ontologique le « principe d'une continuité qualitative accordant des gradations infinies dans l'obscurité et la clarté de la "perception" » (PhL, 57). En revanche, toujours à en croire Jonas, le concept strictement passif de perception serait ici inadéquat : « la monade leibnizienne, "reflétant" l'univers "en perspective" de son "point de vue" [...] *sans rien faire* à cet univers sur le plan de l'interaction, est un concept auto-contradictoire : celui qui perçoit, par la nature même de la perception, *doit* aussi être un *agent* » (PhL, 156 n. 3). On retrouve ici l'objection adressée à Hume et à Kant sur la perception comme réceptivité purement passive, privée de son caractère intrinsèquement spontané, actif et interactif.

44. Sans qu'aucun texte de Jonas soit exclusivement consacré à Leibniz, « Is God a Mathematician ? » peut toutefois être considéré comme une réponse autant au Dieu architecte de Jeans ou de Laplace qu'au Dieu calculateur de Leibniz.

Jonas reproche avant tout à Leibniz son idéalisme et son nominalisme (voir PhE, 41 n. 25), et refuse son panpsychisme qui évacue la place réelle de la mort. Absente au début des années 1950, l'objection de l'aiguillon de la mort fait son apparition au moment de la composition du recueil *The Phenomenon of Life*, soit au milieu des années 1960. La distinction, ontologique pour Jonas, de l'organique et de l'inorganique demeure également inaperçue dans ce monisme par trop unificateur. Si la monade leibnizienne est inadaptée pour décrire le vivant, c'est que, contrairement à l'individu spinoziste, elle demeure complètement fermée sur elle-même, correspondant ainsi davantage à la réalité de l'inorganique qu'à celle de l'organique où le manque d'interaction correspond à une absence de risque. Par le biais de l'harmonie préétablie, cette absence de risque individuel se répercute en Dieu, entendement créateur absolu, immuable et infaillible dans son évaluation de tous les compossibles. Pour sa part, Jonas maintiendra une pensée de la contingence et du risque, seule capable de rendre compte de la réalité de la liberté à l'œuvre dans le monde. Il maximisera même cette contingence de l'histoire humaine en pensant sa répercussion dans en Dieu, comme devenir précaire et menacé.

Quoique critiquable, la performance de ces deux penseurs mérite à ses yeux d'être saluée, telle « une prouesse accomplie par un artiste qui aurait les mains attachées dans le dos » (PhL, 63) – l'entrave étant en l'occurrence le non-interactionnisme décrété par Descartes.

3 *Whitehead ou le panorganisme*

Une troisième tentative de se dégager du parallélisme post-cartésien vers un monisme intégral est due au « grand Whitehead » (PRP, 339). Jonas avoue se sentir très proche de sa philosophie, qu'il salue comme « un audacieux projet d'ontologie fondamentale de la nature, dont la force intellectuelle et l'importance philosophique n'ont pas, à notre époque, d'autre équivalent » (OF, 150) [45].

45. Jonas se livre encore à un véritable éloge de la tentative métaphysique de Whitehead dans « Heidegger et la théologie », p. 187, n. 15. Malheureusement, à part une analyse dans *The Phenomenon of Life*, ces nombreuses références ne dépassent guère l'évocation louangeuse.

Whitehead définit sa théorie générale de la réalité comme une philosophie de l'organisme, un essai de cosmologie basé sur un principe universel de continuité de l'être. Elle remplace la substance aristotélicienne par la catégorie d'entité actuelle comme sentir. « La localisation simple est remplacée par une omniprésence graduée, la substance permanente par les occasions actuelles de sentir, la persistance de l'objet par la transmission de caractères d'une occasion à une occasion suivante » (PhL, 95). En outre, cette philosophie du procès introduit une création permanente dans la nature, une créativité de la nature elle-même, que lui refusait le mécanisme.

Toutefois, *The Phenomenon of Life* objecte à nouveau au panpsychisme qui généralise aux identités physiques les caractères organiques, et notamment l'intériorité. Les réserves émises par Jonas à l'égard de cette philosophie de l'organisme sont semblables à celles déjà adressées à Spinoza et à Leibniz, à savoir qu'elle minimise la révolution ontologique qui sépare le non-vivant du vivant, faisant ainsi d'une différence ontologique, une différence de degré. Par ailleurs, en calquant l'identité organique sur l'identité physique, elle ôterait à la vie son caractère angoissant (voir PhL, 96) et, par le fait même, au mal sa force. Comme Teilhard de Chardin (voir PhL, 25), mais à un tout autre niveau conceptuel, Whitehead sortirait certes du dualisme, mais en écrivant une « histoire au succès intrinsèquement garanti » (PhL, 96) par un monisme intégral trop imperméable aux acquis du dualisme.

Il est clair toutefois que ce désaccord s'inscrit sur fond d'une volonté partagée de sortir d'une conception purement extérieure et étendue de la matière. Spinoza, Leibniz et Whitehead ont tenté de réaffirmer, comme entend le faire Jonas, le caractère dynamique de la nature et de reconnaître en son sein une appétition ou un *conatus*. Tous trois semblent vouloir sortir d'une ontologie de la mort et de l'inertie et repenser de manière active la nature, et en elle la force et la causalité. Spinoza offre donc, bien avant la thermodynamique, une conceptualisation adéquate du système ouvert et en interaction qu'est l'individu ; Leibniz parvient à penser l'*appetitio* du vivant et l'intensité de la nature ; Whitehead enfin, comme ses deux prédécesseurs, pense la continuité naturelle d'une intériorité.

V Au-delà de l'interdit cartésien

Pour dépasser la partialité des monismes modernes, Jonas cherche à décrire l'organisation propre au vivant et, par la suite également, son rapport à la mort qui la menace. Il reconnaît un rôle historique au dualisme, dont il s'agit pourtant de dépasser les apories en gardant une pensée suffisamment unitaire pour ne pas bannir le vivant. En 1963, onze ans après avoir défini une première fois sa tâche philosophique, Jonas réitère son vœu de s'atteler à une philosophie qui fasse droit à la *dualité essentielle du réel* en même temps qu'à l'*unité* qui s'exprime dans la subjectivité de la matière vivante individuelle.

En effet, la dualité apparaît nécessaire pour penser l'organisme lui-même, le rapport du vivant individuel au monde. « Le dualisme n'a pas été une invention arbitraire, car la dualité [*Zweideutigkeit*] qu'il affirme est enracinée dans la réalité elle-même. Un nouveau monisme intégral, c'est-à-dire philosophique, ne peut défaire cette polarité : il doit l'absorber dans une unité supérieure d'existence dont les opposés ressortent comme des faces de son être ou des phases de son devenir » (OF, 30). Le vivant est doublement duel : diachroniquement, il apparaît comme une *uni-dualité* ou *bi-unité* de phases au sein du devenir cosmique de l'inorganique au vivant et jusqu'à l'homme ; synchroniquement, il s'agit des deux faces de la réalité du vivant, dualité qui ne se laisse emprisonner dans aucune explication unilatérale ou monolithique : on devra alors parler de la subjectivité objective du vivant, de son intériorité extérieure, de sa passivité active, de sa réceptivité spontanée, etc. Jonas désigne ce double caractère de l'unité du vivant sous les termes de « dualité » (*Zweideutigkeit*) ou d'« unité double » (*Doppeleinheit*).

En pensant cette dualité, Jonas cherche en outre à contrer une atomisation de la liberté qui la rend incompréhensible et vaine. Il cherche à déployer un *monisme polarisé* dans les phases et dans les faces de l'être, dans les moments de l'évolution du vivant et dans la réalité duelle qu'est chaque vivant, puisque les pôles se caractérisent effectivement par une distinction radicale sur fond d'interdépendance. Les deux éléments ne forment donc pas une paire dualiste, mais bien un « système interactif » (OF, 77). Autrement dit, aucun des deux termes ne peut reposer sur la négation de l'autre, mais tous deux supposent l'existence de l'autre sans s'y réduire.

En 1991, Jonas réaffirmera l'utilité, pour l'ontologie et l'anthropologie, du détour historique radicalement dualiste : « le dualisme comme théorie de la connaissance fut d'une grande utilité. Mais en tant qu'ontologie, en tant que métaphysique, il est insatisfaisant et devint de plus en plus insatisfaisant. » [46]

46. Voir J. GREISCH, « De la gnose au *Principe responsabilité* : Un entretien avec Hans Jonas », in *Esprit*, mai 1991, p. 9.

Chapitre 4

La polarisation de l'inerte et du vivant

La double critique sous-jacente à la description jonassienne de la pensée moderne porte sur son dualisme méthodologique et ontologique et sur son scepticisme moral. D'une part, le *Zeitgeist* moderne laisse le vivant démembré dans la connaissance qu'il peut avoir de lui-même ; d'autre part, il laisse l'homme sans guide pour l'action. Jonas réplique à cette pensée de crise en proposant une remarquable phénoménologie du vivant qui constitue, selon nous, le moment le plus fort du dépassement du dualisme anthropologique, de l'âme et du corps, et biologique, du vivant et de l'homme.

I Deux orientations successives

Afin de répliquer au dualisme moderne, Jonas tente d'apporter une réponse qui se développe en deux temps. *The Phenomenon of Life* met en évidence l'impasse de la méthode analytique des sciences modernes dans la mesure où elle demeure sourde à la spécificité de son objet, l'organisme vivant, qu'elle réduit à de la matière inerte. La biologie se trouve dès lors dans la situation paradoxale où elle rend compte du vivant sur la base du non-vivant. Or c'est précisément le phénomène du vivant qui met en difficulté le clivage dualiste moderne entre l'esprit et la matière, entre le sujet et l'objet. Jonas proposera dès lors une phénoménologie du vivant qui constitue selon nous le moment le plus fort et le plus réussi de son dépassement du dualisme cartésien. Cette première réplique est toutefois incapable de répondre au second problème, celui du scepticisme moral,

c'est-à-dire au dualisme existentialiste. L'analyse de Jonas s'infléchit ensuite dans un sens d'abord ontologique, en vue d'établir une téléologie immanente globale. Dans ce second temps, c'est-à-dire dès la fin des années 1960, il tentera de montrer que la liberté telle qu'il la pense dans le vivant est aussi l'ancrage de la valeur. L'infléchissement strictement téléologique de la pensée jonassienne concernera surtout la fin des années 1970, et éminemment *Le Principe responsabilité*.

Certes, la datation d'un changement d'orientation ne va pas sans poser de problèmes, notamment parce que les textes ont été publiés à diverses reprises avec de légères modifications de contenu, tout en gardant le même intitulé. Par ailleurs, les renvois fréquents à ses propres textes antérieurs donnent l'impression trompeuse d'une position inchangée.

Il est cependant possible de distinguer, dans la stratification de *The Phenomenon of Life*, les textes du début des années 1950 et leur interprétation par l'auteur au moment de la composition du recueil (grâce à l'introduction, la transition, l'épilogue, notamment), c'est-à-dire au milieu des années 1960 ; certains autres glissements apparaissent ensuite avec la version allemande, en 1973. Enfin, la nouvelle position téléologique est confirmée et accentuée dans les textes des années 1970, dont le *Principe responsabilité*, et jusqu'au début des années 1990.

À cet égard, la version allemande de *The Phenomenon of Life*, intitulée *Organismus und Freiheit*, apparaît comme un texte intermédiaire entre les périodes de l'œuvre de Jonas que l'on pourrait qualifier de phénoménologico-existentiale et de métaphysique. Alors que dans *The Phenomenon of Life*, Jonas parle d'une révolution ontologique entre le vivant et le non-vivant qui peut encore s'accomplir sur fond d'histoire ou d'évolution, dans *Organismus und Freiheit*, l'ontologie s'oppose à l'histoire. Elle constitue ce qui lui échappe en pointant vers l'éternité, c'est-à-dire vers la condition, trans-historique, de possibilité même de l'historique et de l'évolutif. *Organismus und Freiheit* reprend pour ainsi dire *The Phenomenon of Life* [1], mais les parties que Jonas a lui-même

1. Avec *Organismus und Freiheit*, Jonas présente une traduction allemande si libre des textes de *The Phenomenon of Life* qu'elle correspond pratiquement à une nouvelle version, notamment pour le chapitre 5, « Is God a Mathematician ? » et la transition. K. Dockhorn a réalisé les autres traductions, soit celles des chapitres 3, 6, 7, ainsi que de leurs annexes et du chapitre 8. *Organismus und Freiheit* présente en outre davantage la forme d'un ouvrage que d'un recueil d'essais. Enfin, deux textes diffèrent : le chapitre 4 « Harmonie, Gleichgewicht und Werden », texte paru en 1957 qui ne fait pas partie du *Phenomenon of Life*. En revanche, le troisième appendice à « Is God a Mathematician ? », intitulé « Note on the Nonparticipation of DNA in Metabolism » a été retranché, de même que le dixième essai, « Heidegger and Theology ». La raison de cette dernière suppression serait sa parution antérieure en allemand dans *Heidegger und die Theologie* (1967) – critère peu convaincant, en l'occurrence, puisqu'il ne s'applique pas à d'autres textes, notamment « Homo Pictor » et « Gnosis, Existentialismus und Nihilismus », aux chapitres 9 et 11, qui étaient parus en 1963 dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Un motif plus fondamental serait peut-être que ce texte ne fait pas intrinsèquement partie de son argumentation. Pour notre part, nous supposons que « Heidegger and Theology » constitue une unité organique avec « Is Faith Still Possible ? » et avec « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History » (1969) sur la question de la compréhension de l'histoire et sur le statut de l'interprétation, composant l'herméneutique jonassienne.

traduites marquent déjà une évolution certaine. Avec la version allemande, Jonas revient au titre initialement choisi pour cet ouvrage, *Organism and Freedom*, comme en témoigne son manuscrit inédit, un titre plus adéquat que celui de la publication originale anglaise (voir OF, 6) [2].

Manifestement, les amendements successifs des textes au cours des années 1951 à 1991 présentent une inflexion nouvelle, et à certains égards également une radicalisation des positions initiales [3], toute la question étant de savoir ce que Jonas a gagné (et le cas échéant perdu), dans le développement et dans la clôture de ces notions de liberté anonyme et d'évolution. Pour qu'apparaisse cette différence, nous mettrons en lumière les extrémités du spectre bibliographique en question, soit d'une part « Is God a Mathematician ? » et d'autre part « Le Fardeau et la grâce d'être mortel ».

Dans *The Phenomenon of Life*, Jonas propose une caractérisation de la spécificité de l'*organisme singulier* par son remarquable mode d'être : « son *métabolisme*, son échange de matière avec l'environnement »

2. Ne présentant aucune modification, la réédition posthume de *Organismus und Freiheit* sous le titre *Das Prinzip Leben* (1994) présente un intérêt davantage éditorial que scientifique et cherche sans doute à consonner avec *Le Principe responsabilité*. Elle induit malheureusement une tonalité vitaliste.
3. Nous ne lisons pas seulement une plus grande richesse et une plus grande densité dans le texte allemand que dans sa version anglaise. (voir J. DEWITTE, « La redécouverte de la question téléologique », in *Études phénoménologiques*, XII, n° 23-24, [1996], pp. 9-10.)

(PhL, 75). Dans « Les fondements biologiques de l'individualité », en revanche, la formule est plus exclusive : « Ma thèse sera que, pour autant que nous puissions savoir, les conditions avancées sont manifestées par les organismes et par les organismes seulement, mais dans une certaine mesure par *tous* les organismes » (FBI, 102). Dans le texte de 1991, le métabolisme caractérise le vivant : « Le métabolisme peut servir à juste titre à définir proprement *le vivant* : tous les vivants le possèdent, aucun non-vivant ne le possède. » (PUMV, 83. Nous soulignons.)

À l'encontre d'une définition procédurale de la mort et de la vie, comme c'est le cas avec la définition de la mort dite d'Harvard, Jonas veut proposer une description ontologique du vivant. Ainsi, refuse-t-il une définition culturelle de la mort, liées à des contraintes et des possibilités technologiques et économiques, comme mort cérébrale établie par l'imagerie médicale puisse servir de critère d'intervention. Que les conditions de la biomédecine occidentale contemporaine, la transplantation d'organes et l'appareillage d'assistance, encouragent à concevoir la mort comme seuil, ne préjuge pas de sa ponctualité plutôt que de sa progressivité. (Voir TME 219-241). La vie et la mort doivent être comprises au niveau ontologique et transculturel à la base des interprétations historiques.

II L'existence organique

Le premier texte de Jonas qui aborde la question du métabolisme, « Is God a Mathematician ? » (1951), insiste sur l'apparition d'un mode d'existence non mécanique qui ne se laisse pas saisir par la méthode purement physico-mathématique, car sa spécificité échappe à « la vue analytique homogène » (PhL, 79). Irréductible à l'étendue physico-chimique et à la pure extériorité, le vivant se caractérise par une subjectivité, c'est-à-dire une différence qualitative qui accomplit une véritable « révolution ontologique dans l'histoire de la matière » (PhL, 81). Il pose ainsi un palier intégratif irréductible, ce que Dewitte nomme un nouveau « régime ontologique » [4] dans la chaîne continue de l'être.

Cette description jonassienne du métabolisme conteste deux types de dualismes : d'une part, le réductionnisme physico-chimique des entités

4. J. DEWITTE, « La redécouverte de la question téléologique », *art.cit.*, p. 24.

biologiques, et dès lors le dualisme de type cartésien qui fait de la matière une substance purement étendue ; d'autre part le dualisme de type kantien, qui attribue à la vision synthétique de l'observateur l'unification des entités individuelles.

A La dualité existentielle de la matière et de la forme

C'est sur la base de la seule et même matière qu'un événement tout autre que celui de la composition physico-chimique survient avec l'organisation vivante, qui est formelle et fonctionnelle. Cette organisation subvertit et inverse en effet le rapport de la dualité de la matière et de la forme dans le cadre mécanique.

1 *Le substrat matériel de l'organisme*

Le vivant se caractérise par ses échanges continuels de matière avec l'extérieur : il s'agit du *métabolisme* bien nommé en allemand « *Stoffwechsel* », à savoir l'émancipation de la forme par rapport à l'identité immédiate de la matière. La bio-chimie contemporaine comprend le métabolisme comme un système ouvert pratiquant effectivement des échanges d'information et d'énergie contenue dans la matière transformée au niveau cellulaire [5].

Sur la base de l'observation morphologique, une simple expérience (imaginée) permet de mettre en évidence l'incapacité de la méthode analytique à saisir la spécificité du corps vivant. Il s'agirait de marquer en un temps « t » les atomes constituant le corps et de vérifier ultérieurement

5. Alex Mauron a peut-être raison d'attribuer à Jonas une « véritable fascination » pour le métabolisme due au contexte scientifique du début des années 1960, époque à laquelle la biochimie élucidait le métabolisme intermédiaire ainsi que les mécanismes cellulaires d'échange énergétique. (Voir A. MAURON, « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », in D. Müller et R. Simon (éd.), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 35). En revanche, nous ne suivons pas Mauron lorsqu'il reproche à Jonas de procéder à une lecture orthogénique de l'évolution. Si effectivement Jonas pense – moins d'ailleurs le Jonas du *Phenomenon of Life* que celui du *Principe responsabilité* et des *Philosophische Untersuchungen* – une tendance dans l'être prompte à saisir les opportunités qui se présentent fortuitement à elle selon les lois de la nature, il estime qu'elle s'y excerce au coup par coup de manière tâtonnante.

leur présence dans l'organisme. En « t 1 », certains éléments ont disparu ; par la suite, c'est-à-dire en « t 2 », plus aucune substance matérielle n'est identique (voir PhL, 76 et FBI, 106). Et pourtant, aucun biologiste n'accepterait de dire qu'il ne s'agit plus du même individu, puisque l'unité en question ici réside dans un rapport entre matière et forme, un rapport dynamique de dépendance de la forme à l'égard de ce qui ne constitue plus une substance, mais un *substrat* matériel (voir OF, 125-126). La forme s'impose comme essentielle à cette unité biologique, car l'individu demeure identique à lui-même grâce à une *forme* qui se maintient pour sa part en échangeant de la matière.

Mais la forme n'est-elle pas également essentielle aux unités physico-chimiques que sont les atomes et les molécules ? Ces entités formelles intègrent en effet une diversité matérielle dans une structure stable, moins en raison des conditions extérieures que de leurs propres propriétés d'organisation. Toutefois, la stabilité de ces structures physico-chimiques organisées selon leurs propres lois – certes beaucoup plus simples que les structures cellulaires des entités vivantes – n'est pas compensée par le critère de l'échange. Quant à la structure cristalline, elle dépend davantage encore de la persistance matérielle. Dans le cas de l'organisme, au contraire, la forme est substantielle c'est-à-dire qu'elle prime la matière, rendant l'identité médiate et fonctionnelle et requiérant un échange continuel de la structure ouverte-fermée.

Dans cette description, Jonas ne précise pas si l'échange de matière doit se comprendre pour les organismes pluricellulaires comme un échange métabolique des cellules ou comme un remplacement strict de celles-ci (plus ou moins rapide selon les tissus). Tous les êtres dotés de métabolisme, en effet, ne procèdent pas à une substitution complète de leur substrat matériel. Ainsi, appliqués au système nerveux central, les marqueurs permettraient-ils de déceler des cellules et des connections permanentes qui bien que métabolisantes, ne connaissent pas le *turn-over* cellulaire. À cet égard, la distinction entre « tout l'organisme » et « l'organisme comme tout », qu'il a établie lui-même à propos de la mort de l'individu, est significative de son refus d'une explication analytique du vivant (voir PhE, 134-135 et TME, 227). Dès lors, que certains sous-systèmes locaux, certaines cellules et tissus (des cheveux et des ongles par exemple) continuent de se reproduire après la mort n'infirme pas que l'organisme comme tout a cessé de vivre ; que certaines cellules demeurent identiques ne change rien au fait que pour l'organisme comme tout, la matière est transitoire et la forme persistante. Cette description

s'accorde donc avec la thèse dualiste selon laquelle l'identité strictement individuelle des organismes dotés d'un système nerveux repose sur la persistance matérielle du cerveau, mais contre la rupture dualiste qui dissocie le cerveau du reste du corps. La subjectivité et l'identité des espèces animales dotées d'un système nerveux central pourraient être dues à la persistance des cellules du cerveau [6].

Est-ce pourtant une prérogative du vivant de se maintenir identique malgré un changement radical de ses composants matériels ? N'y a-t-il dans aucune matière non vivante cette priorité de la forme sur le substrat matériel ? Une vérification s'impose, que Jonas opère à partir de quatre exemples : la vague, le moteur, le vaisseau restauré et la flamme.

De façon analogue à l'organisme, certains objets non vivants présentent en effet un « détachement » à l'égard de la matière qui les compose, et la physique peut dès lors les expliquer comme des unités dynamiques ou des « structures événementielles » (PhL, 77) auxquelles les composants matériels ne participent que momentanément. Ainsi en est-il de la vague dans un milieu matériel comme l'eau ou l'air, que décrivent des lois mathématiques spécifiques. Pourtant, contrairement à l'organisme, la vague résulte entièrement de la somme de ses parties, tout comme les automates cartésiens d'ailleurs. En revanche, la forme de l'organisme transcende la somme matérielle que l'on peut lui attribuer en un quelconque instant d'observation.

Le métabolisme pourrait-il alors se comprendre sur le modèle mécanique d'un apport constant d'énergie ? La nourriture n'est-elle pas au corps ce que le combustible est au moteur ? Une réponse affirmative ruinerait l'analogie. Jonas attribue cette mauvaise métaphore du vivant à Descartes et la rejette comme réductrice, car le métabolisme n'assure pas seulement la production d'une force et d'une énergie cinétique, mais

6. Il se pourrait que l'individualité personnelle se maintienne dans le temps grâce à la structure matérielle du cerveau, distincte même chez des jumeaux homozygotes. « Nous sommes des êtres finis et même si nos fonctions vitales se poursuivent intactes, il y a des limites à ce que nos cerveaux peuvent emmagasiner et continuer de stocker » (FGM, 51). En se projetant dans des possibilités techniques dignes de la science fiction, Jonas refuserait un « lavage » chimique ou chirurgical de cerveau faisant place à une mémoire vierge. Une greffe de cœur n'impliquerait pas la même remise en question de l'identité individuelle. L'expérience non dualiste du sujet pourrait bien trouver une concrétion matérielle dans les structures neuronales sélectionnées par une vie corporelle dans le monde.

produit la machine elle-même et assure son maintien en remplaçant continuellement les parties du corps-machine. Par le vivant, « L'échange de matière avec l'environnement n'est pas une activité périphérique à laquelle se livrerait un noyau persistant » (PhL, 76, n 13) [7]. La superficialité des échanges opérés dans la combustion pour la production d'énergie rend donc fort mal compte des échanges globaux et constitutifs de la production, de la croissance et du maintien de l'organisme.

Les objets inertes peuvent également maintenir leur identité en dépit d'une substitution progressive de leurs parties. On pourrait naturellement penser aux restaurations d'œuvres d'art où la forme est maintenue malgré un échange matériel important – et pour lesquelles, d'ailleurs, la question de l'authenticité se règle quantitativement, en pourcentage. Jonas choisit l'exemple du vaisseau athénien sacré qui accomplissait, une fois l'an, un voyage au sanctuaire de Délos. Les parties usées ou endommagées sont progressivement remplacées et, au fil du temps, à toutes les pièces originales auront été substituées des pièces neuves. Cette transformation à l'identique permet-elle de parler d'une identité persistante ? S'agit-il toujours du même bateau ? Il semble que oui, puisque l'ancienne identité a peu à peu absorbé les nouveaux éléments et s'est maintenue par la similitude de la forme et la continuité de l'histoire. Cette identité-mêmeté purement passive du navire restauré est cependant radicalement distincte de celle, active, de l'organisme ; pour celle-ci, en outre, le remplacement n'est pas accidentel mais essentiel, et l'identité n'est pas concédée par des agents extérieurs qui la restaurent scrupuleusement à l'identique (voir PhE, 192-194). Tout au contraire, l'organisme a l'initiative du métabolisme et des substitutions nécessaires à son maintien comme existant.

Jonas évoque encore un contre-exemple susceptible d'échapper à toutes ces objections : celui de la flamme d'une chandelle, qui se maintient comme forme alors qu'elle absorbe peu à peu son combustible. Contrairement au vaisseau de Délos, elle semble effectuer elle-même les changements nécessaires à son maintien, de sorte que Jonas utilise

7. Cependant, quelque quarante ans plus tard, le fait que le métabolisme fournisse *avant tout* de l'énergie devient une évidence sous la plume de Jonas. « Que le métabolisme ait pour objet l'acquisition d'énergie, et que la forme primitive de celle-ci, la photosynthèse végétale, soit à la base de l'ensemble de l'édifice vital général sur terre, ne mérite pas ici de plus ample explication » (PUMV, 83, n. 1). Nous y voyons pour notre part le signe que, dans ces textes tardifs, Jonas a abandonné l'objectif d'écrire une description phénoménologique du vivant.

lui-même la métaphore de la flamme pour le métabolisme. « Tout comme, dans le cas d'une chandelle qui brûle, la permanence de la flamme est une permanence non de la substance, mais du processus par lequel à chaque moment le "corps" avec sa "structure" de couches intérieures et extérieures est reconstitué avec des matériaux différents des précédents et des suivants, de même l'organisme vivant existe comme un échange constant de ses propres éléments et ne tire sa permanence et son identité que de la continuité de ce processus, et non d'une quelconque persistance de ses parties matérielles » (PhE, 211). À l'argument du niveau de complexité qui permet à l'observateur objectif de distinguer une réaction chimique d'un échange bio-chimique, Jonas préfère celui d'une absence d'empathie entre l'être vivant observateur et l'être non vivant observé : « nous sommes intuitivement certains que la flamme n'est pas un individu » (PhE, 194) [8]. La connivence entre l'observateur et son objet est posée, et la charge de l'argumentation reviendra à ceux qui dénient cette évidence.

Ces quatre exemples permettent de dégager *a contrario* les caractères propres de l'organisme : son identité, médiate et dynamique, se maintient *à la faveur* des changements matériels, la forme se situant dans un rapport essentiel à l'égard de la matière qui n'est que passagère ; cette identité est individuelle et ne se réduit pas à la somme de ses parties ; l'échange avec le milieu n'est ni ponctuel, ni accidentel, mais essentiel et continuel : il concerne la totalité de son être ; l'initiative de l'échange est interne ; et l'identité s'impose à l'observateur qui, en tant que vivant, peut la comprendre par empathie. Dans le cas de l'organisme, « L'unité est [...] auto-unificatrice à travers une multiplicité changeante » (PhL, 79). L'identité en question n'est plus celle de la mêmeté matérielle des corps inertes, établie par la perception synthétique des observateurs, mais celle d'un individu actif qui s'auto-identifie. Les êtres vivants sont « en vertu d'eux-mêmes, pour eux-mêmes et continuellement soutenus par eux-mêmes » (PhL, 79). L'enjeu de telles affirmations est également de maintenir la pertinence du niveau auquel intervient la conscience d'une autonomie, face à une biologie qui tend de plus en plus à considérer l'individu comme une abstraction eu égard aux niveaux, bien plus pertinents pour son analyse, que sont la molécule ou l'écosystème.

8. Dans le *Principe responsabilité* également, Jonas affirme le caractère *intuitivement* vrai de l'impératif qu'une humanité soit. Toutefois ce sentiment, suffisant pour l'action, doit être fondé pour contrer un savoir qui le mettrait en doute. Voir PR, 45.

2 *La justification du biomorphisme*

Ce qui permet de rejeter l'analogie de la flamme pour l'organisme est notre précompréhension immédiate, en tant que vivants, du corps vivant, précompréhension sur laquelle le physicien-mathématicien lui-même ne peut faire l'impasse, car lorsqu'il prétend décrire le vivant comme extériorité, il contredit sa propre expérience corporelle [9]. Cette objection n'atteint évidemment pas le pur esprit physico-mathématique du Dieu de Jeans.

Reposant donc sur un biomorphisme objectivement observable, l'anthropomorphisme comme perspective d'une intelligence incarnée n'est pas à bannir de la compréhension du vivant, exercé de manière critique, il en est même la condition de possibilité, car c'est « ce que la science se plaît à appeler les données "subjectives" » (PhL, 88) qui nous permet de comprendre ce qu'est la spécificité du vivant. Or, le dualisme du sujet actif et de l'objet passif est conditionné par celui de l'esprit et de la matière comme étendue ; leur contestation va dès lors de pair et passe par la reconnaissance de rapports avec le monde autres que celui de la distance objectivante, comme « par exemple la communication du vivant au vivant, ou l'expérience de l'impact et de la résistance des choses dans l'effort physique » (PhL, 35). Réintroduire ces modes de connaissance permettrait de renverser les oppositions du sujet et de l'objet, de l'intériorité et de l'extériorité.

Ainsi, pour élaborer une « biologie philosophique » (PhL, 83), nous, les humains comme êtres vivants, disposons d'un avantage majeur, celui d'une connaissance *directe* d'un corps vivant : « Sur la base du témoignage immédiat de notre corps, *nous* sommes capables de dire ce qu'aucun observateur désincarné n'aurait de raison de dire » (PhL, 79). L'empathie – ce terme n'apparaîtra chez Jonas qu'en 1969 (voir PhE, 256) – est un avantage heuristique non négligeable pour nous vivants. Ainsi, « nous qui sommes "de la terre, terreux" » (PhL, 91) sommes dotés d'un corps qui nous guide pour opérer sinon de bons choix interprétatifs dans l'étude du vivant, du moins pour écarter de mauvaises options herméneutiques [10]. L'inférence du caractère fonctionnel des organes à

9. La même objection de contradiction performative est adressée au scepticisme des physiciens berlinois qui se réunirent et se *promirent* de démontrer l'impuissance de la conscience et de la volonté (voir PI, 29-30).
10. Sur ce point, Jonas rejoint H. Arendt, pour qui le lien à la terre est une dimension essentielle de notre humanité. Voir H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1983, p. 34.

partir d'une description morphologique objective n'est possible qu'en raison de notre être organique, pour lequel il est évident que la performance de l'organisme consiste à vivre. Et sur la base d'un fait objectif, le fait d'un continuum spatio-temporel, seul un être vivant peut savoir qu'il s'agit en réalité de l'acte incessant du métabolisme. De la sorte, Jonas entend s'opposer au réductionnisme d'une approche purement analytique, incapable d'aller au-delà de l'aspect morphologique, et montrer la nécessité de dépasser le dualisme moderne du sujet et de l'objet, puisqu'une description phénoménologique met en évidence la réversibilité de la subjectivité : l'objet vivant se saisit par empathie comme sujet, et le sujet a la connaissance immédiate de son appartenance au monde objectif par le pouvoir qu'il y exerce. Recommandant que cet avantage soit « utilisé de manière critique afin d'éviter les pièges de l'anthropomorphisme » (PhL, 91), Jonas avoue pourtant ne pas craindre l'accusation de « haute trahison » (PhL, 35) que lui lanceraient les défenseurs de la modernité.

Au seuil de cette analyse qui vise à établir la continuité entre le vivant et l'homme, Jonas brave ainsi un premier interdit moderne en revendiquant la légitimité et la pertinence heuristique de l'anthropomorphisme. En proposant une interprétation existentiale des faits biologiques à partir d'un ancrage organique, il entend réarticuler les acquis des sciences naturelles et répliquer à la philosophie idéaliste qui attribue à l'homme une liberté transcendant absolument sa matérialité. C'est en ce sens qu'il accepte la proposition heideggérienne suivante : « La vie est un genre d'être particulier, mais par essence elle n'est accessible que dans le *Dasein* » [11]. En revanche, il se démarque doublement de la suite de ce texte, à savoir : « Le *Dasein* pour sa part ne se détermine jamais ontologiquement quand on le pose d'abord comme vie – (celle-ci restant dépourvue de détermination ontologique) et comme encore quelque chose d'autre qui se surajoute à elle » [12]. Pour Jonas, d'une part, le vivant n'est pas dépourvu de portée ontologique et, d'autre part, il s'agit de penser le *Dasein* à partir de la vie (ontologiquement) en même temps que la vie à partir du *Dasein* (méthodologiquement). Le but de sa démarche est de récupérer la part objective et corporelle de l'*ego*, c'est-à-dire de

11. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §10, p. 50 (trad. F. Vezin).
12. *Ibid.*

penser existentiellement l'évolution biologique que les sciences naturelles, objectivantes et réductionnistes, ont mise en évidence. Contrairement à l'analytique existentiale, la biologie existentialiste de Jonas se pose d'emblée en dialogue avec la biologie comme science, dans le but de lui faire reconnaître sa limite.

Ainsi, la critique virulente à l'égard de Heidegger, dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne », ne saurait être comprise comme un rejet définitif de *Sein und Zeit*. Le rapport de Jonas à Heidegger est en effet bien plus complexe ; sa philosophie de la biologie s'avère fondamentalement marquée par les existentiaux (le souci, l'être pour la mort [13] et la solitude), alors même qu'elle cherche à « corriger » l'existentialisme heideggérien de son défaut idéaliste en le pensant à partir de la matière vivante. La question serait alors de savoir s'il ne concède pas trop à ce qu'il dénonce comme un avatar de l'idéalisme contemporain pour pouvoir réellement prétendre le dépasser [14].

3 *La forme substantielle*

Alors que pour les entités physiques la distinction de la matière et de la forme constitue une opération analytique, il s'agit, dans le cas du vivant, d'une distinction phénoménologique qui apparaît comme « une réalité concrète » (PhL, 80) dont les marqueurs moléculaires sont précisément une preuve *a contrario*. Pourtant, le vivant ne se laisse pas davantage réduire à la forme qu'à la matière instantanée qui le compose. Il s'agit d'une identité dynamique et fonctionnelle et non d'une identité formelle (comme pour les cristaux ou les composés chimiques) : la forme et la matière ne se dissocient qu'en se posant dans une relation d'interdépendance étroite. Cette « forme organique » (PhL, 82) se trouve dans un rapport dialectique à la matière, dont elle ne peut se passer. Le vivant mettrait dès lors en évidence une polarité dont la pensée classique a

13. La description jonassienne de l'être pour la mort dans le cadre de la discussion sur une possible cessation des activités maintenant la survie organique du patient est significative à cet égard (voir DM, 40-43).
14. Cette critique a été formulée par Lawrence Vogel, qui juge l'emprunt de Jonas à l'existentialisme heideggérien trop important pour que le renversement requis puisse effectivement aboutir. Voir L. VOGEL, « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », in *International Journal of Philosophical Studies*, 3 (1995), pp. 55-72.

particulièrement bien rendu compte. La forme persistante et la matière transitoire, dissociées, présentent pour ainsi dire une relation polaire dans l'organisme, dont les pôles sont ici hiérarchisés : la forme essentielle transcende la matière, qui n'est jamais qu'accidentelle. Même si Jonas emploie le terme de polarité pour désigner cette dualité, il s'agit en fait plutôt d'une dualité par dissociation de ce qui était indistinct avant qu'apparaisse le vivant, au niveau des entités purement physiques, c'est-à-dire inorganiques.

Sur le plan épistémologique, déclarer que la forme est essentielle pour l'organisme va à l'encontre des présupposés de l'atomisme mécaniste moderne, puisque cela tend à réintroduire une morphologie ontologique ou une cause formelle dans l'explication des faits biologiques. Ainsi, la « forme substantielle » (PhL, 70) que les sciences naturelles avaient supprimée par méthode semble s'imposer au niveau ontologique dans l'identité vivante. Elle apparaît dès lors comme foncièrement réfractaire à la réduction analytique que pratiquent les sciences physico-mathématiques [15]. « Ici, la totalité est auto-intégration s'accomplissant activement et la forme est pour une fois la cause plutôt que le résultat des ensembles matériels dans lesquels elle subsiste successivement » (PhL, 79) [16]. Il s'agit bien ici d'une finalité immanente, c'est-à-dire interne à

15. Il est assez étonnant que Jonas rapproche toujours le modèle biologique de celui de sa formalisation mathématique remontant au XVII[e] siècle, sans analyser du tout le moment intermédiaire essentiel du ralliement de la biologie au modèle physico-chimique déterministe par Claude Bernard au milieu du XIX[e] siècle, notamment par le statut scientifique accordé à la physiologie. Cette étape serait d'autant plus intéressante à analyser que Claude Bernard était réfractaire à la mathématisation sous forme statistique du vivant, puisqu'il affirmait qu'un déterminisme propre à chaque organisme devait être décelé et compris.
16. Comme le montre Jean Ladrière, il n'est pas sûr que la finalité soit absente des explications scientifiques, que ce soit en physique avec le principe d'*extremum*, ou en biologie avec le fonctionnement intégré de la cellule dit téléonomique chez Jacques Monod (voir J. LADRIÈRE, « La finalité », in *Revue d'éthique et de théologie morale* « Le Supplément », n° 205, juin 1998, pp. 31-33). En outre, le concept biologique correspondant à la cause formelle, telle que la formule ici Jonas, serait peut-être chez Claude Bernard celui de « milieu intérieur » (1865), tandis que le terme « homéostasie », actuellement usité, a été introduit par W.B. Cannon en 1959, soit huit ans après « Is God a Mathematician ? ». Il désigne le point d'équilibre interne et externe que « semblent rechercher » les organismes, mais aussi les cellules et les populations. Toutefois, interprétée négativement comme réduction de l'écart de tension, l'homéostasie demeure insatisfaisante pour la spécificité du vivant que Jonas tente de mettre en lumière.

l'organisme qui se pose dans un rapport de totalité à l'égard des parties et s'organise comme soi, attaché à lui-même et à son propre maintien dans l'être. Les parties apparaissent alors comme la résultante du tout. Cette poursuite interne de soi introduit ainsi une fin dans la nature, face à laquelle les échanges avec l'environnement seront soit réussis, soit ratés, soit fructueux, soit dommageables à cette subjectivité égocentrique. L'intériorité doit exister « pour que la satisfaction ou la frustration importent » (PhL, 84). Là encore, le vivant dualise son environnement et ses interactions avec lui, entre satisfaction et déception. L'entité organique est donc hétérogène à la matière inerte, car non indifférente au milieu, qui ne lui est pas simplement juxtaposé. Jonas désigne par conséquent l'unité du vivant comme « bi-unité ». Cette expression, qui désigne la perméabilité de la frontière moderne entre matière et esprit que ne cessent de franchir les individus organiques, semble bien appropriée à la désignation du rapport entre la forme et la matière qui présente le dédoublement d'un soi néanmoins unique.

B Nécessaire liberté

« Il s'avéra que la liberté fondamentale de l'organisme consistait en une certaine indépendance de la forme par rapport à sa propre matière. » (PhL, 81) Pour certaine que soit cette indépendance, elle n'est pourtant pas totale : la *volonté prime la liberté* car elle n'équivaut pas à une indépendance matérielle. Il serait sans doute plus correct de désigner cet écart par la *non-coïncidence* de la matière et de la forme. Avec le vivant, un soi se pose en assumant manifestement un privilège à double tranchant, car sa liberté est toute relative et paradoxalement compensée par le besoin c'est-à-dire par la dure nécessité de devoir s'exercer au risque de disparaître : la matière transitoire doit impérativement être échangée, sans répit. Avec le métabolisme apparaît en effet le mode d'être inédit de l'individu, être de besoin qui se maintient comme « acte incessant » (PhL, 82). Son être est une tâche par laquelle l'organisme se déploie et se maintient dans l'existence : « la continuité est comprise comme une autocontinuation » (PhL, 82).

Le vivant se caractérise donc par le rapport de liberté et de nécessité, inédit dans le monde non vivant, entre une forme et sa matière instantanée : c'est un rapport objectif comme relation de « transcendance fondamentale de la forme organique à l'égard de sa matière, car c'est elle qui la renvoie constitutivement au-delà de sa composition matérielle donnée

à la matière étrangère, comme nécessaire et potentiellement sienne » (PhL, 84). Ainsi la liberté n'est-elle qu'une seule face du double aspect du vivant : « dénotant, d'un côté, une capacité de la forme organique, c'est-à-dire de changer sa matière, le métabolisme dénote également l'indispensable nécessité pour lui de le faire. Son "peut" est un "doit", dans la mesure où son exécution coïncide avec son être. » (PhL, 83) Pour lui, que le besoin rappelle sans cesse à l'être, cesser de faire ce qu'il est capable de faire serait cesser d'être. Sa liberté n'étant que le miroir d'une contrainte équivalente, elle se laisse repérer comme « la nature profondément "dialectique" de la liberté organique » (PhL, 83). Jonas désigne encore ce paradoxe comme « l'antinomie de la liberté » (PhL, 84), c'est-à-dire le fait que la liberté soit toujours suivie comme par son « ombre » (PhL, 83) par la nécessité correspondante et proportionnelle. Relative, la liberté du vivant est celle de faire, mais pas d'omettre sa tâche. Une liberté ainsi vécue comme une dure nécessité n'est autre que le besoin du vivant [17]. Cette relation de dépendance fondamentale du corps vivant à l'égard de la matière, se trouvant à l'extérieur de sa propre limite, s'oppose à l'auto-suffisance matérielle des entités autarciques simplement juxtaposées et sans relation essentielle avec leur entourage. Paradoxalement, ce qui est soumis à la totale nécessité du déterminisme naturel ne connaît pas de contrainte semblable : sa structure est simple, son identité immédiate, son être un état.

C La polarisation de soi et du monde

Ainsi le moi et le monde apparaissent-ils dans une relation polaire, marquant une tension de plus en plus forte à mesure qu'apparaissent de nouvelles fonctions au cours d'une évolution qui se présentera de plus en plus comme « bifide ». Cette polarisation correspond également à la dialectique de la fermeture sur l'intériorité du moi, qui est pourtant une entité ouverte sur l'extériorité. Transhistorique et transculturelle, l'intériorité reposerait essentiellement sur un rapport du vivant à son entour.

17. Cette dimension de la dure nécessité biologique au niveau organique correspond au comportement laborieux chez l'homme décrit par Arendt dans *La condition de l'homme moderne* (voir chapitre III). Jonas reprend tout à fait en ce sens la tâche de se nourrir : « C'est une forme – quoique singulièrement humaine – du métabolisme de nos corps individuels, et collectifs, avec la nature et, en tant que tel, il va pour ainsi dire de la main à la bouche. [...] L'homme est par nécessité un *homo laborans* » (ENE, 92).

1 *L'auto-affirmation du soi*

Quelles sont les caractéristiques de ce corps vivant qui se présente comme une perspective en créant de l'hétérogénéité dans l'espace-temps physique homogène ? Par une constante ouverture vers l'extérieur, le soi peut procéder aux échanges dans un « souci de soi » (*self-concern*, PhL, 84), mais ce *conatus* spécifique de l'individu n'apparaît qu'avec le vivant, quoi qu'en disent Spinoza et Whitehead. Le soi est capable de se poser lui-même, ne serait-ce que de manière embryonnaire, et procède constamment à son maintien et à son auto-renouvellement [18].

Le vocabulaire anglais de Jonas témoigne de cette auto-position en des termes qui évoquent déjà les germes d'une réflexivité (par le préfixe *self*) dès la première forme métabolique, l'amibe. Mais dans ce *self*, qu'il conviendrait de traduire par *auto*, c'est la spontanéité et l'activité du vivant qui se révèle, plus que la réflexivité [19]. « L'introduction du terme "soi", inévitable dans toute description de la plus élémentaire instance du vivant, indique l'émergence, avec la vie comme telle, de l'identité interne » (PhL, 82-83). C'est bien « l'ipséité de l'organisme » (OF, 130) qui apparaîtrait sur fond homogène de l'univers de la mêmeté, une ipséité qui sera certes plus ou moins affirmée, c'est-à-dire hétérogène et soucieuse de soi, selon les cas, mais que Jonas reconnaît déjà au premier unicellulaire. Du point de vue diachronique et évolutif, la subjectivité scalaire d'un moi se distingue avec plus ou moins de netteté selon ses fonctions biologiques. L'auto-position immédiate d'une subjectivité, c'est-à-dire d'une intériorité contrastant avec l'extériorité, apparaît avec les premiers vivants ; en revanche, la subjectivité humaine sera réflexive, et pleinement celle d'un soi. Mais cette distinction apparaîtra plus tard, car au début des années 1950, l'irréductibilité de la subjectivité caractéristique de l'intériorité biologique à la matière physique, extérieure et étendue, constitue le centre de l'attention du philosophe. L'extériorité

18. Avec le concept d'autoprésentation, Adolf Portmann désigne également le vivant comme une intériorité qui est centre d'activité propre et il attribue cette description à Wilhelm Roux pour qui la caractéristique du vivant est un soi, c'est-à-dire une intériorité. (Voir A. PORTMANN, « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes », in *Études phénoménologiques*, XII, n° 23-24, (1996), pp. 156-157.)

19. Ce soi est autocentré, auto-transcendant soucieux de soi, auto-intégrateur, auto-unifiant, auto-continuation en relation à soi-même, auto-affirmation, auto-préservation, qui se maintient soi-même et fait preuve d'une auto-isolement.

immédiate du végétal compose pour lui un environnement, tandis que le monde caractérise l'extériorité à distance des animaux et a fortiori des hommes (voir PhL, 183). En revanche, lorsqu'il s'agira, dans une préoccupation ultérieure, d'accentuer la différence anthropologique, Jonas distinguera d'une part une subjectivité sans sujet, scalaire, et d'autre part la subjectivité humaine comme sujet qui présente une différence qualitative qui lui confère un statut éthique transcendant [20].

Une sorte de conscience doit être reconnue à l'intériorité qui se forme dès le premier organisme centré sur soi : « quel que soit le nom que l'on donne à cette intériorité, sensation, sensibilité et réponse au stimulus, appétition ou *nisus* – à tous les degrés (même infinitésimal) de "conscience", elle manifeste le souci suprême de l'organisme à l'égard de son propre être et de sa continuation dans l'être » (PhL, 84). Le souci de soi n'est autre que l'*égocentrisme* de l'attachement positif du moi à lui-même. L'accent n'est pas encore heideggérien, car ce souci de soi s'attache moins à écarter la menace de la mort qu'à se structurer comme identité formelle transcendant la matière. Le terme allemand choisi est « *Selbstinteresse* » (OF, 133 [21]), plutôt que « *Sorge* ». Le soi est sous la menace moins de sa négation que d'une force émoussant sa différence : l'entropie menaçant l'organisation vivante.

L'accent du processus physiologique d'auto-conservation se déplace vers les fonctions acquises pour elles-mêmes et pas seulement en raison de leurs avantages adaptatifs. D'emblée, Jonas s'est démarqué de la thèse selon laquelle la vie chercherait le plus grand avantage pour sa survie, puisqu'elle apparaît face à l'inorganique comme l'option de la précarité et du risque croissant. « Un des paradoxes de la vie est qu'elle recourt à des moyens qui modifient la fin et qui en deviennent eux-mêmes des parties » (PhL, 106). Elle transforme en permanence les *moyens* de survie (sensibilité, mobilité, conscience) en les intégrant à sa propre *fin* (voir PhL, 106 et PhE, 91) [22].

20. Dans *Le Principe responsabilité* (PR, 107) et dans *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas rejoint une éthique de la *dignité* humaine de type kantien.

21. Dans leur traduction de « Le fardeau et la grâce d'être mortel », Marie-Geneviève Pinsart et Gilbert Hottois forcent ce rapprochement au niveau lexical en traduisant *Interesse* par « souci », qu'ils mettent en italiques (voir FGM, 42).

22. Jonas est assez proche également de l'analyse lévinassienne du besoin comme être rivé à soi et de la séparation égoïste de la vie. En outre, l'un et l'autre décrivent le fait que le moyen de survie deviennent la vie même. Alors que la vie en groupe est

2 *La différenciation*

S'opposant au monde environnant qui se réduit alors au non-moi, le soi se distingue du monde. « L'enjeu même de la vie [est] son caractère d'individualité auto-centrée, étant pour elle-même et en contraposition à tout le reste du monde, avec une frontière essentielle divisant "l'intérieur" de "l'extérieur" – non pas malgré l'échange effectif, mais au contraire sur la base de cet échange » (PhL, 79). Cette hétérogénéité du soi ne se constitue donc que relativement à une altérité à laquelle il s'oppose, s'affirmant en se distinguant de ce qui n'est pas lui, se constituant dans le mouvement même de la constitution d'un non-soi. « Sans cette contrepartie universelle d'altérité, il n'y aurait aucun "soi" » (PhL, 83), mais sans la constitution d'un soi, nulle altérité du différent n'apparaîtrait. L'organisme étant une entité hétérogène, car dotée de besoins, autour de lui se structure un espace différencié selon les réponses plus ou moins adéquates à ces besoins, espace qui tranche sur celui, purement homogène, de l'étendue physique. Par sa différence, l'ipséité défie le monde homogène et le nivellement inhérent à tout ce qui se trouve à l'extérieur de l'organisme. Autre que lui, voire opposé à lui, le « "monde" étranger » (PhL, 84) fait face à l'organisme foncièrement polarisant. Pour le dire en termes physiques, la néguentropie de l'organisme défie l'entropie générale [23].

Ainsi, le monde environnant sur lequel le vivant fait fond menace-t-il aussi l'équilibre dynamique de l'individu, toujours précaire. Il s'agit bien d'une « polarisation risquée » (PhL, 83), car la menace lui vient des forces égalisatrices et nivelantes, de la tendance homogène de la matière à laquelle doit s'arracher l'individualité vivante pour faire exception à ce qui, par ailleurs, constitue sa condition de possibilité. « Une identité qui continuellement se réaffirme, s'accomplit et défie les forces égalisatrices de la mêmeté physique qui l'entoure, est réellement en bute au reste des choses » (PhL, 83). La relation de l'organisme au monde est bien celle

un moyen de survivre pour les hommes qui sont des animaux prématurés, leur vie vise cet être ensemble et se justifie par l'intersubjectivité. (Voir E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961. Voir notamment pp. 120-125.)

23. L'altérité ainsi posée exclusivement comme non-moi ou différence bloquera l'accès à une altérité constitutive tant de la socialité que du soi. voir P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 380-393 et E. LEVINAS, *Totalité et infini*, *op. cit*, p. 94.

d'une tension polaire entre des termes relatifs. L'organisation vivante doit contrer l'entropie pour se maintenir dans l'être [24].

Se focalisant davantage sur le dur labeur de l'organisation métabolique par contraste avec la composition matérielle de son substrat, « Is God a Mathematician ? » (1951) passe sous silence la menace permanente de la mort comme la négation ultime de cette organisation [25]. Dans les textes de 1965, en revanche, la menace de la mort individuelle passe au premier plan pour l'organisme comme « corps vivant qui peut mourir, qui a un monde et appartient lui-même au monde, qui sent et peut lui-même être senti, dont la forme extérieure est l'organisme et la causalité, et dont la forme intérieure est le soi et la finalité » (PhL, 19).

La nécessité liée à la liberté dévoile encore une autre dualité : celle du point de vue et de l'horizon, puisqu'en se centrant sur elle-même, elle distingue un monde qui s'ouvre comme horizon qui la soutient, mais la menace aussi dans ses échanges en vue de se maintenir dans l'être. Une révolution ontologique sépare en effet les entités physiques sans monde des individus biologiques « ayant un monde » (PhL, 84). L'apparente volonté de se dissocier du lexique heideggérien cache difficilement combien Jonas reste proche de son ancien professeur – même si l'existant est ici le vivant. « Par la "transcendance" de la vie, nous entendons le fait qu'elle entretient un horizon, ou des horizons, au-delà de son identité ponctuelle » (PhL, 85). Et le texte allemand est plus explicite encore : « L'avoir-un-monde, donc la *transcendance* de la vie, dans laquelle celle-ci va nécessairement au-delà d'elle-même et élargit son être dans un horizon, est tendanciellement déjà donné avec sa nécessité matérielle organique qui, pour sa part, se fonde dans sa liberté matérielle attachée à la forme » (OF, 133). Manifestement, Jonas s'inscrit moins en faux contre la structure du *Dasein* heideggérien que contre sa désincarnation, qui a pour conséquence la réduction de l'être comme existence à la seule sphère humaine.

« Et avec cette polarité de soi et du monde, de l'intérieur et de l'extérieur, ajoutée à celle de la forme et de la matière, se parachève

24. On sent peser la menace de l'anonyme, de l'*il y a* lévinassien. Voir aussi l'analyse de Canguilhem sur le vivant qui *se fait* un milieu : G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1985, pp. 143-145.

25. Sans être nommé, le cadavre est évoqué en tant que matière physique ou identique à elle-même lors de deux examens successifs, c'est-à-dire un corps qui ne présente plus d'échange métabolique. (Voir PhL, 76.)

potentiellement la situation fondamentale de la liberté avec toute sa témérité et sa détresse » (PhL, 83). La satisfaction de besoins sans cesse réitérés et à nouveau assouvis ouvre un horizon tant spatial que temporel : spatial, dans la mesure où l'accès à l'extériorité lui permet de se maintenir dans l'existence ; temporel, puisque le futur est immanent à la continuité organique qui se réaffirme pour ainsi dire à chaque instant. L'espace et le temps sont donc des structures du corps propre.

L'altérité du monde au soi et la polarité intérieur-extérieur se traduiront aussi par une tension entre le sujet, le pôle de l'intériorité auto-référé dans un rapport dynamique, et l'objet, dont cette intériorité dispose pour son maintien. « Ainsi, faisant face à l'extérieur, l'identité interne devient le pôle sujet d'une communication avec les choses plus intime que celle qui a lieu entre les unités purement physiques, et ainsi, de l'isolement du soi organique, émerge le contraire même de l'isolement. » (PhL, 85)

Les constants échanges de l'organisme avec le monde extérieur manifestent sa sensibilité et sa spontanéité de vivant : « l'horizon ouvert signifie l'affectivité autant que la spontanéité, l'exposition à l'extérieur autant que le mouvement vers l'extérieur : ce n'est qu'en étant sensible que la vie peut être active » (PhL, 84-85). Dès lors, l'entité organique sensible polarisera aussi le monde qui ne se présente pas tout uniment devant elle, mais rapporté à ce qui lui est favorable et défavorable. Dans cette phénoménologie jonassienne, l'ouverture d'un monde toujours plus vaste, riche et diversifié repose sur la complexité de l'organisme au sein de l'évolution. Et même si elle n'en barre pas la voie, cette description du corps laisse impensée la fermeture et le rétrécissement de l'horizon vital individuel par la maladie, la vieillesse et le handicap [26]. Le temps du vivant est donc celui de l'évolution phylogénétique plutôt que celui, ontogénétique, du développement organique individuel.

Face à toutes ces polarisations dues à l'apparition de l'organisme, la construction spéculative dualiste de type cartésien s'écroule : « Loin

26. La description jonassienne du vivant sain comme adaptabilité à un horizon large pourrait s'accorder avec celle de Canguilhem. (G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.) Lorsqu'il abordera la maladie à travers des questions d'éthique appliquée, ce sera moins pour penser la souffrance et la maladie que pour refuser une conception scalaire de l'humanité en chaque patient, et pour affirmer une conception kantienne de l'égale dignité de chaque homme. Voir TME, 141-142.

qu'il y ait simplement une coïncidence de l'intériorité avec certaines parties indifférentes de l'étendue qui se trouvent simplement servir de région centrale à une extériorité phénoménale, ces parties particulières – les organismes – sont évidemment organisées *pour* l'intériorité, pour l'identité intérieure, pour l'individualité – et, de manière moins évidente peut-être, organisées à partir de celles-ci » (PhL, 89-90). En effet, toutes ces distinctions binaires dynamiques créent une tension qui maintient les termes en relation, contrairement aux deux substances cartésiennes dénuées d'interaction.

D La finalité organique

Le biomorphisme permet de déceler la fonctionnalité organique et, ainsi, la finalité immanente à l'œuvre chez les vivants. Que l'œil voie, que l'oreille entende et que l'estomac digère, est pour Jonas un fait évident qu'il regrette de devoir répéter : « Ce n'est pas simplement un aspect additionnel de ceux-ci, ou un mode facultatif d'interprétation : c'est leur nature téléologique propre » (PhL, 90). Pour l'observateur doué d'empathie, telle est la limite de l'interprétation du vivant. Celui qui l'observe étant lui-même doté d'un corps, peut – mais doit aussi – comprendre cette évidence fonctionnelle et inférer de la description morphologique objective et externe qu'il s'agit bien d'un œil qui voit. « Quoi qu'il en soit, la structure et le comportement téléologiques de l'organisme ne sont pas seulement un choix alternatif de description » (PhL, 91). Pour éviter les erreurs issues d'une volonté d'objectivité excessivement scrupuleuse, il suffit de faire confiance à l'évidence qui se présente à nous, qui sommes nous-mêmes aussi des organismes. « L'observateur de la vie doit être préparé par la vie. [...] Ainsi *sommes*-nous préparés par ce que nous sommes. » (PhL, 82).

En s'inspirant de la classification de Demaret et Lambert, on pourrait dire que Jonas développe ici une causalité finale locale partielle (car elle ne concerne que les organismes individuels ou les parties du corps), immanente (car elle n'utilise que des éléments du cosmos) et réelle (puisqu'il s'agit d'une caractéristique de la nature, indépendamment d'un quelconque observateur) [27]. La finalité envisagée ici concerne

27. Voir à ce sujet J. DEMARET et D. LAMBERT, *Le principe anthropique. L'homme est-il le centre de l'Univers ?*, Paris, Armand Colin, 1994.

doublement les organismes. « Le finalisme est avant tout un caractère dynamique d'un certain mode d'existence, coïncidant avec la liberté et l'identité de la forme en relation à la matière, et seulement en second lieu un fait de structure ou d'organisation physique, comme en témoignent la relation des parties organiques au tout ainsi que l'aptitude fonctionnelle de l'organisme en général. » (PhL, 86) Même si Jonas réécrit ce paragraphe dans *Organismus und Freiheit* pour insister sur le rapport au but (*Zweckhaftigkeit,* OF, 137) de cette existence organique ainsi que des parties de l'organisme, la première description n'aboutit pas à une orientation unique de l'évolution : chaque pas dans la direction prise constitue « l'ouverture d'un nouvel horizon de *liberté* » (PhL, 81), mais aussi la coïncidence dynamique de la forme et de la matière, par laquelle un *monde* s'ouvre pour une *intériorité*. Et s'il est évident que les *organismes* sont organisés pour l'intériorité, ils sont aussi leur propre fin.

Pour ce qui est de l'apparition de la vie sur terre et d'une éventuelle orientation de son évolution, Jonas se situe dans une herméneutique qui ne pose pas de cause finale globale – c'est-à-dire qui permette de comprendre l'ensemble de l'évolution biologique, voire l'ensemble de l'univers, en vue de l'apparition du vivant et de *l'homo sapiens* en son sein – ou d'une cause finale transcendante, résultant d'une volonté divine par exemple. Le vivant est simplement factuel, et non pas parce qu'il devait être ou ne pouvait pas ne pas être : « Il est vrai que c'est un système improbable physiquement, mais l'improbable, lorsqu'il survient, est tout aussi nécessaire que le cas le plus probable » (PhL, 87). Cette lecture de la finalité est bien *a posteriori*.

Même si cette finalité n'est pas seulement heuristique ou idéelle, mais réelle, la validité des sciences naturelles et de leurs explications par des causes efficientes n'est pas contestée, mais relativisée à leur méthodologie. « Comment ce finalisme s'accorde, dans le même monde, avec la causalité mécanique, dont la réalité ne peut pas, elle non plus, être déniée : voilà un problème qui ne peut être résolu en sacrifiant une évidence (la finalité) à un théorème (l'exclusivité de la cause efficiente) qui a été dérivée par la généralisation d'une autre évidence » (PhL, 90). La dualité d'une explication de la nature relevant des sciences biologiques et de la compréhension de la nature du ressort de la biologie philosophique est ainsi maintenue dans un rapport d'emboîtement.

Comme nous le verrons, par la suite, deux autres conceptions de la finalité se feront jour : le déploiement d'un principe premier dans

l'ensemble du procès mondain et l'apparition de l'homme comme moment de dévoilement de l'être à lui-même [28]. Jonas semble avoir franchi ce pas au cours des années 1980 avec « Évolution et liberté », qui désigne l'évolution comme l'expansion croissante de la liberté de la vie (voir PUMV, 33). Le *Principe responsabilité*, en revanche, accentue l'autre versant de la dialectique, avec la nécessité d'établir un impératif éthique pour une nécessité qui a totalement perdu son évidence et s'est muée en obligation. Les derniers écrits, « Le fardeau et la grâce d'être mortel » et « Matière, esprit et création » développent une conception finaliste globale, transcendante et réelle.

Une première lecture rapide et soucieuse de la linéarité du processus, pourrait laisser penser que Jonas opte pour une conception orthogénique de l'évolution, ne se souciant guère de ses ratés et de ses impasses, ni des quelques cinq cents millions d'espèces disparues, ni de la multitude de variations spécifiques si minimes qu'elles pourraient par leur « inutilité » mettre en doute une orientation rectiligne, ni de la disproportion entre les ébauches et les œuvres accomplies [29]. Cependant, Jonas n'affirme pas que l'évolution dessine une montée constante et orthogénique de la liberté : son constat se borne à affirmer a posteriori qu'une liberté s'est imposée par tâtonnements successifs, ratés multiples et prises de risques mesurés, utilisant parfois des détours nombreux et probablement inévitables. Aussi le foisonnement du vivant ne devrait-il pas se comprendre comme un énorme gâchis, mais comme un ensemble de tentatives plus timides de réaliser une existence libre. Sur ce point, Jonas ne contredirait pas la thèse de l'évolution bricoleuse de François Jacob par opposition à la visée rectiligne de l'ingénieur – et il oppose d'ailleurs les tâtonnements de la nature aux grands pas orientés de l'ingénierie technologique (voir PR, 25-29 et TME, 42-46). Face à une même question, le bricoleur trouvera des solutions différentes en fonction des moyens contextuels. Dès lors, par exemple les nombreuses

28. Sur ce point, nous rejoignons J. WETZ, *Hans Jonas zur Einfürung*, Hamburg, Junius, 1994, pp. 77 et 138 *sqq*.

29. Parmi les insectes notamment, on observe un nombre colossal d'espèces dont les variations sont extrêmement faibles. Comme l'aurait fait remarquer le généticien anglais J. B. S. Haldane à qui on demandait si la nature pouvait révéler les desseins de Dieu : « Je ne sais vraiment pas, sauf qu'Il doit avoir une passion immodérée pour les coléoptères ». (Propos rapportés par A. MAURON, « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », *loc. cit.*, p. 45, n. 23.)

astuces contingentes du voir manifesteraient l'importance pour le vivant de se doter de photorécepteurs afin de se rendre sensible à la lumière. Les yeux à facettes et à lentilles sont deux tentatives parallèles mais divergentes de voir, qui reposent sur des principes physiques très différents [30]. De la même manière, le vivant bricole pour se donner des formes libres, çà et là, au gré des contingences. Dans le *Phenomenon of Life*, rien n'empêche que l'évolution biologique soit arborescente et que l'homme, être périphérique, se découvre par hasard comme le mieux doté pour la comprendre.

« Is God a Mathematician ? » souligne le caractère réducteur, mais légitime à son niveau, de l'approche objectivante et de l'explication du vivant par ses composants physico-chimiques et affirme la nécessité de tenir d'autres considérations sur le vivant que celles auxquelles mènent la méthode analytique. Cette évidence apparaît même dans l'hypothèse d'un esprit analytique absolu (l'esprit divin du Dieu de Jeans ou de Laplace). Dans la version allemande de ce texte, où ont été ajoutés deux paragraphes décisifs, apparaît la première manifestation d'une téléologie globale : « Avec le concept de liberté, nous disposons d'un concept-guide pour l'interprétation du vivant. Le secret du devenir lui-même nous étant caché, reste à l'état de supposition – pour moi personnellement, une hypothèse forte – l'idée que le principe fondateur du passage de la substance non vivante à la substance vivante était déjà une tendance à l'œuvre dans la profondeur de l'être lui-même » (OF, 130).

III L'évolution de la liberté organique

La structure duelle du vivant déploie dans les mêmes proportions la liberté et la nécessité, à un faible degré au niveau du simple métabolisme de l'amibe, plus nettement chez l'animal, et de façon plus marquée encore chez l'homme. La vie semble ainsi se déployer de manière bifide, en renforçant toujours la tension et le risque d'une identité médiate et paradoxale qu'annonçait déjà la liberté métabolisante la plus embryonnaire. La tension entre le soi et le monde augmente avec l'apparition de formes vivantes plus complexes, entraînant une séparation progressive, comblée par de nouvelles fonctions. Comment évaluer l'évolution du

30. Voir F. JACOB, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, p. 73.

vivant qui, manifestement, constitue une perte de sécurité et de stabilité dans l'être ? Un gain comble-t-il cette perte ? « C'est la tâche d'une biologie philosophique de suivre le déploiement de cette liberté germinale dans les niveaux ascendants de l'évolution organique » (PhL, 83).

A Les révolutions ontologiques de l'évolution biologique

Le développement de la vie semble franchir des paliers révolutionnaires qui sont autant de seuils qualitatifs dans l'évolution biologique, où s'ouvre soudain un nouveau « chapitre dans l'histoire de la liberté » (PhL, 99). Ainsi s'approfondit la dialectique du vivant et se renforce la tension entre les polarités de la liberté et de la nécessité, de l'affirmation de soi et de l'exposition à l'altérité, entre le pôle sujet et le pôle objet.

L'objet de la critique jonassienne est certes moins la théorie de l'évolution que l'évolutionnisme. Toutefois, l'historicisme ambiant pourrait bien être un esprit de notre temps auquel nul contemporain n'échappe, même si une certaine résistance peut être tentée [31]. Ici comme pour l'existentialisme, on peut se demander avec Carlo Foppa si Jonas ne se fixe pas une tâche impossible en prétendant corriger une pensée scientifique à laquelle il concède trop et qui, par devers lui, ruine ainsi son entreprise. Aussitôt pourtant, la question rebondit alors de Jonas à Foppa : comment ne pas prendre en considération la part de vérité factuelle que livrent les sciences ? Et n'est-ce pas échouer sur l'écueil dénoncé par Jonas, celui d'un idéalisme qui se prétend autonome, que de vouloir élaborer une philosophie de la nature détachée des sciences naturelles ?

La notion d'évolution mérite d'être précisée comme « Le développement et l'augmentation de cette indépendance, ou liberté, est le principe du progrès dans l'évolution de la vie, qui dans son déroulement produit de nouvelles révolutions – chacune étant un pas supplémentaire dans la direction initiale, c'est-à-dire l'ouverture d'un nouvel horizon de liberté » (PhL, 81). *The Phenomenon of Life* ne témoigne guère plus que

31. « Au fond, la métaphysique n'a aucun besoin d'un support scientifique, et je ne crois pas que le système jonassien aurait moins de valeur philosophique s'il s'était passé de données scientifiques. » (C. FOPPA, « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : Aspects problématiques », in *Laval théologique et philosophique*, 50 [1994], p. 592.)

du souhait de développer une biologie philosophique qui suivrait le déploiement d'une liberté germinale au niveau métabolique jusqu'à ses niveaux supérieurs. Dans *Organismus und Freiheit*, en revanche, Jonas évoque « son progrès vers des niveaux plus élevés, où chaque liberté se construit sur la liberté, la plus haute sur la plus basse, la plus complexe sur la plus simple : dans les termes du concept de liberté, on peut interpréter de manière convaincante le développement dans sa totalité » (OF, 131). L'accent jonassien a ainsi glissé de l'évolution comme déploiement de libertés fonctionnelles, plus ou moins affirmées, à la hiérarchie selon laquelle elles s'articulent à l'intérieur du vivant, mais aussi en dehors de lui, de sorte que l'organisme aurait une « supériorité souveraine dans le monde de la matière » (OF, 132).

Alors que les premiers textes sur le métabolisme semblent pouvoir s'accommoder d'une émergence quasi spontanée des formes qui manifestent une priorité du tout sur les parties, par la suite les explications biologiques de l'émergence qui, selon Jonas, n'expliquent rien, seront violemment critiquées. Le paradoxe du vivant mettant aux prises la liberté acquise et la nécessité qui lui est corrélative, fait progressivement place au gain univoque de la liberté qui, bien que finie et relative, semble transcender désormais la nécessité qui n'a plus guère que la réalité de son ombre. L'histoire du paradoxe entre liberté et nécessité qui se creuse au cours du temps est donc interprétée comme celle d'une des deux dimensions : la liberté finit par transcender la contrainte. Cette tendance à mettre en exergue l'une des dimensions de la dialectique s'accentuera encore dans *Organismus und Freiheit*, et l'histoire du vivant s'avérera finalement être celle d'une liberté cherchant à s'exprimer et à accéder à la conscience elle-même dans la nature.

B Une tripartition intrabiologique

Bien que Jonas entende s'appuyer sur les théories modernes de l'évolution, il maintient une hiérarchie à trois degrés (plantes, animaux, hommes), comme interprétation de l'évolution arborescente et disséminée (voir PhL, 99), affirmant ainsi une finalité supérieure à celle de la téléonomie ou de l'organicité des systèmes vivants.

Si aucun chapitre de *The Phenomenon of Life* n'est consacré directement au niveau végétal, la question est pourtant abordée de manière indirecte avec le métabolisme et par opposition au niveau animal

supérieur, dans le quatrième essai, intitulé « To Move and to Feel : On the Animal Soul ». Selon Jonas, les deux pouvoirs animaux, celui de se mouvoir et celui de percevoir à distance, ouvrent de nouveaux horizons : intérieurement, celui du temps reposant sur le désir, extérieurement, celui de l'espace qui repose sur la perception. La contiguïté de l'environnement végétal a fait place à l'horizon du monde, puisque les besoins peuvent être assouvis de manière différente par un objet atteint à travers l'espace. Ainsi, « trois caractéristiques distinguent la vie animale de la vie végétale » (PhL, 99), qui sont trois nouvelles *fonctions* : la motilité, la perception et l'émotion (la troisième résultant des deux premières). Plusieurs difficultés surgissent cependant quant aux critères à invoquer pour définir et classer ces trois ordres.

Notons toutefois que l'établissement d'une différence qualitative entre les fonctions de la liberté végétale et de la liberté animale est grandement facilité par le choix des animaux cités, tous vertébrés (voir PhL, 101) et pourvus de mâchoires pour bâiller (voir PhE, 203, n 8), ainsi que de membres permettent de s'étirer (voir PhE, 200) et de se déplacer rapidement à la poursuite des proies (voir PhE, 202). L'image évoquée à la lecture de ce que Jonas nomme « animal », sans se livrer à des analyses de cas spécifiques, est celle d'un animal supérieur, capable de réagir aux stimuli du milieu et doté de réflexes, d'un mammifère supérieur, souvent celle d'un chat ou d'un félin, jamais celle d'une lingule ou même d'un lombric. Or, à la suite de Jacob von Uexküll, Merleau-Ponty a montré que des animaux inférieurs, se subdivisant en animaux-machines et en animaux-organisateurs, ne remplissent pas ces critères. Les premiers (méduse, ver marin, anémone de mer et oursin) ne présentent pas d'unité et de centralité propre et semblent programmés ou planifiés en vue de l'accomplissement de certains mouvements ou tâches ; les seconds (les protozoaires), qui n'ont pas d'organes spécialisés, se transforment et s'organisent constamment selon leurs fonctions [32].

Le végétal, souvent assimilé par Jonas au métabolisme et ainsi à l'amibe, est quant à lui conçu comme le premier niveau biologique, celui d'une « liberté germinale » (PhL, 83), déjà bien active et se posant elle-même. Pour l'amibe, le niveau cellulaire coïncide d'ailleurs avec celui

32. Voir M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, Paris, Seuil, 1995, pp. 221-224. Et pour la différence entre but et plan, voir J. VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, trad. Ph. Muller, Paris, Gonthier, 1956, pp. 48-51.

d'un organisme présentant une plasticité et une créativité remarquables. Ainsi, dépourvue de toute anatomie (et forcément de toute spécialisation cellulaire), l'amibe en tant qu'unicellulaire constitue pour Jonas le paradigme du vivant inférieur – cependant, en l'occurrence, il s'agit bien d'un protozoaire, relevant du règne animal.

Deux logiques de classification se croisent ainsi : dans « Is God a Mathematician ? » (1951), la description du métabolisme semble s'accommoder des thèses de l'émergentisme ou de l'intégration (cellule, tissu, organe, organisme) [33] selon laquelle l'amibe est un unicellulaire (eucaryote), soit le premier niveau de *complexité* au sein du vivant si l'on excepte les procaryotes (cellules dépourvues d'organites et de noyau). Parallèlement, « To Move and to Feel » (1953), qui insiste sur la subjectivité animale, et ensuite « les fondements biologiques de l'individualité » (1968), proposent une classification fonctionnelle au sein de laquelle l'amibe, animal primitif et simple, présente déjà une forte centralité, une motricité autonome et même une médiation mécanique à l'appréhension de la nourriture, qui préfigure remarquablement la mobilité animale puisque les flagelles et les cils esquissent déjà la fonction mécanique des membres préhensifs et de la locomotion. « Ce mode "amiboïdal" du mouvement [...] peut bien représenter le plus vieux mode du mouvement animal » (FBI, 121, n 10).

Aussi le choix de cet unicellulaire comme base de la description phénoménologique du vivant – de préférence à un protiste autotrophe tel que la diatomée, par exemple – témoigne selon nous d'un déplacement de préoccupation chez Jonas, car ces caractéristiques (hétérotrophes) semblent "ensuite" éclipsées au niveau des végétaux pluricellulaires (autotrophes). Pourtant, la difficulté n'apparaît réellement que dans « Les fondements biologiques de l'individualité », lorsque la révolution ontologique sur laquelle Jonas focalise son attention est moins celle qui sépare l'inerte et le vivant que celle, intrabiologique cette fois, entre le végétal et l'animal, corrélative de celle qui en constitue la véritable enjeu : la distinction entre l'animal et l'homme. « Ainsi la carrière de l'organisme multicellulaire, qui en fait a produit le type d'individuation le plus élevé, commença par l'oblitération partielle du degré d'individualité qui avait déjà été accompli dans les éléments originels, protozoaires, de la vie »

33. Voir à ce sujet le concept d'*intégron* élaboré par François Jacob (F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 320-345).

(FBI, 118). Manifestement, les catégories d'analyse du vivant passent de l'entité métabolisante à l'individu comme totalité biologique indivisible, et pour satisfaire le concept de subjectivité, Jonas s'autorise des analyses plus approximatives sur le plan biologique.

Afin d'étayer la thèse d'une différence fonctionnelle entre végétal et animal, « Les fondements biologiques de l'individualité » affrontent quelques cas de vivants qui pourraient être invoqués comme contre-exemples. Ainsi, par exemple, la motricité de la dionée est-elle radicalement distincte de la motilité animale ; les mouvements giratoires des plantes phototropiques qui obéissent strictement à des stimuli externes sont incomparables à ceux, volontaires et réversibles, des membres articulés (voir PhE, 203 n. 8), etc. Jonas refuse de s'en tenir à une définition négative des animaux comme les vivants hétérotrophes, c'est-à-dire qui ne peuvent s'alimenter directement au niveau minéral et dont la nourriture est nécessairement organique (de premier ou de second degré). Cela n'exclut évidemment pas que certains autotrophes, organismes capables de synthétiser leurs aliments à partir du niveau minéral, puissent par ailleurs ingérer des insectes. Ainsi, la recherche d'une délimitation entre végétal et animal sur la base de nouvelles fonctions engendre d'inextricables complications [34]. « Bref, ce n'est pas "la plante" qui meut "ses" feuilles comme l'animal meut ses membres : ce sont celles-ci qui selon un mécanisme prédéterminé réagissent à des affections déterminées de leur propre condition » (FBI, 128 n. 13, trad. mod.).

Toutefois, la plante ainsi décrite ne semble plus guère dotée d'une quelconque liberté, même germinale, et les descriptions du vivant de « Is God a Mathematician ? » ne lui correspondent plus du tout. De la sorte, Jonas semble tout simplement ôter à la plante ce qu'il avait accordé à l'amibe, à savoir « l'existence métabolisante » (PhL, 86) de base : l'intentionnalité dans la recherche de sa nourriture et le caractère actif et unifié, sur lequel il avait tant insisté dans l'essai de 1951.

Si, comme il l'écrivait dans *The Phenomenon of Life*, « le "monde" est là dès le tout début, et forme le contexte de base pour l'expérience – un horizon de co-réalité ouvert par la pure transcendance du besoin

34. Notons que Jonas recherche un seuil entre la plante et l'animal, ainsi qu'entre l'animal et l'homme, alors qu'il refuse de se livrer à une recherche semblable pour le passage de deux gamètes à l'embryon ou pour le seuil entre la vie et la mort (voir PhE, 130).

(*want*) » (PhL, 84), on voit mal pourquoi il faudrait tant insister, par la suite, sur le caractère passif des mouvements végétaux qui pourraient finalement se réduire à ceux de composés chimiques, ces derniers trouvant à leur tour à se structurer pour former de nouveaux composés en équilibre grâce à des circonstances extérieures favorables. Cette tendance à laisser pour compte le végétal ne fera que s'accentuer, au point que par la suite, une note des *Philosophische Untersuchungen* sera comme contrainte d'admettre que, manifestement, sa description du vivant est en fait de plus en plus explicitement celle de l'animal : « il faut [...] dire que les descriptions suivantes sont surtout calquées sur le modèle du métabolisme animal. Mais elles ne sont pas toutes valables sans modifications pour les plantes » (PUMV, 83 n. 1).

De même que l'enjeu sous-jacent aux thèses cartésiennes et spinozistes était le développement des sciences naturelles, l'analyse jonassienne des frontières intrabiologiques sert clairement le maintien d'une transcendance au sein du vivant au moyen de seuils ontologiques. Ainsi après que le vivant ait été décrit comme un régime ontologique unifié opposé à l'inerte et qualifié auparavant de foncièrement transfrontalier et transgressif, il se caractérisera dans les descriptions de la fin des années 1960 des paliers révolutionnaires intrabiologiques. En réalité, l'enjeu est moins ici la césure entre le végétal et l'animal par l'acquisition de fonctions irréductibles au métabolisme, que la distinction entre l'animal et l'homme.

Cette analyse de l'évolution est strictement phénoménologique ou, pour le dire en termes biologiques, elle est physiologique, morphologique et phénotypique, et en aucun cas génétique. Ceci peut certes se comprendre par la simple chronologie, puisque Jonas écrit durant les années 1950-1960, c'est-à-dire à l'époque où les bases de la recherche génétique se mettent seulement en place. Mais l'argument décisif est, quant à lui, philosophique : la vie ne se déploie pas au niveau moléculaire ou génétique [35], mais au niveau métabolique de la forme *individuelle*, c'est-à-dire celui du corps interagissant avec le milieu, seul niveau véritablement

35. La présence d'ADN ne garantit évidemment pas la vie, mais seulement sa trace ou son potentiel. Les virus, en effet, ne deviennent actifs qu'en parasitant un organisme doté de métabolisme ; en deçà de cette possibilité, il ne s'agit que d'information génétique en attente.

pertinent pour une philosophie de la biologie [36]. En continuité avec cette phénoménologie du vivant, l'évolution doit dès lors se comprendre au niveau du vécu subjectif [37]. Ceci n'empêche pourtant pas Jonas de reconnaître l'intérêt de la biologie moléculaire : pas plus qu'il ne récuse la pertinence des études physico-chimiques de l'organisme, il ne renie les données génétiques comme *substrat* du vivant. Ainsi une telle phénoménologie des ordres s'accorde-t-elle en dernière analyse avec une description préévolutionniste, et même aristotélicienne, scalaire de l'âme : à l'âme végétative, sensitive et pensante d'Aristote, Jonas substitue l'âme métabolisante du végétal, l'âme sensitive et motrice de l'animal, l'âme réflexive de l'homme [38].

IV Le ratage du monde commun des vivants

À l'exclusion du moi et de l'autre, les descriptions que nous venons de retracer semblent curieusement se concentrer sur une seule dualité, qui se polarise au cours de l'évolution biologique : celle du moi et du monde, dont découlent les rapports dialectiques de la liberté et de la nécessité, de l'intériorité et de l'extériorité, etc. Toutefois, le monde n'apparaît guère que comme le contraposé du soi comme un vaste horizon extérieur, une sorte de réservoir corrélatif des besoins où chercher de l'énergie pour assouvir les nécessités strictement physiologiques. L'horizon temporel qui se déploie à partir de la liberté métabolisante est celui de l'épreuve

36. Au nom de cette logique du vivant, Jonas critiquera les modifications génétiques qui interviennent mécaniquement sur une partie de l'organisme au niveau moléculaire pour subvertir le tout, selon une logique qui fait violence à l'individu vivant contrairement aux sélections et aux croisements. (Voir « Technique, morale et génie génétique », p. 56.)

37. De cette définition de l'individu comme corps découle la stricte identification du corps à l'organisme. La même conception strictement individualiste du corps apparaît dans l'essai sur l'expérimentation humaine, « Reflections on Experimenting with Human Subjects » : les organes y sont vus avant tout comme des parties d'*un* organisme et ne peuvent être considérés comme des parties substituables du corps collectif de l'humanité (ou d'un corps mystique de type paulinien). Voir PhE, 139.

38. Jonas se réfère d'ailleurs explicitement à Aristote (voir PhL, 99). Pour l'héritage de la métaphysique d'Aristote, voir E. BERTI, « Il "neoaristotelismo" di Hans Jonas », in *Iride*, 6 (1991), pp. 227-231. Même s'il revendique une voie moyenne en éthique inspirée d'Aristote, Jonas se distingue de la vague néo-aristotélicienne allemande inspirée de l'*Éthique à Nicomaque*.

d'un manque et de sa satisfaction de plus en plus différée et problématique aux niveaux supérieurs. Dans les descriptions de Jonas, en effet, l'individu est seul dans son milieu-monde avec ses besoins égoïstes.

Une lacune mérite pourtant d'être relevée, qui affaiblit considérablement cette description du vivant, dès le niveau animal qui préfigure en réalité une tache aveugle au niveau humain : en éludant la pluralité des corps vivants au niveau des communautés animales, comme partenaire sexuel et comme congénère, comme progéniture et comme fratrie, comme altérité constitutive du soi, Jonas élude également la différence entre moi, hypostase solitaire, et soi, qui se pose dans le rapport à autrui et au tiers. Il rate ainsi la continuité entre le monde commun et partagé par les vivants qui aboutit à la pluralité humaine.

On peut s'étonner d'une absence aussi dommageable des rapports intraspécifiques, alors même que Jonas insiste sur l'importance épistémologique de l'empathie interspécifique « de vivant à vivant » qui fait que le chat sait comment me regarder dans les yeux et que moi-même je sais qu'il me regarde (voir PhE, 246). Cette faiblesse est peut-être due au schéma de la vie dans le gnosticisme comme celle d'un individu isolé face au monde et à Dieu – comme en témoigne l'anthropologie solitaire de l'authenticité, par-delà la mixité des principes, et une morale de la restauration de la part surnaturelle en soi (voir RG, 67-70). Cette lacune est probablement à son tour à la racine de l'occultation des relations aux contemporains, qui sera si patente dans *Le Principe responsabilité*. Corrélativement à l'auto-centrement de l'individu et à l'ouverture induite par le besoin, il faudrait décrire le décentrement dû au désir dialectique de l'autre. Le dessaisissement par l'incomplétude physique des espèces sexuées qui cherchent à restaurer une totalité n'est-il pas corrélatif du saisissement de l'ipséité structurée ? L'auto-centrement, l'auto-affirmation, l'auto-confirmation pourraient bien être compensés dans cette dialectique du vivant par le décentrement occasionné par autrui, une hétéro-affirmation et un don de soi dans le désir sexuel lié à la reproduction. Là, comme dans le rapport au milieu, une dialectique de l'ouverture et de la fermeture semble être à l'œuvre : la dualité des sexes, qui en s'opposant se complètent, forme en réalité une polarité spécifique du vivant à un certain niveau de complexité. Malheureusement, la différence sexuelle est totalement occultée par Jonas. Comment expliquer une telle tache aveugle dans sa biologie philosophique ? Constater le ratage constant du rapport à l'autre et à l'*alter ego* comme un fil aveugle qui traverse toute l'œuvre de *Gnosis und spätantiker Geist* jusqu'au *Principe*

responsabilité ne fait que l'aggraver – car c'est un fait que l'absence est flagrante – mais ne l'explique en rien.

A L'indifférence sexuelle

C'est probablement vers 1980, à la faveur d'une remarque d'un de ses étudiants, Jeff Weiss, lors d'un séminaire que Leon Kass [39] eut l'attention éveillée par l'impensé de la différence sexuelle. Ami intime de Jonas, celui-ci lui signala cette lacune et l'omission du « type de désir spécialement concentré qui est enraciné dans la différence sexuelle » [40]. Pour notre analyse du dualisme, ce ratage doit être traduit en termes d'aveuglement sur la différence entre les deux sexes dans la description phénoménologique du vivant. Jonas aurait reçu cette critique, selon les dires de son interlocuteur, comme l'objection la plus sérieuse à sa philosophie de la biologie et pourtant, il aurait tenté de s'en expliquer en donnant deux raisons que rapporte Kass : la première, qui renforce plus qu'elle ne répond à l'objection qui lui est adressée, est que « la reproduction et la socialité ne sont pas des fonctions indispensables à la vie pour un individu animal en tant qu'il est vivant » [41]. En proposant cette justification de son mutisme, Jonas aggrave en réalité la faiblesse qui lui est reprochée et confirme qu'il s'en est toujours tenu à la description purement *synchronique* de l'organisme adulte et sain, et alors même qu'il contestait le modèle mécanique du métabolisme comme combustion pour son incapacité à comprendre la production organique elle-même.

La seconde explication, bien plus importante aux yeux de Kass, est que *The Phenomenon of Life* fut écrit largement sous l'influence de Heidegger et que son auteur ne put se détacher du modèle d'une conception de la vie « comme (essentiellement) un projet solitaire contre la mort » [42]. Et il est vrai que les descriptions de la polarisation de soi et du monde présentent une ressemblance saisissante avec celles de *Begriff der Gnosis*, rédigées quelque vingt ans auparavant, alors que Jonas se

39. Le doute quant à la datation vient du fait que Kass en rend compte en 1995 sans le situer plus précisément. « Quelques mois plus tard [après avoir pris conscience de cette faiblesse], approximativement il y a quinze ans de cela, j'ai eu l'occasion de présenter cette difficulté à Hans lui-même » (L. KASS, « Appreciating *The Phenomenon of Life* », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), p. 11.)
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*

réclamait encore explicitement de la ligne heideggérienne. Là aussi, la polarité permettait de déceler une unité originaire : « Avec ce double aspect s'annonce peut-être ici le fait qu'une unité plus originaire existe dont les pôles ne sont pas à hypostasier comme des dimensions auto-subsistantes l'une par rapport à l'autre » (BG, 8). Toutefois, c'est surtout dans la description du lien entre *Dasein* et monde que les textes présentent le plus de similitude : « Ainsi ne signifions-nous pas "monde" ici ontiquement, comme incarnation des étants, et donc dans le sens "mondain", – mais ontologiquement, comme horizon de transcendance du *Dasein*, et donc dans le sens existential, ou pour le dire avec Heidegger, comme existential. Ainsi entendu, le monde est certes bien l'étranger au *Dasein*, mais en tant que ce qui lui est étranger il reste néanmoins un moment existential de celui-ci : le schéma ontologique de sa transcendance qui est gardé dans l'ouverture d'un horizon lui appartenant toujours à partir du *Dasein* lui-même. » (BG, 8). Que, dans sa philosophie de la biologie, cet horizon mondain soit découvert dès les premières formes de subjectivité organique manifeste l'apport proprement jonassien à la philosophie « existentialiste » heideggérienne, à savoir l'élargissement du *Dasein* humain à toutes les échelles de la subjectivité organique. Sans doute est-ce à la fois en raison de l'influence conjointe du gnosticisme antique et de l'existentialisme contemporain que Jonas a écrit sa propre phénoménologie du moi.

Qu'elles soient les conséquences d'un aveuglement plus global ou les causes de cette tache aveugle du rapport à l'autre vivant, deux options centrales de sa philosophie biologique peuvent encore être invoquées. D'une part, Jonas choisit comme forme minimale du vivant, « l'amibe solitaire » (PhE, 198), vivant presque exclusivement physiologique se reproduisant de manière asexuée, par scissiparité, et qui préfigure les vivants plus complexes qui en seront à ses yeux des formes aiguisées. Dès lors, Jonas pouvait passer complètement à côté de la reproduction sexuelle et de la dimension sexuée du corps propre des espèces plus complexes. D'autre part, son attention particulière au métabolisme selon un schéma thermodynamique, en dépit de la question génétique et des recombinaisons chromosomiques. Dès lors, ce qui constitue le vivant, c'est son ouverture sur le milieu et les échanges bio-chimiques qui en résulteront au niveau cellulaire. Ainsi, il se pourrait que Jonas, bien que désireux de réaffirmer le niveau macroscopique de l'individu, ait été piégé à un niveau microscopique par sa perspective bio-chimique, réduisant les échanges à leur fonction métabolique.

Tout ceci fournit un début d'explication à l'omission de la différence sexuelle ; bien qu'il ait effectivement tenté de s'en justifier en affirmant que la reproduction *ne constitue pas* une dimension essentielle du vivant, il nous faut poursuivre le raisonnement.

Cette remarque à propos de la reproduction ne saurait être prise à la légère ou comme une parade facile. Faisant fi de toutes les relations intersubjectives et de groupe, elle manifeste en effet une option d'explication de la vie où l'individu prévaut sur l'espèce ou sur les gènes, un refus d'une force vitale traverserait les individus comme une poussée anonyme et irrésistible en réduisant en effet les organismes à des fonctions du métabolisme, alors que le métabolisme est une fonction de l'organisme (voir PhL, 78). Le niveau individuel ne saurait en aucun cas être sacrifié à celui plus englobant de la vie, en tant qu'espèce ou combinaison génétique. Mais tous les niveaux intermédiaires des partenaires et des congénères sont passés sous silence.

Pourtant son omission de la problématique de la reproduction concerne essentiellement les plantes et les animaux, car elle est pensée dans les analyses du niveau humain et, dans ce cadre, Jonas la projette rétrospectivement sur la dimension biologique que nous partageons avec les animaux. Toutefois, pour venir ainsi au secours de Jonas en nuançant l'objection que lui adresse Kass, on ne trouve guère que quelques textes épars. Ainsi écrit-il en 1970 : « Nous nous y entendons en matière de dualité des sexes – en matière de désir et de souffrance d'amour, de mystère de la génération et de la naissance, de l'allaitement et de l'élevage des jeunes » (PhE, 251). Si Jonas n'a donc pas complètement omis cette dimension biologique, il l'a fortement relativisée au niveau humain.

Pour l'homme, mais aussi pour l'animal (voir FBI), la liberté individuelle prime sur celle de l'espèce dans le choix de la procréation. Jonas prend dès lors position en faveur d'un contrôle des naissances étant donné la surpopulation mondiale actuelle (voir TME, 153 et WPE, 37) [43]. Que dans ce cadre – comme dans d'autres contextes qui ont fait l'objet d'une décision réfléchie – certains choisissent de renoncer à avoir des enfants, n'ôte rien à leur réalité de vivants et d'humains. Aussi la

43. Ces textes sont certes postérieurs à la critique qui fut adressée à Jonas par Kass, mais dans la mesure où Jonas a accepté l'objection sans chercher à en nier la gravité ou à corriger sa description du vivant, il ne saurait s'agir ici d'une remarque destinée à désamorcer la critique de son collègue.

reproduction ne serait-elle pas une fonction essentielle du vivant au niveau humain. Que le décalage des générations engage une ouverture d'un monde humain par l'art, la langue transmise ou les questions posées par les nouveau-venus, ne signifie pas encore que *chaque* individu soit destiné à se reproduire. Très proche à cet égard de son amie et collègue Hannah Arendt, Jonas lui empruntera la notion de « natalité » (voir TME, 160 et PR, 289), à distinguer soigneusement de celle de reproduction. Elle constitue une ouverture d'un futur par « les enfants » (voir ENE, 91), c'est-à-dire ces générations futures qui jettent un regard neuf sur le monde sans être pour autant nécessairement *nos* enfants. Si individuellement, ce n'est pas la mission de géniteur qui fait de nous ce que nous sommes, en revanche, un monde ne peut s'ouvrir à la dimension du futur que par la présence de nouvelles générations, composées d'autant d'individus uniques portant une perspective inédite sur le vieux monde.

C'est à nouveau dans ce cadre de l'ouverture au futur que Jonas mentionne l'enfant comme nouveau-né humain, comme cet infiniment vulnérable qui convoque à la responsabilité : « avec les nouveau-nés qui viennent au monde et ceux qui ne sont pas encore nés et attendent dans les coulisses, le "nous" a une étendue temporelle indéfinie, et "demain" signifie un futur s'entendant à l'infini » (PhE, 92). Mais là encore, les enfants forment *la* descendance, *une* génération future imposant une responsabilité, plutôt que la progéniture insubstituable des *parents* responsables.

Dans l'argumentation du *Principe responsabilité* en revanche, il est moins clair que cette responsabilité ne soit pas issue d'un lien strictement parental, puisque le nouveau-né en appelle à la responsabilité de ses parents-géniteurs (voir PR, 179-182). Pourtant, il est question de la postérité ou de la « descendance » (PV, 85), qui est aussi la « relève » (PV, 85), ce qui ne préjuge pas encore d'un rapport personnel.

Dans les *Philosophical Essays*, l'archétype de Robinson Crusoë est rejeté comme non pertinent pour penser la dimension économique de la vie humaine, « non pas tant en raison de l'absence de compagnons [...] qu'en raison de l'absence d'enfants » (PhE, 92). Il est manifeste que cette dimension d'un futur ouvert par les enfants repose moins sur notre condition corporelle sexuée ou sur une tâche individuelle de procréation que sur un fait spécifique. Sous la plume de Jonas, l'homme est en effet un singulier générique sans pluriel qui ne trouve de partenaires que futurs : les fils de l'homme. Ainsi, son modèle du vivant repose entièrement

sur cette dimension future, qui est celle de la responsabilité plus que de la socialité. Tout ceci ne dit bien entendu rien de la reproduction, du partenariat sexuel et de la progéniture au niveau infra-humain.

B L'intercorporéité

Également considérée par Jonas comme inessentielle au vivant, la socialité n'a guère fait l'objet d'une analyse de sa part, fût-elle concise. Dans les descriptions du vivant, le point de vue jonassien est celui de l'organisme adulte solitaire devant persister dans l'être niveleur et, dans les textes ultérieurs, du moi luttant contre la mort prématurée (voir FGM, 49). À cet égard, l'expérience de la guerre a sûrement pesé très lourd, comme Jonas l'avoue d'ailleurs lui-même dans de nombreuses auto-interprétations (voir e.a. FRR, 118). Ainsi les textes donnent peu d'indices de la maturité des organismes qui semblent adultes par défaut : le manque d'analyse *diachronique* est frappant. Le développement du vivant, de la naissance à la vieillesse, de la vulnérabilité à la force et à la faiblesse sénile, est étrangement absent. Les évocations rapides, ponctuelles et dispersées, de la maladie (voir PhE, 251), de la vieillesse (voir FGM, 51-52), de la fin de la vie (voir TME, 242-268) ou encore de la naissance (voir PhE, 251 [44]), que nous ne voulons certes pas nier, concernent exclusivement l'existence humaine, tandis que le déploiement organique de la vie est absent au plan infra-humain dans *The Phenomenon of Life* et même de « Les fondements biologiques de l'individualité ».

La question de l'intercorporéité, effleurée avec la problématique de l'empathie du vivant (voir PhE, 194), ne dépend pas de l'apparence authentique du corps qui se prête au regard d'autrui [45]. Contrairement à

44. Ce texte intitulé « Change and permanence » offre la description jonassienne la plus complète des bases biologiques humaines en y incluant la différence sexuelle et la maladie – qui font cruellement défaut à *The Phenomenon of Life* – ainsi que la naissance et l'éducation des enfants.

45. Par contraste, on peut évoquer l'analyse d'Adolf Portmann, qui instaure le concept d'auto-présentation pour mettre en évidence le fait que le corps animal est un organe du pour-autrui. Voir A. PORTMANN, « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes », in *Études phénoménologiques*, XII, n° 23-24, 1996, pp. 131-164.

Merleau-Ponty [46], Jonas occulte le symbolisme animal et la communication interanimale : le vivant ne s'informe que des *choses* extérieures dont il manque (voir PhL, 85). En fait, c'est exclusivement au niveau *humain* que Jonas envisage la dimension sociale comme essentielle à l'épanouissement des « nouveau-venus », mais sous un jour rationnel et langagier qui laisse de côté l'intercorporéité préfigurée dans les vivants infra-humains : « Élever les jeunes signifie, pour l'homme, essentiellement leur apprendre comment parler – en leur parlant » (PhE, 253). Quand il envisage la question du partage d'un monde de l'art, c'est à nouveau pour y marquer le décalage des générations (voir FGM, 52). En revanche, les compagnons contemporains comme les partenaires sont, bien plus encore que les individus impliqués dans la procréation, les grands absents de sa philosophie du vivant [47].

Si, comme nous le pensons, l'autre comme partenaire au niveau animal et autrui au niveau humain, ne reçoivent pas la place qu'ils méritent dans les descriptions phénoménologiques jonassiennes, Vogel [48] est trop généreux lorsqu'il prétend que la problématique de la socialité ne fait pas défaut et qu'il la reconstruit à partir des analyses de Jonas portant sur la responsabilité à l'égard des générations futures, et donc uniquement dans la relation aux enfants [49]. Les *contemporains* font en effet figure d'absent, ce qui engendrera notamment un impensé – mais non un impensable – des médiations politiques et institutionnelles de type démocratique dans les analyses du *Principe responsabilité* [50]. Pour notre

46. Voir M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, *op. cit.*, pp. 281 et 374.
47. Jonas avoue avoir été frappé par trois grandes lectures de jeunesse : les prophètes d'Israël, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant,et Buber. Cependant, contrairement à Levinas, ce n'est pas le *Ich und Du* qui a retenu l'attention de Jonas, mais *Drei Reden über das Judentum, Die Legende des Baalschem* et *Der heilige Weg*. Ce n'est que bien plus tard qu'il fera allusion au Je-Tu (voir HTH, 193, en 1964).
48. Voir L. VOGEL, « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », *loc. cit.*, pp. 68-69.
49. De même, dans *Le Droit de mourir*, est-ce à l'égard des gens dépendants et vulnérables que doit s'exercer une responsabilité qui pourrait constituer une limite à la liberté individuelle de refuser un traitement.
50. Jonas ne pense pas l'altérité d'autrui comme transcendance irréductible, mais plutôt comme une altérité réductible par l'empathie et le monde commun, et il désigne les autres comme des tiers (voir PR, 212), des *alter ego*. Pour marquer la distance entre la conception jonassienne et la conception lévinassienne de la responsabilité, il faut souligner que le modèle de Caïn et Abel ne comporte pas de responsabilité particulière dans le chef de Jonas car ces frères sont des contemporains adultes et indépendants. Ayant écarté la mauvaise foi de la réponse de Caïn qui élude le fratricide, Jonas reconnaît que l'autonomie prévaut entre frères (ou contemporains), des « pairs parfaits » (PR, 134) qui ne sont responsables les uns des autres que contractuellement, dans le cas d'entreprises risquées communes qui suscitent une solidarité exceptionnelle. Et même dans ce cas, « le véritable objet de la responsabilité est [...] en fin de compte la réussite de l'entreprise collective » (PR, 135). Transposer simplement la responsabilité jonassienne au niveau de la responsabilité pré-ontologique de Lévinas risquerait, d'une part, de déforcer son rapport avec les sciences faute de pouvoir trouver un terrain d'entente des questions respectives et, d'autre part, d'amener à l'extrémisme d'un égalitarisme biocentrique. Nous nous démarquons ainsi des interprétations qui tentent de rapprocher la responsabilité jonassienne de celle de Lévinas : Jonas tente de penser, en dehors de toute hyperbole, une responsabilité qui repose moins sur l'injonction de tout visage vulnérable que sur notre place de « chargé d'affaires ». Voir J. GREISCH, « "Serviteurs et otages de la nature" ? La nature comme objet de responsabilité », in P. Colin (éd.), *De la nature*, Paris, Beauchesne, 1992, 319-359 ; R. SIMON, « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 101-107.

part, nous pensons que la faille qui consiste à omettre le rapport aux autres vivants en occultant les structures sociales simples où naissent les premiers conflits, les désirs primitifs et leurs résolutions, aura de sérieuses répercussions car l'anthropologie qui s'en dégage est largement celle d'un homme solitaire, son éthique est celle de l'homme face à la nature et ses positions politiques sont davantage celle d'un père que d'un égal entre égaux.

À en croire Kass, Jonas aurait manifesté le désir d'apporter les corrections nécessaires pour pallier ce manque. Malheureusement, *Le Principe responsabilité* était probablement déjà rédigé à cette époque, et ni « Le fardeau et la grâce d'être mortel », qui reprend en 1991 de manière synthétique sa conception du vivant, ni la seconde version du *Concept de Dieu après Auschwitz*, ni les textes tels que « Evolution und Freiheit » (1983-84), n'apportent de complément en ce sens. Il faudrait même constater le contraire : ils confirment cette lacune. Dans ce dernier essai, Jonas résume la spécificité du vivant en quatre points : la nécessité, le monde, le soi et le temps (voir PUMV, 24-25) – nul autre.

Chapitre 5

L'homme déhiscent

Après avoir évité la Charybde philosophique qui faisait de l'homme une subjectivité isolée dans un monde objectif, Jonas doit encore éviter sa jumelle Scylla qui réduirait l'image de l'homme comme homme en n'en faisant qu'un vivant parmi d'autres. Comment, à partir de la biologie philosophique et en continuité avec elle, penser la spécificité humaine : tel est l'enjeu de l'anthropologie jonassienne. Quels sont donc les facultés préfigurées chez les animaux mais inédites avant l'homme, qui accentuent la dualité du moi et du monde et rendent possible le dépassement de cette dichotomie ? En effet, Jonas refuse de cantonner la différence anthropologique à des caractères somatiques propres à l'espèce *homo sapiens* ou à des écarts morphologiques qui les conditionnent du point de vue phylogénétique, comme la locomotion sans l'aide des membres antérieurs, la grandeur de la boîte crânienne et la libération de l'œsophage : pour lui, l'écart est fonctionnel et la révolution ontologique. Deux fils tissent la problématique anthropologique, le premier situant l'homme dans la continuité du vivant, le second tentant de réduire la tentation permanente d'un retrait hors du commerce avec le monde.

C'est d'abord à partir de l'expérience corporelle et d'une phénoménologie de la perception que Jonas parviendra à penser les fonctions les plus hautes de l'humanité. La vue et l'imagination, comme capacités de produire des images du monde et de soi témoignent de l'acquis d'une distance qui neutralise le rapport des vivants au monde et impose une médiation inédite chez l'animal, qu'il conviendra, nous semble-t-il, d'appeler *médiateté*. Le premier trait distinctif de l'humain, la capacité de

peindre, s'inscrit d'abord en continuité avec la perception visuelle que possèdent également les animaux supérieurs. Mais à partir de 1965, Jonas insistera sur l'incommensurabilité entre la liberté humaine et la liberté animale, de même que sur la distance qui devient pouvoir de négation. La *médiation* entre le soi humain et le monde s'invertit en *médiateté*, c'est-à-dire en une distanciation problématique au plan théorique et pratique. L'homme déhiscent crée des images pour interpréter le monde, et la liberté ambiguë constitue la menace de séparation et de rupture pour l'être-au-monde qu'est l'homme.

À partir de la fin des années 1970, les textes sur la vue manifestent davantage la rupture entre l'animal et l'homme que la continuité au sein du vivant. La différence anthropologique relèvera désormais de fonctions supérieures (comme le langage et le jugement) transcendant la perception, et la distance creusée par la liberté et la connaissance est accentuée au point de devenir problématique. Comment mettre un point d'arrêt à la liberté réflexive et à la capacité de négation qui caractérisent l'homme autant qu'elles le menacent ? À la tentation d'une invention déliée, Jonas répliquera par la dimension trans-historique du corps à la base de l'auto-interprétation.

Renonçant à établir le seuil de l'humanité, il abordera la différence anthropologique en termes de constellation et conjuguera finalement une définition scalaire de l'homme, dont l'*homo faber* n'occupe qu'un échelon intermédiaire, et un seuil qualitatif ponctuel qui empêche que les manifestations inférieures se perdent dans les franges de l'animalité.

I Le seuil de la transanimalité

Dès les années 1953-1954, « The Nobility of Sight » propose une phénoménologie de la vue comme le sens le plus noble, mais aussi le moins affecté par la réalité physique qui ouvre l'homme à une transcendance. Cependant, dans la mesure où certains animaux sont doués de la capacité de vision et par ailleurs capables de « locomotion contrôlée » (PhL, 101), cette fonction qui marque déjà en germe la différence anthropologique est comprise dans la continuité du vivant.

Dans la même mouvance continuiste, « Image-Making » (1961) accorde la spécificité humaine aux êtres vivants qui non seulement peuvent saisir la forme ou l'image de la réalité, mais aussi la reproduire.

La faculté picturale atteste la coïncidence entre un pouvoir mental et un pouvoir corporel chez des êtres capables de produire artificiellement de la ressemblance – ce qui ne se limite plus à un mouvement volontaire de l'ensemble du corps. Cette preuve objective d'une capacité symbolique annonce la présence potentielle de toutes les caractéristiques supérieures de l'humanité (langage, raison, technique, etc.).

A La vue incarnée d'un sujet qui se meut

Au sommet de l'évolution biologique comme déploiement d'une liberté médiate de plus en plus aiguë, se trouve l'image, témoignage d'une liberté inédite qui consiste à se rapporter à un objet par l'intermédiaire d'une forme abstraite. Le niveau de l'animalité coïncidait avec le triple acquis fonctionnel de la motilité, de la perception et de l'émotion, par lequel le vivant a désormais un monde où s'expriment ses besoins et où s'interpose l'objet de sa perception qui lui permet de différer ses satisfactions. Aussi la frontière entre la sensation animale et la perception idéative de l'homme est-elle relativement perméable. « Cela doit [...] être crédité à des degrés divers même à certains animaux supérieurs » (PhL, 170). Dans un premier temps (1951-1954), Jonas insiste davantage sur la continuité qui permet de franchir peu à peu cette frontière, que sur son caractère révolutionnaire et ponctuel.

Il y a lieu de rechercher la description des racines de la spécificité humaine dans « The Nobility of Sight » (1953-1954) où Jonas propose une phénoménologie de la perception somme toute peu documentée, mais à partir de laquelle il parvient à faire apparaître une pensée objectivant le monde et le corps, ainsi que des concepts comme l'infini, le présent ou l'éternité, que la tradition philosophique a souvent attribué à un principe non corporel en l'homme. De même que sa phénoménologie du vivant proposait une conception transhistorique de l'intériorité, sa phénoménologie de la perception propose une conception transhistorique de l'objectivité.

Capable de présenter la simultanéité d'une diversité par la distance spatiale et mentale qu'elle impose, la vue instaure une médiateté inédite entre le vivant et son monde. Tentée dès lors d'oublier son incomplétude et d'omettre son véritable enracinement corporel, elle s'ouvre à ce qui la transcende. Pour autant, sa noblesse ne la dispense pas d'une dépendance stricte à l'égard des sens prétendument moins nobles mais plus concrets

que sont l'ouïe, le sens le plus passif, et le toucher, le sens le plus charnel. Tandis que l'odorat est brièvement évoqué, le goût est, lui, complètement passé sous silence. Étant le sens le moins tributaire du devenir, la vue – contrairement à l'ouïe dont l'extension de la perception coïncide avec l'extension de son objet, le son émis – présente simultanément au regard un monde de qualités co-présentes étendues dans l'espace et rangées en perspective. Intermédiaires entre l'ouïe et la vue, les sensations du toucher se déploient dans le temps, tout en produisant une synthèse spatiale, mais non temporelle de leur objet.

Or, la conséquence directe du caractère *simultané* de la perception visuelle est l'ouverture à autre chose que du perçu. Outre, le gain de temps évident lors de la collecte d'informations, la vue offre surtout – et c'est cela son caractère révolutionnaire – la perception instantanée du multiple dans des proportions respectives, par laquelle émerge l'objectivité séparée de la subjectivité [1]. « Cela introduit le voyant à toute une dimension temporelle complète qui autrement ne s'ouvrirait pas à lui, c'est-à-dire le *présent* comme quelque chose de plus que l'expérience ponctuelle du *maintenant* qui passe » (PhL, 144). Cette nouvelle dimension temporelle permet à celui qui perçoit d'établir une différence essentielle entre le mouvant et l'immuable. Par la vue, le présent tranche sur le flux événementiel des contenus qui se succèdent ; et par abstraction de la perception visuelle, une identité durable se présente comme l'extension d'un maintenant *instantané et immuable*. Surgit alors la notion d'*éternité* qui n'est donc pas due à une origine surnaturelle de l'homme, sa fréquentation d'un au-delà ou la trace d'une transcendance. Pour Jonas, « Le contraste lui-même entre l'éternité et la temporalité repose sur une idéalisation du "présent" expérimenté visuellement comme le détenteur de contenus stables contrairement à la succession fugace de sensations non visuelles » (PhL, 145).

1. Sans doute Merleau-Ponty pourrait-il adresser le même reproche à Jonas qu'à Descartes, à savoir qu'il adopte comme modèle de la vue celui du toucher. Les aveugles ne sont pas privés de vue puisqu'ils *voient des mains*, c'est-à-dire dans la séquence plutôt que dans la simultanéité. Voir M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 37. Si Jonas cherche, comme Merleau-Ponty, à définir l'homme à partir du voir et de la peinture, c'est pourtant dans un tout autre sens, puisque la vue n'est pas mise à distance et qu'elle recèle une dimension plus ontologique qu'anthropologique.

En outre, la simultanéité proposée par la vue ouvre à une sélection de parties juxtaposées d'un monde ambiant et, dès lors, à l'émergence d'une nouvelle forme de liberté : le libre arbitre comme choix entre des possibles co-présents.

Une deuxième caractéristique de la vue est la *neutralisation* de la dynamique sensible, car l'observateur et l'observé ne connaissent pas d'interférence physique. À le différence des autres sens qui commercent avec le monde et sont altérés par lui, le vue laisse celui qui voit à l'écart de toute interaction. Aussi, la vue apparaît-elle comme le sens théorique, celui de la contemplation, tandis que les autres se maintiennent dans un rapport pratique.

Toutefois, cela ne va pas sans risque ni paradoxe. Alors que la simultanéité de la vue présente un gain incontestable de liberté, la neutralisation corrélative draine, quant à elle, la tentation de perdre le contact avec sa propre genèse causale, son rapport au corps propre et de l'expérience de base de la liberté efficace dans l'effort musculaire, dû à la résistance du monde (voir PhL, 32-37). Le fait primitif du vivant même humain consiste à agir et à subir l'action du monde en son corps, à produire et à subir un effet physique (voir PhL, 91). À cet égard, le toucher, qui s'exerce en éprouvant la résistance de l'objet est le sens le plus réaliste, celui par lequel s'éprouve la causalité. Par contre, par son détachement *causal*, la vue peut apparaître comme « le sens le plus libre et en même temps le moins "réaliste" » (PhL, 147). Dénué d'effort physique, il laisse dans l'ombre la *causalité qui ne se voit pas*. L'avantage corrélatif étant que la comparaison d'images neutres et déliées permet leurs recombinaisons et des variations qui sont le signe d'une distinction entre *la forme et la matière, entre l'essence et l'existence*. « Ce n'est rien d'autre que la liberté fondamentale de la vue, et l'élément d'abstraction qui lui est inhérent, qui sont portés plus loin dans la pensée conceptuelle ; et à partir de la perception visuelle, le concept et l'idée héritent de ce schème ontologique de l'objectivité que la vision a d'abord créé » (PhL, 149). Voilà la notion de théorie renvoyée à son étymologie : le voir capable de produire un « distillat de la réalité » (PhL, 152) la rend possible. La continuité entre la perception et la connaissance conceptuelle est clairement affirmée ici.

Le troisième caractère, le plus évident d'ailleurs et la condition de possibilité des deux premiers, est la *distance* spatiale requise pour voir. La distance ouvre un monde, un espace entre moi et l'objet, à ma

disposition et que je peux traverser en *me mouvant* vers lui. En outre, face à un champ ouvert à une multiplicité de contenus co-présents, la vue vient se fixer sur l'un puis l'autre et *ainsi de suite*. « Cet "ainsi de suite" indéfini dont la perception visuelle est imprégnée, potentiel toujours prêt pour la réalisation, et spécialement l'"ainsi de suite" dans la profondeur, est le lieu natif de l'idée d'*infini*, dont aucun autre sens ne peut fournir la base d'expérience » (PhL, 150). L'infini n'est donc pas découvert au sein d'une pensée visitée par la trascendance, comme chez Descartes ou Lévinas, mais une idée abstraite de l'expérience perceptive.

Ces fonctions de présentification, de neutralisation et de distanciation, qui ne s'accomplissent pleinement qu'avec la vue, sont pourtant présentes en germe dans d'autres sens. Ainsi par exemple l'idée d'infini se profile-t-elle à partir de la série que dégage le toucher. Aussi, le privilège accordé à la vue depuis Platon et Aristote est-il compréhensible, mais plutôt que d'en faire un sens du surnaturel, il convient de lui restituer sa dépendance et sa continuité à l'égard des autres sens et du mouvement du corps, mettant ainsi en lumière l'interdépendance de la théorie et de la pratique, de la raison et de la corporéité.

Irréductible à un seul sens, le mouvement constitue l'expérience fondamentale du corps propre, l'expérience essentielle à l'ouverture de l'espace visuel pour la manipulation d'objets, pour l'ajustement neuro-musculaire, pour l'orientation spatiale binaire (devant-derrière, droite-gauche, haut-bas), mais surtout pour la perspective optique, qui dépend de la locomotion comme capacité de se déplacer dans l'espace afin d'adopter une autre perspective. En outre, le mouvement est essentiel en tant qu'effort physique et action mécanique par lesquels le déplacement s'opère et la causalité s'éprouve. L'observateur statique et inactif n'ignore pas que son point de vue résulte de déplacements, c'est-à-dire de l'activité d'un sujet qui a éprouvé la profondeur du champ et la perspective. « On peut alors dire que la possession d'un corps dans l'espace, faisant lui-même partie de l'espace à appréhender, ce corps capable d'un mouvement propre en interaction avec d'autres corps, est la précondition d'une vision du monde » (PhL, 156). Or, cette *précondition* corporelle dynamique de la perception visuelle statique peut être éludée, c'est même une tentation constante, par le contenu de la perception visuelle qui présente un objet séparé de l'expérience subjective.

En tant que sens le plus physique, c'est donc le toucher qui présente le mieux l'expérience première du corps propre comme activité musculaire

aux prises avec un monde qui résiste. C'est par lui que le moi *s'*éprouve immédiatement comme cause efficiente et comme « auto-mouvement » (PhL, 153). Sur ce point, Jonas rejoint, sans doute sans le savoir, Maine de Biran qui pose au fondement de sa philosophie l'expérience de l'effort par laquelle le sujet s'éprouve à travers la résistance de l'objet. Je ne puis concevoir le moi sans effort, ni l'effort sans une résistance, soit organique et immédiate – celle de mon propre corps –, soit extérieure et médiate, celle des autres corps – les corps du monde [2]. Dans cette expérience primitive d'une simultanéité vécue entre moi et la motion d'un membre qui résiste, le moi et le corps, indisociablement liés, apparaissent comme un seul et même tout. Dans un rapport d'identification-possession, le moi s'éprouve comme volonté causante, puissance motrice liée à son objet, dont le mouvement est l'effet. Mais cette relation à la base du concept de causalité ne se laisse pas décrire selon des mécanismes objectifs de choses séparées. Une description du mental ne peut se mener jusqu'au bout sans se référer au corps et au objets physiques, ce qui n'empêche d'ailleurs pas la description du physique de dépendre à son tour du mental. Jonas ne remettra jamais en question la co-présence imbriquée du moi (voir PI, 110-111). Le moi doit donc être pensé comme un entrecroisement et une interaction réciproque entre la conscience et le corps, plutôt que comme la juxtaposition de dimensions parallèles et complémentaires.

Comme chez Maine de Biran, cette expérience immédiate manifeste plutôt une dualité indécomposable ou primitive au sein de l'unité de l'effort : « leur opposition se révèle aussi et notamment comme celle du moi et du non-moi – l'objet sur lequel j'agis n'est pas moi –, celle de l'actif et du passif – l'objet subit mon action –, de la cause et de l'effet – j'ai l'initiative d'une action qui modifie l'objet – et de la liberté et de la nécessité – j'imprime ma volonté à l'objet » [3]. Aussi l'élément de

2. Tous deux s'en prennent également au concept humien de la causalité, en soulignant l'incapacité de la connaissance extérieure à établir la cause comme volonté actuelle. Notons pourtant d'emblée un point de divergence important : pour Maine de Biran, l'expérience du corps propre est strictement limitée à l'homme puisque l'animal est totalement passif. Voir B. BAERTSCHI, « Le problème de la distinction de l'âme et du corps », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, n° 3, 1982, pp. 344-363 et *L'Ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1982.
3. B. BAERTSCHI, « Le problème de la distinction de l'âme et du corps », *art. cit.*, p. 355.

centralisation, essentiel à la description jonassienne du vivant – quoique extrêmement problématique au niveau végétal –, rendait-il manifeste la dualité éprouvée au niveau du corps propre : l'amibe meut ses flagelles, comme le chat et l'homme leurs membres.

L'expérience intime du mouvement corporel est l'évidence première de la réalité qui résiste absolument au doute, le critère ultime indubitable qui, bien qu'indémontrable, ne peut être nié sous peine de mener son énonciateur à l'auto-contradiction ou à l'absurdité. Le « cogito » jonassien issu de cette expérience intime pourrait être emprunté à Maine de Biran : « J'agis, je veux, ou je pense en moi l'action, donc je me sais cause, donc je suis ou j'existe réellement à titre de cause ou de force. » [4] Il s'agit bien sûr d'un cogito tacite et préréflexif, que Jonas dessine en creux à partir de sa phénoménologie de la perception.

B Le geste du peintre

Déjà présente chez l'animal, la capacité visuelle pointe chez l'homme vers un degré supérieur de médiateté *transanimale*. Seul l'homme s'avère non seulement capable du contrôle moteur requis pour matérialiser sur un nouveau support l'abstraction visuelle, mais aussi de l'imagination comme capacité de production matérielle – et objective – d'images.

S'adossant à son analyse phénoménologique de la vue, Jonas poursuit son enquête sur la « différence spécifique » (PhL, 156) de l'homme dans « Homo Pictor und die differentia des Menschen », la première version en 1961 de « Image-Making ». Une expérience de pensée lui fournit « l'évidence minimale » de la différence anthropologique. Quelle preuve des observateurs extra-terrestres auraient-ils qu'il existe des hommes parmi les créatures terrestres vivantes ? À l'exclusion des caractères physiques ou morphologiques, la différence fonctionnelle est la faculté *symbolique* de l'homme, que manifestent déjà les premiers dessins, aussi frustes soient-ils. Même si le langage est plus central que l'image pour la définition de l'homme, puisqu'il concerne une faculté symbolique supérieure, il pose davantage de problèmes herméneutiques et est difficilement observable. « Pour la nature plus qu'animale de son

4. MAINE DE BIRAN, *Nouveaux essais*, XIV, p. 271, cité par B. BAERTSCHI, *L'Ontologie de Maine de Biran*, *op. cit.*, p. 17.

créateur ; et du fait qu'il est déjà un être potentiellement capable de parler, de penser, d'inventer, en bref, un être "symbolique" » (PhL, 158), l'image suffit.

Dans cette analyse jonassienne, proche de la psychologie de la forme, la preuve d'une différence anthropologique tient à la présence de reproductions graphiques caractérisables en huit points : (1) une ressemblance avec un autre objet, qui soit (2) volontaire, c'est-à-dire à la fois intentionnelle et artificielle par opposition au reflet, et (3) incomplète, pour qu'il ne s'agisse pas d'une duplication ou d'une imitation. Les cinq caractéristiques suivantes résultent en fait de l'analyse des conditions de possibilité des trois premières : (4) puisque l'image ne ressemble que partiellement à l'objet original, elle manifeste la liberté de choix dans l'abstraction et l'idéalisation de son auteur quant à la sélection et l'omission de certains traits. (5) Outre son incomplétude, l'image présente une différence positive (simplification extrême ou distorsion), et la stylisation manifeste déjà la capacité de se libérer totalement pour se faire invention et création pure. (6) Dans la mesure où l'image présente la forme visuelle reconnaissable quelles que soient la perspective, la position, les proportions, la couleur et la luminosité, la quantité de détails, elle constitue « une idée de "forme" dont l'identité tient entièrement à la proportion de ses parties » (PhL, 162). (7) Dans la mesure où la ressemblance est non substantielle, l'image, bien que statique et inactive, de petite taille et bidimensionnelle, peut représenter le mouvement et l'action, la grandeur et la profondeur. « Ce qui est représenté sur le mode de l'image est, dans l'image, retiré du commerce causal des choses et transposé dans une existence non dynamique qui est authentiquement l'existence en image » (PhL, 163). Soumises aux causes physiques, la chose imaginée et le support de l'image font en revanche toujours partie du devenir mondain. Se situant résolument dans une conception intellectualiste de l'image, Jonas affirme que le lien causal par lequel l'image a été formée est coupé : « Une image, appréhendée comme image, est le signe non des mouvements du peintre, mais de l'objet dépeint » (PhL, 164). Une note introduit toutefois une remarque d'ordre plus esthétique : une dimension expressive peut se surajouter à la dimension représentative. (8) Trois éléments sont donc impliqués dans l'image peinte, le substrat, l'*eidos* et l'objet de l'image : « l'image ou ressemblance flotte comme une troisième entité idéale entre la première et la dernière, qui sont deux entités réelles, les rapportant l'une à l'autre sur le mode unique de la représentation » (PhL, 164). Jonas utilise le terme

d'image de manière équivoque, désignant par lui aussi bien le dessin et la peinture que la forme visuelle incarnée dans un substrat matériel. À partir de l'image, se dégage la différence entre l'universel et le singulier car une reproduction de l'œuvre entraîne une duplication ou une multiplication du substrat de la même image. Par ailleurs, un seul objet peut être l'objet de nombreuses images, le fait qu'une image représente un nombre indéfini d'objets particuliers. La « différence ontologique » (PhL, 165) se situe ici entre d'une part l'image et d'autre part son support matériel et l'objet représenté.

L'« essence » (PhL, 165) de l'image est en effet d'offrir la représentation d'une abstraction perceptive. La ressemblance que véhicule l'image implique, outre la perception, une dimension conceptuelle ou eidétique qui suppose que la matière soit distinguée de la forme par un esprit symbolisateur.

Bien qu'il ait auparavant reconnu aux animaux supérieurs une faculté perceptive, Jonas ne leur attribue plus ici que la sensation. Tandis que l'animal se souvient des sensations passées en présence d'un objet qui les ravive, l'homme a en mémoire ses expériences passées, disponibles comme passées grâce à sa faculté imaginative. Dès lors, il faudrait reconnaître à la perception animale des souvenirs (PhL, 170), tandis que la perception humaine repose sur une mémoire (PhL, 171). La *liberté eidétique* manifeste un détachement temporel et un contrôle accrus, mais aussi qualitativement différent : « L'imagination sépare l'*eidos* remémoré de l'occurrence de la rencontre individuelle avec lui, libérant sa possession des accidents spatiaux et temporels. » (PhL, 171).

La genèse de l'image picturale se décompose en quatre temps, les trois premiers concernant le contrôle mental, et le quatrième le contrôle physique ou pratique. Tout d'abord, le souvenir de la forme, extraite du flux des choses par la perception visuelle, permet sa reproduction et la constitution d'une image extérieure comme « mémoire extériorisée » (PhL, 171), qui substitue la forme au flux du soi. Ensuite, la faculté de produire des images recèle un pouvoir cognitif qui se présente comme représentation externe. La représentation est « une objectivation de la perception individuelle comparable à celle qui est atteinte dans la description verbale ; comme celle-ci, elle sert la communication, et en même temps, elle bénéficie à la perception elle-même, c'est-à-dire à la *connaissance* » (PhL, 171). Jonas va d'ailleurs très loin dans la reconnaissance du pouvoir théorique de l'imagination, qui à ses yeux procure

une ressemblance, c'est-à-dire le premier critère de la vérité. « L'*adaequatio imaginis ad rem*, précédent l'*adaequatio intellectus ad rem*, est la première forme de vérité théorique – le précurseur de la vérité descriptive verbale, qui est le précurseur de la vérité scientifique » (PhL, 172).

Cette progression continue de la vérité comme concordance entre le réel à sa représentation de plus en plus abstraite sera par la suite doublement rectifiée : par la rupture du lien de continuité au profit de la négation, et par la relativisation de l'enracinement sensible du concept et du jugement. Nous y reviendrons sous peu.

Dans un troisième temps, l'imagination permet de rappeler à soi des formes absentes, mais aussi de les transformer. La capacité de recréer fidèlement une représentation ressemblante recèle potentiellement aussi celle de créer en se libérant de la perception. Enfin, la dimension physique de l'imagination, comme production d'images, suppose un pouvoir de l'homme sur son propre corps, qui constitue également la condition de possibilité de la technologie : « Ce que nous avons ici est un fait trans-animal, exclusivement humain : le contrôle eidétique de la mobilité, c'est-à-dire l'action musculaire gouvernée non pas par un schéma stimulus-réponse fixe, mais par une *forme* librement choisie, représentée intérieurement et projetée intentionnellement » (PhL, 172). Plus que l'image comme *eidos*, c'est donc l'image comme fresque qui témoigne de la différence anthropologique.

Les pouvoirs théorique et pratique, contenus dans la liberté eidétique nécessaire à la production d'une image, manifestent la coïncidence entre les capacités humaines de fabrication et de connaissance. « La même faculté [picturale] est tentative d'atteindre le vrai et pouvoir de faire du neuf » (PhL, 172). L'image, par la *ressemblance artificielle*, c'est-à-dire avant tout intentionnelle, témoigne d'une liberté et d'une volonté inventives supérieures à celle de l'animal. « Exprimant les deux dans une évidence indivisible, l'*homo pictor* représente le point où l'*homo faber* et l'*homo sapiens* sont unis – *où ils apparaissent en effet comme étant une seule et même chose* » (PhL, 173. Nous soulignons). L'homme peignant est dans le même geste le premier théoricien et le premier praticien, indissociablement : « Les deux à la fois rendent possible la liberté humaine » (PhL, 173). Le trait du peintre recèle donc la dualité théorique et pratique irréductible de la spécificité humaine, le fait que la vue dépende d'un corps peignant.

Dès lors, cette phénoménologie articule à la même capacité d'idéalisation des fonctions souvent considérées comme hétérogènes, l'imagination et le langage. Jonas refusait *a priori*, pour des raisons méthodologiques, de prendre pour base de la distinction entre l'animal et l'homme les fonctions trop controversées en philosophie contemporaine que sont la raison, la pensée et le langage, mais en choisissant l'image comme signe d'une différence spécifique plus simple et objectivable, il décelait une abstraction « qui conduira à terme à l'abstraction de la forme géométrique et du concept rationnel » (PhL, 174) – ceux-ci semblant bien être les éléments intellectuels les plus élevés. « Le critère de la tentative d'une ressemblance sensible est plus modeste, mais aussi plus fondamental et plus compréhensif [que celui des figures exemplifiant des propositions géométriques]. Il témoigne pleinement de la liberté transanimale de ceux qui la réalisent » (PhL, 174-175). C'est donc bien la liberté à l'égard du perçu et du corps qui constitue le critère décisif. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire d'avoir la preuve de l'exercice de ces fonctions pour connaître leur potentialité au cœur de la liberté inédite qui se manifeste dans l'image.

II La rupture comme spécificité

Dans sa première conception de la différence anthropologique, que nous venons d'étudier, Jonas maintient une continuité entre la perception humaine et animale. En revanche, au cours des années 1964-1965, il attribuera une force de négation à la liberté humaine qui transforme la distance dialectique du vivant – où toute distance nouvelle est compensée par des moyens corrélatifs permettant de la franchir – en distance problématique – c'est-à-dire une distance qui risque de correspondre à une mise à l'écart. Pour distinguer ces distances qualitativement différentes, nous parlerons dans le premier cas de *médiation* au monde et dans le second de *médiateté*. Lorsque l'homme doit affronter le risque d'une situation de rupture, Jonas parle du « fardeau de la médiateté » (PhL, 185). Le risque inhérent au « *principe de médiateté* » (PhL, 102) qui se déploie à travers le vivant est nettement aggravé au niveau humain, car la distance ainsi acquise peut toujours se transformer en gouffre. La liberté jusque-là considérée comme sa dimension positive devient fatidique dans la mesure où elle ne réserve qu'un accès risqué à la connaissance et à la décision.

A La négation au principe de la vérité

Dans un texte des années 1964-65, « The Anthropological Foundation of the Experience of Truth » [5], un glissement apparaît eu égard à la fonction symbolique basée sur l'abstraction de la perception, car l'expérience de la vérité suppose un rapport de rupture et d'opposition au monde perçu. Tandis que dans « Image-Making » [6], la connaissance consistait à abstraire des essences générales des donnés particuliers de la perception sensible, la racine de la vérité tient ici à la capacité qu'a l'homme de nier ce qui s'offre comme trompeur à sa perception. Cette notion d'opposition et d'alternative se distingue radicalement de celle de polarité et de tension à l'œuvre dans l'abstraction de la représentation : elle suppose une rupture ontologique permettant à l'homme de se poser pour ou contre ce que ses sens lui livrent. Au-delà de la médiation métabolique et animale, « le phénomène de la vérité lui-même, tout comme celui de la fausseté, est situé dans cette médiateté de troisième degré » (PhL, 185).

5. Ce texte est partiellement repris dans *The Phenomenon of Life*, notamment, mais avec d'importantes transformations, sous le titre « On the Origins of the Experience of Truth » (annexe au sixième essai), ainsi que dans la transition intitulée « From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man ».

6. Nous pensons en effet qu'il faut distinguer deux séries de textes qui composent *The Phenomenon of Life*. Une première série date du début des années 1950, tandis que la seconde série est composée de textes rédigés au milieu des années 1960. Or, la structure du livre masque cette distinction, qui est autant un approfondissement de la question du dualisme qu'un déplacement de la définition de la liberté. Ce déplacement est rendu moins sensible par la présentation unifiée du recueil (la préface, la transition et l'épilogue), ainsi que par l'appendice du septième essai. Pourtant, si ces petits textes intercalaires se présentent comme des facteurs de cohésion, ils introduisent une auto-interprétation d'une nouvelle veine dans la réflexion jonassienne. Pour les années 1950 : « Causality and perception » (1950), « Philosophical Aspects of Darwinism » (1951), « Is God a Mathematician ? » (1951), « To Move and to Feel : on the Animal Soul » (1953), « Cybernetics and Purpose : a Critique » (1953), « The Nobility of Sight : A Study in the Phenomenology of the Senses » (1953-54). Pour les années 1960 : « On the Subject of a Philosophy of Life » (1965), « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » (1965), « Note on Anthropomorphism » (1965), « The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life » (1965), « From Philosophy of Organism to the Philosophy of Man » (1965), « Nature and Ethics » (1965). À la charnière de ces deux périodes, on trouve le texte essentiel sur l'*Homo pictor* : « Image-making and the Freedom of Man » (1961).

L'émergence de la vérité se caractérise ainsi par l'affirmation d'une réalité qui est essentiellement *antithétique*, et qui consiste à rejeter la fausseté : « La capacité de vérité présuppose la capacité de nier et dès lors seul un être qui peut concevoir la négativité, qui peut dire "non", peut concevoir la vérité » (PhL, 175). Ensuite, « La négation qui opère en premier dans l'expérience de la vérité est défensive plutôt qu'offensive » (PhL, 176). Le premier pas vers la vérité consiste à refuser les illusions perceptives et à les *démentir* plutôt qu'à dévoiler et conquérir ce qui se dissimule. La négation se dresse contre la fausseté qui résulterait d'une tromperie volontaire (mensonge) ou involontaire (erreur de perception). S'opposant explicitement à Heidegger, Jonas affirme que la racine de la vérité se trouve dans le fait de se détromper et non dans celui de dévoiler, car le terme *alètheuein* ne peut se rapporter qu'à la vérité morale pré-théorique qui concerne des personnes s'abstenant entre elles de dissimulation et de tromperie dans leurs rapports (voir PhL, 181-182). Dans la mesure où entendre est indépendant de vibrer, l'ouïe n'est pas le sens menant au vrai ; seul le regard, qui maintient à distance des choses considérées, donne accès à la vérité par la différence irréductible entre le sujet et l'objet [7].

Au sein de l'expérience de la connaissance (notamment scientifique), qui renseigne sur le fonctionnement des choses, se situe l'expérience plus spécifique de la *vérité* qui cherche à connaître *ce que* sont les choses. Or, le lieu de la vérité et de la fausseté est bien la perception : « Si le pouvoir de nier est une condition de l'expérience de la vérité, il doit être un trait particulier de la perception *humaine*, incarnant cette liberté, ce qui le rend apte à l'expérience de la fausseté et de la vérité » (PhL, 177). Et Jonas de réaffirmer la différence spécifique entre la perception animale et la perception humaine, car l'animal ne s'oppose pas. Par ailleurs, l'expérience de la vérité requiert, outre la liberté négative de refuser ce qui est faux, une liberté positive complémentaire permettant d'abstraire la forme d'un objet présent. « [...] la *fabrication d'images* par les premiers hommes représente une forme primitive de l'effort actif vers la vérité,

7. En dehors du cadre théorique, d'autres formes de discours échappent pourtant à cette dualité sujet-objet ; Jonas mentionne la prophétie, les psaumes, la prédication, la poésie lyrique et le dialogue interpersonnel, sur le mode du Je-Tu bubérien. En revanche, la vérité ne se donne que dans cette distance radicale de l'homme à son objet, c'est-à-dire sur le mode du je-il de la contemplation intellectuelle qui ne saurait faire, pour sa part, l'économie de la dualité du signe et de la chose.

dans sa proximité au sol perceptif qui précède celui de la pensée en "théorie" ; et [...] le pouvoir dont il se sert – celui de contempler des images (des formes) qui ont été abstraites de la présence effective – exemplifie d'abord la liberté positive qui doit compléter le pouvoir de nier pour que l'expérience de la vérité s'accomplisse pleinement. » (PhL, 177) La liberté de nier et de s'opposer précède désormais celle de l'abstraction. Enfin, la combinaison de ces deux pouvoirs de la liberté peut s'exercer tant au service de la fausseté que de la vérité et peut, par ailleurs, se détacher totalement de ce qui est pour créer et innover.

Contrairement à l'animal qui n'éprouve que l'erreur, qu'il corrige en substituant une perception plus correcte à une sensation inadaptée à son objet, l'homme éprouve la fausseté, qui suppose que la mauvaise perception ne soit pas purement et simplement remplacée par la bonne, mais « survive pour être confrontée, en tant que falsifiée » (PhL, 178). La fausseté suppose que deux termes soient co-présents, et que l'un d'eux soit le critère à l'aune duquel l'autre est jaugé, confirmé, amplifié, corrigé ou infirmé. L'*eidos* abstrait de la perception peut être vrai, partiellement ou totalement, ou faux.

La différence anthropologique tiendrait alors à la perception temporelle et à la mémoire qui maintient accessibles les perceptions précédentes. Par conséquent, une prise de position comme évaluation de l'authenticité et de la pertinence de la ressemblance induit la reconnaissance par comparaison de « ceci » comme « ceci ». La dimension strictement ponctuelle ou atomistique de la perception animale se distingue de celle de l'homme, qui compare et intègre chaque nouvelle perception dans un ensemble au sein duquel cette nouvelle partie prend sens : « Percevoir, *c'est* admettre le contenu sensible dans une totalité d'expérience dans laquelle il manifeste des qualités cognitives telles que celles d'être connu, familier, vaguement familier, étonnant ou surprenant » (PhL, 179). L'homme se situe au sein d'une totalité qui donne sens à ses parties.

À ce stade que Jonas désigne comme pré-langagier, il est inutile de parler de jugement, car cette notion n'apparaîtra que dans la comparaison de formes abstraites ou d'images générales et non pas de perceptions d'objets particuliers, corrigées par l'« explosion » d'une impression suivante. Dans un premier cas, il s'agirait de l'expérience d'un observateur trompé par ce qu'il avait perçu visuellement comme un buisson et s'avère en réalité être un animal tapi ; et dans le second, du récit d'un

jeune scout à sa meute prétendant avoir vu une antilope alors que, de sa description, les auditeurs concluent qu'il s'agit d'un buffle. Dans le second cas, la comparaison s'opère grâce à des formes générales, les caractéristiques qui font juger que le buffle comme un animal différent de ce qu'il avait perçu comme une antilope. Le jugement qui ne survient qu'avec le langage est donc précédé par une expérience perceptive de la vérité : « Le fait que le monde puisse nous tromper, c'est-à-dire tromper nos sens et les critères acquis de notre expérience perceptuelle, est la base pré-logique, pré-linguistique, pré-symbolique du phénomène de la vérité » (PhL, 180).

Délibérément réaliste, cette conception de la vérité maintient la prise en compte d'une base empirique : la vérité est moins celle du jugement que celle du monde qui se présente à celui qui en attend une présentation authentique, sous peine d'éprouver un sentiment de déception au moment où la tromperie deviendra patente. Ne jouant qu'*a contrario* et *a posteriori*, le rapport de participation s'est considérablement atténué [8]. « Ce n'est que dans cette opposition à la fausseté exposée que l'idée de vérité peut surgir, et lorsque c'est le cas, "la vérité" est au début une caractéristique non de moi-même (comme ce serait le cas dans la vérité de jugement), mais *du monde face à moi* » (PhL, 180). De même est-ce l'image qui sera vraie ou non, selon qu'elle sera ou non adéquate à la chose représentée.

Avec cette capacité de s'opposer, l'homme résiste à ce qui se fait passer pour vrai ; il sort ainsi de sa participation immédiate à l'être. À cet égard, Jonas reprend son analyse de la vue dans un texte de 1964, « Heidegger et la théologie », qui affirme avec force que l'homme ne peut se tenir dans la vérité qu'en assumant son isolement qui lui confère aussi sa capacité de poser des choix antithétiques [9].

8. Jonas utilise un argument analogue pour faire valoir la responsabilité : ceux qui nieraient en avoir le sentiment, découvriront a posteriori que ce sentiment était bien présent en eux par la culpabilité qu'ils éprouveront de ne pas avoir assumé leur responsabilité.

9. Aussi, dans la seconde édition de *The Phenomenon of Life* (1982) où est repris le texte de sa conférence, tient-il compte en note de la critique de William Richardson, « spécialiste fort compétent et tout acquis à Heidegger » (HTH, 172, n. 1). Voir H. JONAS, « From Gnosticism to the Dangers of Technology », première section, p. 141. Richardson reproche à Jonas d'avoir raté l'enjeu de la différence ontologique, expression que Jonas utilise pour désigner des niveaux ontologiques. Voir W. J. RICHARDSON, « Heidegger and God – and Professor Jonas », in *Thought, Fordham University Quarterly*, 156 (1965), p. 20. Pour une critique similaire et ultérieure des objections adressées par Jonas aux premier et au second Heidegger, voir K. Harries, « Heidegger's Conception of the Holy », in *The Personalist*, 2 (1966), pp. 169-184.

En décrivant la médiateté de l'homme au monde perçu (visuellement) comme contraposition, Jonas instaure une rupture tout à fait inédite dans le vivant qui éprouvait la distance sans discontinuité. Le dualisme homme-monde s'inscrit donc au cœur d'une nature humaine toujours en rupture à l'égard de son objet. La séparation et la négation caractérisent la position décalée de l'homme déhiscent comme la polarisation caractérisait un rapport de médiation pour l'animal, dont la distance au monde était immédiatement comblée par la nécessité d'être franchie. À la liberté dialectique du vivant comme *médiation* se substitue une non-immédiateté due à une distance problématique ; et la *médiation* fait ainsi place à la *médiateté*. Dans la mesure où l'action humaine et son pouvoir physique extérieur dépendent eux aussi de la liberté eidétique, c'est l'homme tout entier qui subit cette distance et la rupture à l'égard du monde. Peut-être Jonas prend-il ainsi toute la mesure du fait que l'*eidos* s'interpose comme un accès, mais aussi un écran dans le rapport de l'homme à lui-même.

B La liberté déhiscente

La scission dualiste apparue entre le monde et l'homme, ou plus précisément entre son esprit et la réalité qui lui fait face et qu'il reflète en l'interprétant (voir PhL, 6), se répercute également sur sa liberté. La situation humaine de rupture à l'égard de son objet est moins le signe d'une crise que de l'exercice théorique et pratique authentique d'une liberté transcendante. Elle pourrait aussi bien apparaître comme une faiblesse radicale, en tant que liberté capable de s'invertir, en tant qu'un sommet de la liberté capable de s'abstraire complètement de ses conditions matérielles. Au niveau métabolique, la dissociation de la forme et de la matière comportait une précarité – risque inexistant dans la matière inerte – qui était aussi un gain sur le plan de la liberté ; de même, la rupture inhérente à la médiateté de troisième degré constitue-t-elle un nouveau seuil pour la liberté humaine, en même temps qu'un risque inédit. Alors

que le besoin manifestait la stricte coïncidence de la liberté et de la nécessité, la liberté humaine se caractérise par la faculté de scinder les deux pôles que sont l'homme et le monde, la partie et le tout, et de refuser toute contrainte ainsi que ses propres conditions de possibilité.

Potentiellement, Jonas reporte donc sur la liberté humaine, comme pouvoir et devoir de nier ce qui s'offre à elle, toute la charge du dualisme qu'il entendait dépasser par sa philosophie de la biologie. En faisant de la liberté humaine la base de l'expérience de la vérité, comme celle de la négation et de l'opposition, du refus toujours possible du perçu, il fait apparaître la possibilité pour elle de refuser tout objet extérieur et de se prendre elle-même pour objet – qui serait donc vide.

Ce qui pourrait passer pour un déplacement motivé par des circonstances extérieures, – comme, par exemple, la prise de conscience de la menace technologique [10] – constitue en réalité un tournant *interne* à l'anthropologie jonassienne. Le problème vient de l'ambiguïté à laquelle aboutit, en l'homme, la médiateté croissante à l'œuvre dans le vivant. Gain hautement risqué, la liberté médiate menace à tout moment de s'inverser en rupture, la dualité en dualisme, car cette médiateté contient un danger nouveau, une faiblesse inhérente : celle de s'enfermer dans le pôle qui peut perdre le rapport de dépendance à ses conditions extérieures de possibilité. « La fatidique liberté d'objectivation, qui confronte le soi avec la somme potentielle de l'"autre", du "monde", comme un domaine indéfini ouvert à la possibilité d'une compréhension et d'une action, peut et doit en fin de compte se retourner, avec son fardeau de médiateté, sur le sujet lui-même et faire de lui à son tour l'objet d'une relation qui, à nouveau, fait le détour par l'*eidos* » (PhL, 185).

Sans qu'elle soit thématisée comme telle, Jonas laisse ici poindre une distinction plus précise entre le moi, subjectivité immédiate du vivant en tension avec son monde, et le soi, sujet médiat et réfléchi, de l'homme qui vit dans un monde avec sa propre image. L'étude de la différence anthropologique permet d'établir rétrospectivement cette différence entre l'égocentrisme de la subjectivité infra-humaine qui s'exprime comme attachement à soi et du sujet humain qui passe par la réflexivité et la non-immédiateté. Avec la capacité réflexive et les risques qui lui sont inhérents, la liberté n'apparaît plus comme un gain univoque dans

10. *Science and Survival*, le best seller de B. COMMONER, parut en 1963, et il est fort probable que Jonas l'ait lu puisqu'il mentionne son auteur (voir PhE, 97).

l'exacerbation de la médiation. Ainsi Jonas affirme-t-il l'ambiguïté de la liberté humaine comme capacité d'affirmer et de nier, et parle-t-il de « l'exercice volontaire de la liberté positive-négative » (PhL, 177-178).

En fait, ce texte de transition du *Phenomenon of Life* tire les conclusions d'une autre étude qui lui est contemporaine, mais qui ne paraîtra que dans la deuxième édition d'*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* et ensuite dans les *Philosophical Essays* sous le titre « The Abyss of the Will » (1964). La médiateté entre l'homme et le monde y apparaît tellement abyssale qu'elle devient un authentique fardeau : « La nouvelle dimension de la *réflexion* se déploie là où le sujet de toute objectivation s'apparaît à lui-même comme tel et se trouve objectivé pour un type nouveau et toujours plus médiat de relation » (PhL, 185). Ainsi la capacité eidétique a-t-elle des implications pour le rapport de l'homme à sa propre liberté, dans la mesure où elle devient un objet pour elle-même, creusant une distance réflexive à l'égard d'elle-même et non seulement à l'égard des objets visés par les sens. « Le soi est englouti dans l'éloignement » (PhL, 185) qui le contraint à passer par la réflexion et la détermination d'une volonté désormais problématique.

En se prenant pour objet, la liberté peut en effet se paralyser complètement car elle ne trouve en elle-même aucun critère auquel se mesurer. Selon une formule nettement postérieure, elle est « volonté libre » (*freier Wille*, BEN, 31), affranchie par rapport à la réalité totale qui la fonde, et se perdant dans le vide – au sens où l'électron est libre. Elle a cessé d'être une liberté volontaire aux prises avec une extériorité et sa distance radicale est *distanciation* irrémédiable. Cette structure spirale de la liberté redouble en quelque sorte celle de l'*eidos*, assumant sa noblesse et son risque lorsqu'un moi idéal fait face au moi empirique.

Rapport d'indépendance à l'égard de la substance matérielle, la liberté dialectique, qui demeure liée à une nécessité, caractérisait les êtres vivants qui se maintiennent dans l'être. La liberté et la volonté sont ainsi les acquis indissociables de l'organique : « La volonté est à la fois position volontaire et affirmation de soi-même » (PhE, 338). Or ce n'est plus le cas de la liberté réflexive. Jonas distingue ainsi la boucle introspective, comme retournement de la *liberté vide* sur elle-même, de la décision comme moment où la liberté se mobilise pour un objet extérieur. Dans ce cas, l'examen des motifs n'engage pas la spirale de la volonté isolée et livrée à elle-même, et la décision n'est qu'un instant sans durée : « Au seuil de l'action qui suspend le temps, sans qu'il s'agisse

pourtant d'une pose du temps, il [l'instant] expose notre être à l'absence de temps, et avec la prise de décision, il nous précipite dans l'action et dans le temps » (ENE, 115). En revanche, la liberté qui s'emballe sort du temps.

C'est dans « The Abyss of the Will » que Jonas met en évidence la gravité de la crise existentialiste d'une volonté cherchant à se saisir elle-même, prise au piège dans l'entre-deux du temps du monde et des contenus de l'action où elle se paralyse elle-même en devenant son propre objet. Et c'est précisément par ce processus réflexif abstrait, l'homme est désormais capable de se dissocier, voire de s'opposer à la volonté qui se cherchait jusqu'alors dans les êtres vivants.

Si Jonas insistait d'abord sur le gain de la liberté dans l'être à travers des formes de vie de plus en plus affranchie de la matière, il déplace à présent l'accent de cette liberté abstraite vers la volonté actuelle s'exerçant comme causalité. Ainsi, lorsque la liberté et la volonté se séparent, ou lorsque l'accroissement de liberté n'est plus compensé par une évidente nécessité du besoin, Jonas affirme le primat de la volonté sur la liberté. Cette affirmation apparaît en 1965, c'est-à-dire lorsqu'affleure la possibilité inhérente d'une paralysie totale, d'une auto-destruction de la liberté humaine [11]. Ainsi, dans « The Abyss of the Will », la volonté est-elle déclarée première et plus fondamentale que la liberté qui en découle : « La réflexion (volitive) de la volonté est le site de la liberté » (PhE, 339). La volonté humaine devrait se comprendre dans un rapport à une extériorité, même si elle en a perdu l'évidence comme position de soi et

11. Jonas avait étudié ce risque de la liberté dans *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, une formulation explicite d'une liberté antinomique piégée dans son propre exercice et de l'inaptitude du discours philosophique à la traduire : « si "liberté" et "non-liberté", *liberum* et *servum arbitrium* ne devaient pas être en réalité deux qualités contradictoires "existantes" et "actuelles", qui peuvent arriver à un "*subjectum*" le déterminant de telle ou telle manière et constatable objectivement sur lui, ne pouvant être que l'une ou l'autre – mais si la liberté et la non-liberté de la volonté ne sont peut-être que deux côtés différents, unis dans une dialectique réelle d'accomplissement, d'un même état d'expérience existentiel interne – unis intérieurement dans leur opposition au nom de l'accomplissement, parce que se réalisant nécessairement l'un avec l'autre, l'un ne devenant réel que sous la présupposition de l'autre – alors une telle dialectique existentielle ne peut se représenter dans la sphère rationnelle (inadaptée) que sous la forme d'une antinomie aiguë : l'antinomique est son expression imagée, son reflet indicatif » (APFP, 86-87).

auto-affirmation. « Tous les phénomènes de la moralité – liberté, choix, responsabilité, conscience, faute – sont enracinés dans cette réflexivité primordiale. Sa présence *a priori* est la base ontologique de la liberté » (PhE, 339). Pourquoi ce renversement qui fait passer la liberté au second plan ?

L'ambiguïté de la liberté humaine culmine, qui est à la fois le point supérieur de l'indépendance à l'œuvre dans la nature et le point de rupture potentiel avec elle. La capacité d'auto-objectivation du soi est un gain ambigu, un « noble piège » (PhE, 341) [12]. Radicalement émancipés de la nécessité vitale dont ils restent pourtant essentiellement *dépendants*, les individus humains perdent l'évidence de leur rapport de participation à la totalité. Cet affranchissement est leur possibilité de s'affirmer comme humains : conscients, jugeant, connaissant, dessinant, etc. Si en ce sens la liberté constitue un gain, la dimension d'auto-fondation retourne pourtant la liberté contre elle-même. La morale commence avec l'apparition d'une liberté capable de choisir et de s'interroger sur elle-même, mais puisqu'elle s'oppose à la nécessité plutôt que de s'y soumettre, elle s'avère être un *acquis risqué* au plan métaphysique. L'apparition de la morale correspond ainsi à une fragilisation extrême de l'être allant de pair avec l'apparition de la liberté de choix et de la connaissance (voir PhL, 277).

Le risque et la précarité sont considérablement renforcés par l'isolement où se pose désormais l'alternative du bien et du mal. L'action fait l'objet d'une décision pesée, elle n'est plus l'activité univoque guidée par une poussée anonyme irrésistible. « Dans l'objectivation, il [l'homme] sort de l'unité "originale" de la totalité de l'être (l'"innocence de la créature") et ouvre une distance essentielle qui s'interpose désormais entre lui et tout-ce-qui-est » (PhE, 340). Cette distance ouvre l'espace du jugement moral, à propos de l'objet de la liberté mais aussi à propos d'elle-même. Les symboles et formules dogmatiques qui parlent de « péché » et de « chute » (PhE, 340) révèlent que la liberté est capable de s'ériger en absolu, de se fonder sur elle-même, et dès lors de se fourvoyer en se paralysant comme volonté. Dans les textes suivants, ce piège constitutif de la liberté réflexive demeurera une menace implicite.

12. « La réflexion comme telle, qui, en même temps que souci de soi et examen de soi, est aussi le miroitement de soi, recèle cette ambiguité essentielle » (PUMV, 227).

III Les seuils d'une humanité accomplie

Après 1965, Jonas tentera de trouver un point d'arrêt à cet emballement toujours possible de la liberté humaine et réintroduira une conception plus classique (aristotélicienne) de la différence spécifique de l'homme, en insistant davantage sur les fonctions supérieures que sont le langage et la raison. La question ne se pose plus dans un cadre évolutionniste et diachronique d'un critère de transanimalité, mais en termes synchroniques. Et l'accent se déplace vers des conditions de plus en plus exigeantes pour la définition de l'homme ; c'est en tentant de rester fidèle à ses analyses antérieures que Jonas a apporté des éléments qui les remettront pourtant considérablement en question.

A L'image transhistorique de l'homme

Pour échapper, d'une part, à la tentation du refus de tout donné et, d'autre part, au pur décisionnisme auquel l'expose la liberté fascinée par elle-même lorsqu'elle se reflète, Jonas cherche à ouvrir la liberté à une extériorité : une extériorité lui permettra ainsi de déclarer que l'emballement circulaire de la volonté est le signe d'une structure de crise plutôt que d'une propriété nécessaire.

1 *Entre historicisme et permanence*

Entre réceptivité et projection, entre perception et invention, l'image de l'homme peut limiter les interprétations erronées. Dans le texte intitulé « Wandel und Bestand » qui fut présenté lors d'un congrès de philologie classique à Bonn en septembre 1969, Jonas cherche à établir la part transhistorique de l'humanité. Il expose alors la thèse essentielle de la condition herméneutique de l'homme.

Est-il possible, se demande Jonas, de comprendre le passé, et dans quelle mesure ? Deux positions extrêmes sont d'emblée écartées. D'une part, la thèse essentialiste de l'*homo aeternus*, pour laquelle cette compréhension irait de soi dans la mesure où la nature humaine demeurerait inchangée, le semblable pouvant comprendre le semblable, car son herméneutique repose sur une ontologie « qui affirme que l'homme *a* "une nature" » (PhE, 238). D'autre part, la thèse existentialiste selon laquelle rien de stable n'existe en l'homme, qui se projette lui-même et

n'est rien que le résultat de ses propres choix, car dans ce cas, la compréhension du passé serait celle du différent par le différent – à moins que cette prémisse ne conduise à la « conclusion radicalement sceptique » (PhE, 239) que toute véritable compréhension du passé est impossible, car l'absolument différent demeure à jamais impénétrable. La thèse de l'*homo mutabilis* peut ainsi amener à tirer des conclusions herméneutiques radicalement différentes, car, dans le dernier cas, la prétendue compréhension du passé ne consiste qu'en la projection du présent en lui.

Pour Jonas, qui cherche une voie moyenne entre ces conceptions anthropologiques extrêmes, toutes deux sont trop unilatérales pour pouvoir être encore tenues aujourd'hui de manière univoque. Aussi refuse-t-il la thèse essentialiste en raison de sa naïveté : « contrairement à Platon, nous en savons trop de la profondeur du changement historique en l'homme pour croire encore en une définition de l'homme déterminée et univoquement contraignante » (PhE, 240). Les post-nietzschéens savent en effet que l'homme n'est pas rivé à une essence immuable et que le devenir est ouvert. La thèse existentialiste entend quant à elle faire table rase de l'essentialisme, auquel elle n'échappe cependant pas entièrement : si toute essence est prétendument déniée à l'homme, il n'en reste pas moins que la condition humaine ne constitue pas une case vide. Dès lors, les existentialistes se contredisent, car ils maintiennent malgré eux une essence humaine sous le trait universel de la négativité : « cette négativité elle-même est alors requise pour l'homme comme une propriété "essentielle" » (PhE, 240).

Posant que « le fait d'être humain *doit* être compréhensible » (PhE, 241), Jonas avance ainsi l'hypothèse que l'histoire comporte des répétitions et des innovations, la compréhension du passé reposant à la fois sur du semblable et sur du différent. Il s'oppose résolument à l'hypothèse sceptique selon laquelle toute compréhension de l'altérité serait illusoire. La force de cette position sceptique, comme des thèses négatives en général, est d'échapper à toute réfutation ou démenti contrefactuel, car il est impossible d'alléguer le moindre exemple de compréhension adéquate. Jonas entend cependant malgré tout la réfuter par rétorsion, parce qu'elle mène « au solipsisme et à son absurdité » (PhE, 241) par le simple fait que la non-compréhension du passé ne se distinguerait pas fondamentalement de celle du présent qui, déclarée elle aussi illusoire, rendrait toute affirmation vaine et enfermerait le philosophe dans un soliloque sans pertinence aucune. En outre, Jonas adresse à « l'agnosticisme historique » (PhE, 242) une critique externe. À s'en tenir à sa thèse, il est

foncièrement inutile de s'intéresser à l'histoire, qui ne peut nous enseigner que la projection de celui qui l'étudie. Dans ce cas, il serait plus rapide et efficace de se connaître d'emblée soi-même et de s'épargner ce vain détour historique. La thèse du changement radical aboutit ainsi, paradoxalement, à réduire l'homme à un maintenant ponctuel sans passé. Reprenant, à l'encontre de cette thèse, une conception aristotélicienne, Jonas déclare que le changement suppose un élément stable : « Nier le trans-historique revient également à nier l'historique » (PhE, 242).

Cependant, la critique jonassienne de ces trois positions porte avant tout sur leur caractère excessif et exclusif : « chacune d'elles a un aspect légitime indispensable à la totalité de la situation complexe » (PhE, 242). L'essentialisme fournit la dimension trans-historique ; l'existentialisme, la nouveauté dans l'histoire ; tandis que le scepticisme, pris sous une forme modérée, écarte l'illusion d'une compréhension parfaite et absolue du passé.

Entre le niveau universellement commun aux vivants et le niveau particulier des interprétations idiosyncrasiques s'insère celui de la tradition, qui nous porte sans que nous ayons eu à nous l'approprier individuellement [13]. En tant qu'Occidentaux, « Descartes non lu nous détermine, que nous le veuillons ou non » (PhE, 259). En revanche, les *Upanishads* ne peuvent nous déterminer que si nous avons personnellement choisi de les lire. En accord avec Arendt, Jonas reprendra cette conception de la tradition de la *pensée* du passé qui n'est pas simplement un ensemble d'informations sur le passé. « Il s'agit [...] de la substance dont [...] nous sommes nourris, en bref, d'une tradition » (ENE, 102).

Appartenant toujours à son époque, aucun penseur ne peut prétendre à une auto-position absolue et exempte d'emprunts qui le portent au moment même où il tente de les déplacer. Étant lui-même l'héritier de la science et d'un XX^e siècle existentialiste, Jonas ne peut les critiquer totalement de l'extérieur ; sa force, toutefois, est d'en prendre conscience

13. Jonas n'établit pas le lien entre l'inachèvement spécifique de l'homme au plan biologique, son manque d'adaptation naturelle préprogrammée et la néoténie qui lui fait passer une très longue période avec la génération de ses géniteurs, et la tradition qui s'insère dans cette faille ou ce défaut pour établir une mémoire plus culturelle que génétique. En revanche, il souligne le caractère interactif et circulaire de cette information, par opposition à l'unidirectionalité de l'information génétique, toujours descendante. On note à nouveau une césure entre les analyses biologiques et le niveau de la condition corporelle de l'homme.

grâce à une meilleure connaissance de la complexité du comprendre. Lorsqu'il refuse de sombrer dans une compréhension historiciste, force lui est de reconnaître que l'esprit de son temps accentue davantage le changement que la permanence dans son auto-compréhension. Et pourtant, il ne s'y résigne pas : « l'histoire n'est pas le dernier mot de l'humanité » (PhE, 259). Le décisionnisme auquel aboutit l'historicisme, qui vise une liberté détachée de ses bases physiques et culturelles, devrait se comprendre comme une transcendance excessive.

2 *L'empathie du vivant*

Comprendre suppose la médiateté du sujet humain, mais aussi la possibilité de la dépasser : comment, tout en étant à distance de son objet, l'homme peut-il néanmoins y accéder ? L'herméneutique jonassienne, dont la compréhension historique n'est qu'un cas particulier, constitue une tentative de sauvegarder une *anthropologie duelle*, mais non dualiste, par la possibilité de franchir le gouffre ouvert par la liberté humaine.

La connaissance du vivant ne résulte ni de l'inférence analogique ni de la projection de notre propre intériorité, qui ne se construit que dans le commerce avec autrui : elle est le fruit de l'expérience directe et intuitive entre vivants. Jonas invoque la psychologie de l'enfant pour montrer l'absurdité de la théorie de la projection [14]. La compréhension « est une part de l'observation intuitive de la vie par la vie et elle commence ainsi avec les performances de la perception animale qui est accordée avec les performances de l'expression animale » (PhE, 245). Au niveau de l'interprétation humaine du monde, Jonas reprend une affirmation de « Is God a Mathematician ? », celle d'une connaissance intuitive, d'une pré-compréhension empathique de la vie par la vie qui permet l'ouverture au monde ainsi que d'une connaissance et d'une reconnaissance des congénères. « Un tel symbolisme spontané, bien que rigoureusement fixé, table sur le fait d'être compris ; sans éducation, les animaux comprennent bien les mimiques d'agression, de colère et de parade sexuelle. Il ne serait pas sage d'excepter l'homme de tout cela » (PhE, 245-246). Ainsi l'homme partage-t-il avec l'animal cette immédiateté de la communication et de l'expression corporelle, non seulement

14. Celle-ci pourrait en revanche avoir une certaine pertinence dans la psychologie adulte, qui remplace précisément peu à peu la connaissance par la projection.

dans un regard échangé avec un chat – ses yeux rencontrent ceux du chat et l'un comme l'autre savent qu'ils se voient –, mais aussi entre deux inconnus, en raison du « rôle que joue la communauté naturelle des espèces, c'est-à-dire la base organique partagée, dans la compréhension de l'homme par l'homme » (PhE, 246). Le vivant reconnaît le vivant comme tel.

Pour ce qui est des fonctions vitales, la communauté des besoins biologiques rend possible cette communication, le semblable étant reconnu par le semblable au moyen de l'analogie. La sensation de faim chez autrui ou chez un animal est comprise par analogie avec la mienne. Que nous sachions ce qu'est la faim et la soif, le sommeil habité par les rêves et l'insomnie, et plus généralement les besoins humains et la mortalité, la maladie et l'éducation des jeunes, voilà qui est une constante présupposition et anticipation de notre compréhension. « Seul un idiot cartésien considérerait tout cela comme étant sans importance » (PhE, 251). Point d'arrêt à des interprétations trop déliées, la corporéité constitue donc cette dimension transhistorique en l'homme.

B Les traces objectives de l'humanité

Il va de soi que l'homme n'est pas rivé à son corps comme l'animal. Il assume en effet ses besoins vitaux de façon strictement humaine, notamment au moyen des objets fabriqués, l'outil, l'image et la tombe, et transcende ainsi ses fonctions biologiques.

1 *L'outil comme seuil inférieur*

Choisissant un autre critère que celui de la liberté dont témoigne l'image, Jonas redéfinit les traces matérielles significatives de l'humanité. Plutôt que de souligner la liberté théorique et pratique de l'homme, ces critères de transcendance soumettent l'invention à une condition humaine. Dans *The Phenomenon of Life*, l'image témoignait de la liberté transanimale de ses créateurs [15]. En revanche, dans « Wandel und Bestand », mais plus

15. Dans « Image-Making » (PhL, 157), Jonas évoque les foyers comme un trace possible de la transcendance humaine. Il aurait pu apparaître comme le signe de la socialité corrélative de la reproduction sexuelle et à la néoténie, de l'importance accordée par ces êtres à l'introduction dans le monde des nouveaux venus parmi eux. Toutefois, il se limite à évoquer cette possibilité et l'abandonne avant de l'explorer. Nous y voyons, pour notre part une preuve supplémantaire du fait que la socialité n'est jamais prise considéreé comme centrale par Jonas.

encore dans un texte des *Philosophische Untersuchungen* intitulé « Werkzeug, Bild und Grab » (1985-1986), le choix des œuvres humaines que sont l'outil, l'image et la tombe, introduit une hiérarchie précise entre ces témoins de l'humanité. Ainsi, le seuil décisif de l'image est-il « combinée » (PhE, 252) ici à l'outil et à la tombe, tandis que l'outil manifeste l'inventivité de ses auteurs ; l'image témoigne de la représentation et de l'imagination ; et la tombe, de la foi et de la piété.

Les outils (au nombre desquels se trouvent les ustensiles, les armes et la vaisselle) manifestent une médiation artificielle *au service de la satisfaction des besoins naturels*. « L'outil [...] sert ces besoins sur un mode artificiellement médiatisé qui trouve son origine dans l'invention et ouvre à une amélioration par une invention ultérieure » (PhE, 252). Jonas reconnaît une dimension dynamique intrinsèque à l'invention qu'il semblait reprocher à l'option utopique moderne baconienne dans « The Practical Uses of Theory » (1959), mais dont la racine serait déjà inscrite dans la « logique » qui préside à la fabrication du tout premier instrument. Même s'il insiste fortement sur le caractère dynamique et cumulatif de la technologie moderne, c'est avant tout l'ampleur de son pouvoir qui rend cette dynamique incontrôlable [16]. Cette inventivité servirait donc des buts qu'elle ne s'est pas choisie elle-même. Ces signes matériels témoignent de nouvelles fonctions apparues avec l'homme.

Réalisée grâce à l'utilisation d'outils, l'image-peinture, poursuit quant à elle des « fins immatérielles » (PhE, 252), au-delà des besoins biologiques et de leur satisfaction directe, en représentant le contenu de la perception. On voit ainsi émerger le pinceau là où vingt ans auparavant, dans « *homo pictor* », le geste de la main suffisait à appliquer les pigments ou à creuser le sable. La liberté eidétique dont témoignait l'image dans « Image-Making » dans sa fonction aussi bien théorique que pratique, représentative que corporelle, se voit réduite, dans « Wandel und Bestand », à une condition de possibilité de l'invention et de la fabrication de l'outil, qui précède la peinture. L'invention d'un outil suppose déjà l'image comme représentation, la possibilité de recréer et de s'écarter du perçu bien plus que le dessin fidèle d'un animal observé.

16. Voir PR, 27-28 et TME, 44-45.

« Nous pouvons ne pas toujours connaître le but d'un outil particulier, mais nous savons qu'il en avait un, qu'il était conçu en termes de la relation moyen-fin et cause-effet, et qu'*il était produit selon cette conception* » (PhE, 252. Nous soulignons.) L'invention de l'ustensile présuppose déjà l'imagination au sens eidétique que lui avait conféré l'image de « Image-Making » (voir PUMV, 38). Les deux sens conjoints de l'image, l'*eidos* et le dessin, sont maintenant dissociés. L'image dont il est question ici n'est donc pas abstraite à partir de la perception, mais véritablement déliée du sensible et tournée vers ce qui est sans utilité, du moins sans utilité vitale.

Ce glissement a pu largement passer inaperçu à la faveur de l'équivocité du terme d'image employé dans « Image-Making » comme synonyme d'*eidos* – et nous avions insisté sur le fait que Jonas ne développait pas d'esthétique, fût-elle embryonnaire – et dans « Wandel und Bestand » comme synonyme de peinture. Insistant soudain sur la matérialité de l'image qui opère une représentation, Jonas accentue l'importance des outils nécessaires à sa réalisation, induisant par ce fait une hiérarchie nette entre *homo faber* et *homo sapiens*, qui apparaissaient comme une seule et même chose en l'*homo pictor* (voir PhL, 173).

Enfin, la tombe témoigne d'un être conscient de sa mortalité, qui réfléchit sur la vie et sur la mort, et « élève sa pensée au niveau de l'invisible – mettant l'outil et l'image au service de cette pensée » (PhE, 252). La pensée causale, à l'œuvre dès les premières inventions, ouvre la voie à la possibilité qu'apparaissent à terme la physique et la technologie ; la représentation, en donnant une signification à l'image la plus grossière, pointe déjà vers ce qui deviendra l'art le plus raffiné ; enfin, la réflexion sur les mystères de l'existence est une forme encore embryonnaire de la pensée métaphysique – celle-ci étant ainsi la faculté éminente de l'humanité. Telles sont donc les trois coordonnées ou catégories universelles de la compréhension humaine : l'invention, la représentation et la spéculation.

Sur la base « naturelle » ou biologique de l'homme se greffe alors toute la part « artificielle » du symbolisme, celle qui est enseignée et construite, le produit de l'invention humaine [17]. Manifestement, une

17. Utilisant une fois de plus les catégories qu'il entend dépasser, Jonas reprend la distinction binaire entre naturel et artificiel, alors même qu'il tente de mettre en évidence le caractère naturel, pour l'homme, du dépassement du niveau strictement biologique des besoins. Dans « Image-Making », artificiel était synonyme d'intentionnel, désignant par exemple la ressemblance due à un trait humain, par opposition au reflet physique ou à l'empreinte d'un pas. Ici, artificiel s'oppose à biologique, c'est-à-dire à ce que l'homme partage avec les autres vivants.

tension habite l'anthropologie jonassienne qui rend compte tout autant de la contingence de la réalisation et de l'actualisation de ces trois fonctions que de l'universalité et de la nécessité de ces trois potentialités essentielles à l'homme. « Pour des raisons évidentes, il est presque certain que les outils ne seront absents nulle part. Mais l'image et la tombe, toutes deux étant davantage un luxe dans le combat de l'homme avec la nécessité naturelle, peuvent pour des raisons diverses ne pas apparaître ici ou là » (PhE, 253). Les outils de l'*homo faber* constituent la réalisation la plus basse de l'humanité, qui doit demeurer un moyen pour l'homme soit d'assurer ses besoins de vivant, soit d'exercer ses facultés les plus hautes.

2 *Le langage sous-jacent au symbole*

Dans cette description du milieu des années 1980, l'image-peinture a perdu la prérogative de signe de transanimalité qu'elle possédait au début des années 1960, puisque d'une part, un signe indubitable de l'humanité apparaît en deçà d'elle avec l'outil et que, d'autre part, la fonction symbolique la plus haute consiste à se détacher de la perception sensible pour accéder à la spéculation sur l'invisible. Ainsi, la preuve minimale de l'existence humaine que semblait être l'image-peinture comme matérialisation d'une forme visuelle dans « Image-Making » n'est-elle plus que le signe d'une symbolisation intermédiaire, de second rang. Une symbolisation de troisième rang s'annonce en outre.

Transcendant les symboles fixés et déterminés de l'animalité, le symbolisme humain ouvre une nouvelle voie de compréhension liée au langage et son indépendance à l'égard de la perception sensible. L'ouverture du possible par le langage, récit fictif ou témoignage, donne accès à des sentiments que l'on n'a pas soi-même expérimentés. « *Cette expérience du potentiel, médiatisée par des symboles, est précisément ce qui est désigné par "comprendre"*. » (PhE, 247. Jonas souligne.) La compréhension repose donc sur le possible crées par le langage plutôt que sur le perçu dont l'éventail est d'ailleurs incontestablement moins riche. C'est un trait caractéristique de la nature humaine que d'être toujours

potentiellement davantage que ce qu'elle est réellement par l'ouverture de l'esprit aux possibles fournis par le langage.

Outre les présupposés biologiques à la base de la compréhension des autres hommes et de leurs productions, présentes ou passées, Jonas fait désormais passer à l'avant-plan le langage sous-jacent à la représentation imagée. « Sans lui, aucun des autres phénomènes ne pourrait être ; pour chacun d'eux, il était tacitement présupposé » (PhE, 253). Jonas lui accorde alors un rôle primordial dans la différence anthropologique : pour l'homme, les besoins organico-biologiques sont déjà sociaux et supposent une *parole* échangée (la nourriture, la chasse, la reproduction, l'éducation, la structuration sociale) ; et il souligne la fonction communicationnelle (et utilitaire) du langage, dont ne rend pas encore compte sa fonction représentative. Sans préfiguration, la dimension sociale, tellement ignorée dans son enracinement corporel chez l'animal, se voit en quelque sorte propulsée sur le devant de la scène pour justifier que le langage se trouve à la base de la différence anthropologique. En effet, l'intersubjectivité n'est guère qu'évoquée et ne reçoit pas d'élaboration satisfaisante : la pluralité et les petites communautés où la parole s'échange sont délaissées au profit soit de l'individu soit de l'espèce-humanité.

Désormais, la dimension symbolique prévaut sur l'ingéniosité de l'*homo faber* : « L'homme est donc d'abord et avant tout une créature de parole – produisant la parole et produit par elle » (PhE, 254). Ce qui a des répercussions immédiates au plan philosophique : « La philosophie du langage doit se trouver au centre de toute anthropologie philosophique » (PhE, 254). Le contexte de cette conférence donnée à un congrès de philologie n'est sans doute pas seul responsable de l'importance accordée ici au langage. En effet, après 1965, Jonas est de plus en plus écartelé entre la volonté d'affirmer la continuité de l'évolution du vivant et l'exigence d'attribuer un statut non seulement spécifique, mais aussi supérieur, à l'homme et de hiérarchiser les fonctions qui le caractérisent. Alors que dans « Image-Making » le langage présupposé pour peindre était celui de la représentation et de la nomination, il devient, dans « Wandel und Bestand », celui de la communication et la condition de possibilité de toute symbolisation strictement humaine qui est toujours collective.

Or, dans ses premiers écrits anthropologiques, Jonas pensait trouver une « évidence minimale » (PhL, 157) dans l'image et éviter ainsi, pour des raisons essentiellement méthodologiques, de se focaliser sur le

langage « trop controversé et incertain dans la philosophie contemporaine pour servir l'entreprise élémentaire que nous avons ici en tête » (PhL, 158). En outre, le langage posait les complications quasiment inextricables du rapport entre l'oral et l'écrit, quant à ce que – selon la fiction heuristique proposée par Jonas – des extraterrestres arrivant sur terre auraient pu tenir pour le signe indéniable d'une existence transcendant l'animalité. Faute de concevoir la dimension communicationnelle du langage, il le réduirait en fait à la dénomination. Il est ainsi significatif que Jonas choisisse comme critère de la supériorité humaine sur la nature, sa capacité de *nommer* les animaux que lui reconnaît le Dieu de la *Genèse* (voir PhL, 173). Dans ce cas, la capacité symbolique attribuée à l'image comme au langage est celle de la représentation du perçu.

C'est à l'occasion de cette analyse de la capacité herméneutique s'exerçant à l'égard du passé comme communication unilatérale, que Jonas semble (re)découvrir la dimension communicationnelle du langage en même temps que la socialité intrinsèquement humaine. Toutefois, ce glissement est davantage qu'un déplacement d'accent, et risque fort de remettre en question les premières analyses jonassiennes du symbole où étaient associés l'imagination eidétique et le geste de la main traçant le dessin.

C La transcendance du langage

En réalité, ce déplacement dans la conception jonassienne du langage qui culminera dans les *Philosophische Untersuchungen* est déjà nettement marqué au début des années 1970. Dans « *Homo pictor* », la vue fournissait dans une description en puissance l'image qui préfigurait à son tour le langage. Dans ce cadre, l'image et le nom, manifestant un pouvoir commun, produisaient une duplication symbolique du réel. « La généralité du nom est la généralité de l'image » (PhL, 173). L'enracinement sensible de la capacité symbolique de l'homme rassemblait ainsi le pouvoir d'abstraction, à la racine de l'expérience de la connaissance, et la capacité physique du peintre.

En 1973, Jonas justifie comme suit la place de choix qu'il accorde à une recension [18], intitulée « Sight and Thought » (1971), en la rééditant

18. Il s'agit de l'ouvrage de Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*. Pour la traduction française, voir R. ARNHEIM, *La Pensée visuelle*, Paris, Flammarion, 1997.

dans les *Philosophical Essays* : « ce livre [lui] a donné l'occasion de discuter certaines questions d'intérêt philosophique général qui sont très proches du champ de [ses] travaux précédents sur la perception et l'imagination » (PhE, 224). En réalité, cette critique lui fournit l'occasion d'apporter d'importants amendements à la position tenue dans « Image-Making », qui proposait une conception de la perception et du langage somme toute assez proche de celle d'Arnheim [19].

Cette révision correspond à une sorte d'infléchissement transcendantal. Alors que « Image-Making » insistait sur les potentialités conceptuelles de la perception visuelle, elle-même dépendante des sens plus concrets et du corps en mouvement, « Sight and Thought » met l'accent sur l'irréductibilité du langage à un ensemble de noms séparés, à la duplication de réalités singulières sous des étiquettes générales (voir PhL, 173). Pour Jonas, la dimension symbolique du langage reste encore largement en deçà de l'authentique potentialité de la pensée, car elle laisse inaperçue la distinction radicale entre ses fonctions *représentative* et *significative*.

En soulignant la distinction entre représentation et signification, Jonas conteste la thèse principale d'Arnheim, à savoir que « la perception visuelle est la pensée visuelle » (PhE, 225), et il précise que le rôle important de la perception visuelle dans la pensée demeure relatif, entre la concrétude des autres sens et l'abstraction conceptuelle. Pour Jonas, l'abstraction conceptuelle du langage présente une « nouvelle dimension » (PhE, 231) par rapport à celle, purement représentative, dont sont capables la vue et l'imagination. « Le vrai travail du langage est rendu possible par une émancipation de ce sol sensible et de toute intention imitative, tout comme, dans l'évolution de l'écriture idéographique, c'était le dépassement de la ressemblance picturale qui libéra les résidus stylisés pour des fonctions sémantiques » (PhE, 231). Compris comme un ensemble lexical, le langage peut apparaître dans sa fonction représentative bien qu'il n'imite pas strictement ses objets (sauf dans le cas des onomatopées), mais il recèle également la fonction synthétique de signification, inaccessible à la représentation, qui crée des liens à un

19. Une remarque ne laisse pas de nous préoccuper dans cette interprétation des glissements successifs de l'anthropologie jonassienne, c'est qu'au moment où elle semble perdre la force et la prudence qui la caractérisaient au début des années soixante, Jonas cherchait à en venir aux « choses urgentes » (voir ENE, 86).

niveau cognitif supérieur. La représentation picturale peut tout au plus produire des formes abstraites comme des étiquettes séparées (par exemple le chat), mais les liens plus complexes lui échappent (par exemple les liens de possession : c'est *mon* chat). Les fonctions grammaticales, en revanche, peuvent exprimer une réalité conceptuelle qui transcende totalement le perçu et ne trouve son origine ni dans sa généralisation, ni dans son abstraction du singulier. Le langage et la pensée ne relèvent donc pas de la conceptualisation du perçu. Jonas relate le souvenir d'une petite fille dans une épicerie disant à sa mère : « Si tu m'avais donné un plus grand panier, j'aurais pu y mettre plus de choses ». Un tel usage de la langue transcende la nomination ou l'étiquetage des objets, la signification désigne plutôt une capacité spéculative du langage, c'est-à-dire précisément sa capacité à signifier l'invisible : « Le concept n'est pas un distillat de percepts, mais plutôt leur illumination par l'entendement » (PhE, 234 n. 6). Ce même terme de distillat était utilisé pour désigner l'abstraction visuelle (voir PhL, 152 et *supra*, p. 195).

C'est ainsi qu'il faut distinguer dans le langage deux types de concepts : les universels concrets, qui résultent de l'abstraction d'une perception sensible, le plus souvent visuelle (comme par exemple chat, noir…), et les universels abstraits dont le concept précède l'exemplification concrète (par exemple les lois, la justice, le devoir). Tandis que les premiers se caractérisent essentiellement par leur dimension descriptive, les derniers échappent à la perception en raison de leur fonction *normative* dont aucune représentation ne pourrait rendre compte, pas plus d'ailleurs qu'elle ne pourrait les anticiper [20]. Le langage offre donc des catégories transcendantales à la perception. Toutefois, « Image-Making » accordait à un sens encore plus réaliste que la vue la capacité de faire émerger le lien de causalité : l'expérience de la résistance corporelle permettait d'accéder à une structure essentielle de l'entendement (PhL, 149). Ainsi, ces considérations élémentaires de philosophie du langage – que Jonas s'excuse d'avoir à « répéter » alors qu'elles sont en fait inédites dans sa propre philosophie – mettent en lumière une dimension de l'intellect humain qui transcende radicalement sa perception sensible, même abstraite ou généralisée.

20. Cette question n'est pas sans importance pour la suite, car *Le Principe responsabilité* devra précisément établir le passage entre la fin comme donné de perception et la norme, entre l'être de la valeur et son devoir-être.

On se souvient pourtant que « Causality and Perception » (1950) refusait la thèse d'une causalité comme addition mentale aux percepts, que ce soit, comme chez Hume, en provenance de l'habitude des associations ou, comme chez Kant, par la structure de l'entendement. Jonas affirmait alors que l'expérience subjective de l'effort physique était à la base du concept de causalité. Le concept de cause et l'interprétation causale de séquences perceptives reposaient, selon lui, sur l'abstraction de l'activité corporelle (PhL, 33). La causalité ne fait donc pas partie des concepts universels abstraits, dont la spécificité semble bien être leur normativité qui ne peut résulter d'aucune abstraction.

L'enjeu de cette recension est donc tout sauf anecdotique, puisqu'elle apporte une nouvelle caractérisation de la transcendance de l'homme, qui ne tient plus à sa capacité de représentation plus ou moins abstraite, mais bien à la signification langagière, à la transcendance de l'esprit humain au niveau de cette fonction conceptuelle supérieure qui ouvre à certains possibles de l'expérience. « Le langage n'est *pas* en compétition avec la perception dans la tâche de représenter à travers la ressemblance, mais lui *surimpose* un domaine de pure signification, non picturale, libérée des liens de la ressemblance, et dès lors véhicule authentique de la pensée intellectuelle *suprasensible* » (PhE, 231. Nous soulignons). L'image ne peut plus témoigner de la transcendance humaine à l'égard du niveau sensible. Jonas privilégiera ainsi de plus en plus les fonctions rationnelles, et cette analyse finira par conduire à une nouvelle définition de la différence anthropologique : la spécificité de la raison humaine repose sur sa capacité spéculative et normative, qui transcende le descriptif et la représentation.

Il n'est pas moins significatif que la question elle-même ait changé. Tout se passe comme si Jonas ne prétendait plus trouver le seuil de la manifestation d'une présence humaine, mais les fonctions par lesquelles elle s'accomplit pleinement : si l'image est déjà la trace d'un être qui transcende l'animal, la véritable humanité ne s'y exprime pas encore.

C'est la pensée radicalement irréductible à la perception sensible qui appartient en propre à l'homme : « Il n'y a par nature aucune représentation perceptuelle de la *totalité* de l'affirmation complexe – et il s'agit bien d'une totalité, c'est-à-dire une totalité intellectuelle ou logique » (PhE, 232). Pour Jonas, la possibilité de l'inclusion d'un nouveau concept comme d'une nouvelle partie dans la totalité conceptuelle déjà constituée repose avant tout sur la *mémoire*, qui permet de

disposer à volonté des images passées et de les comparer avec les nouvelles perceptions auxquelles ajuster ces images.

D Le syndrome humain

Ainsi, à partir de la fin des années 1960 avec « Wandel und Bestand », la description jonassienne de la condition humaine qui prétend ne pas renoncer aux analyses précédentes les biaise pourtant fortement. Une constellation de critères hiérarchisés se substitue à un seuil caractéristique unique et déplace la spécificité humaine vers des fonctions moins sensibles et de plus en plus liées aux capacités supérieures de la raison et du langage, volontairement évitées dans les analyses précédentes.

Ce glissement rationaliste et logocentrique de l'anthropologie jonasienne se confirme dans la définition de l'homme recherchée dans « Werkzeug, Bild und Grab », au milieu des années 1980. Jonas y met en lumière le type de définition requis pour une notion aussi complexe que celle de l'homme : une définition à partir d'une constellation de symptômes qui permettent d'établir qu'il s'agit d'une entité particulière. Plutôt qu'un critère unique ou un seuil de dépassement de l'animalité, il s'agit d'élaborer ce que l'on pourrait nommer un « syndrome humain » [21] sur la base de plusieurs traits significatifs. La présence de certains symptômes, ou d'une addition de ceux-ci, mènerait au constat de formes plus ou moins aiguës du phénomène humain. Jonas ne minimise certes pas les difficultés inhérentes à une telle entreprise, qui suppose que l'on s'engage dans un cercle : le postulat de l'unité du multiple permet de dénommer sous un terme commun des objets, mais c'est précisément ce terme qui permettra ensuite de discriminer les réalités singulières qui peuvent s'y trouver subsumées. Ce type de définition, capable de faire face à de nombreuses irrégularités en raison d'auto-interprétations pauvres ou erronées, requiert manifestement une certaine intuition interprétative, que Jonas appelle ailleurs l'« oreille musicale » (RG, 423).

21. Ce type de définition rend compte de la complexité de notions qui ne se laissent pas réduire à un critère unique ou à un dénominateur commun. C'est le cas notamment pour la définition du gnosticisme que Jonas propose au colloque de Messine en 1966 (voir PhE, 276), ainsi que pour la technologie définie comme syndrome (voir PhE, xviii, TME, 28 et WPE, 45). Sauf erreur de notre part, Jonas n'emploie pas le terme de syndrome humain, mais on peut établir par analogie avec les deux autres termes qu'il procède bien à un type de définition similaire.

Dans la nouvelle constellation ternaire, l'outil est la trace de la capacité de fabriquer des objets artificiels pour la satisfaction de besoins naturels – c'est ce qui le maintient immanent aux besoins biologiques. L'analyse du milieu des années 1980 confirme et approfondit le déplacement de la fin des années 1960. « Un outil est un objet inerte artificiellement construit, interposé comme moyen entre l'organe corporel agissant (le plus souvent la main) et l'ustensile extra-corporel de l'action » (PUMV, 37), et la fabrication de l'objet présuppose la liberté eidétique. L'outil assume ainsi le rôle tenu précédemment par l'image-peinture, celui d'être la première manifestation matérielle d'une présence humaine : « La nature non organique de l'outil artificiel est l'autre face de la *liberté* nécessaire à son invention. [...] Cela présuppose un pouvoir eidétique de l'imagination et un contrôle eidétique de la main (et de la mobilité volontaire en général) » (PUMV, 38). Ces caractéristiques étaient précisément celles de l'image dans « Image-Making » qui ne s'intéressait toutefois pas à la *fonction* de l'image. Mais l'humanité n'est pas encore pleinement atteinte en l'*homo faber*, dont les outils demeurent à usage pratique et liés à des besoins naturels.

En revanche, l'image, entendue ici non plus comme représentation mais comme création de l'imagination, est le signe d'une frontière imperméable qui « révèle toute la différence essentielle d'avec l'animal » (PUMV, 39), car contrairement aux artefacts des animaux, elle ne présente *aucune utilité pratique*. « Par la peinture d'images, l'objet est approprié sous un jour nouveau, de manière non pratique, et le fait même que l'intérêt pour lui puisse être attaché à son *eidos* témoigne d'une nouvelle relation à l'objet » (PUMV, 39). Ici, l'image est beaucoup plus proche de la peinture comme art et de l'activité non biologique de la création que de la conceptualisation déjà requise pour fabriquer l'outil à trois dimensions, afin que ressorte l'utilité biologique de la première et la gratuité de la seconde. La ressemblance dont il s'agit ne peut être que visuelle, contrairement à la forme dont il s'agissait trente-cinq ans plus tôt, et que Jonas pouvait aussi bien attribuer à la synthèse simultanée du toucher dont les sensations ponctuelles s'élaboraient dans le temps ; l'image est ici, au contraire, non seulement détachée des sens, mais aussi de tout enjeu pratique.

Enfin, le troisième produit significatif de la présence humaine, la tombe, témoigne d'une préoccupation encore plus éloignée des besoins et des tâches biologiques et même visibles. « Si le caractère biologiquement superflu et même inutile doit être pris comme un signe de ce qui en

l'homme est au-delà de l'animal, alors la tombe est, à cet égard, supérieure même à l'image qui, après tout, peut servir les fins de la communication, de l'enseignement et même de l'invention et qui pourrait donc encore être expliquée dans le système incitatif de l'évolution, comme c'est certainement le cas pour l'outil » (PUMV, 45). Ici à nouveau, l'option retenue par Jonas est celle de la rupture. Rien ne semble empêcher, en effet, que selon le principe de continuité plus conforme à l'esprit du *Phenomenon of Life*, les questions métaphysiques émergent à partir de la vulnérabilité corporelle vécue aussi par l'animal, mais devenue consciente et angoissante chez l'homme qui vit avec l'image d'un corps fragile. Dans « L'immortalité et l'esprit moderne », c'était également à partir de l'être-au-monde et à l'histoire que s'ouvrait la dimension de la transcendance et de l'éternité.

Si la présence d'outils suffit à témoigner d'une existence humaine, certaines formes d'humanité pourraient pourtant être plus aiguës ou plus accomplies, qui présenteraient également des images et des tombes. Cette distinction de l'homme comme syndrome confère une acception souple à une notion mal définie, car elle permet de conclure à une présence typiquement humaine même en l'absence de certains critères. L'outil, l'image et la tombe ont « force de preuve par leur présence, mais non nécessairement par leur absence » (PUMV, 49). En revanche, une époque qui n'aurait pas renoncé à interpréter l'image de l'homme dans sa condition spéculative serait plus riche que celle qui se serait emputée de ce questionnement vers l'invisible.

Dès lors, la réalité humaine semble scalaire, s'étendant de la production de l'outil, à l'homme qui peint et creuse des tombes. Jonas invoque à nouveau, pour cette hiérarchie inédite, la compréhension intuitive : « Avec cette évidence intuitive, l'*homo pictor*, ce faiseur et observateur d'images, nous enseigne que l'*homo faber*, le faiseur et l'utilisateur d'outils, n'est pourtant pas encore totalement l'*homo sapiens* » (PUMV, 39). Nulle rencontre de l'*homo sapiens* et de l'*homo faber* en *l'homo pictor* n'est plus envisagée ici. Les fonctions supérieures, qui manifestent en quelque sorte une réalité humaine plus aiguë, sont aussi celles qui permettent de se *soustraire* au monde sensible et visible. Dans ce cas, l'évolution biologique tendrait vers une sortie d'elle-même et polariserait l'homme et le monde. La préoccupation essentielle de Jonas s'est considérablement déplacée vers une transcendance de la raison et de l'esprit humain dans ses fonctions les plus spéculatives et sa capacité métaphysique.

IV L'émergence de la question éthique

La rupture que constitue l'humanité dans l'évolution biologique, ainsi que sa capacité de se détourner de ses bases biologiques, apparaissent comme sa prérogative et ressortent bien davantage qu'au milieu des années 1960, lorsque Jonas décrivait la continuité entre la liberté métabolique et la liberté humaine ainsi que celle des vivants présentant une mobilité mécanique volontaire. Entérinant en quelque sorte l'atomisation inhérente à la liberté décrite dans « The Abyss of the Will », Jonas creuse à présent le fossé de la différence entre animalité et humanité. L'homme doit alors aussi prendre en considération le caractère extrêmement précaire et risqué de son existence, qui a perdu toute immédiateté à l'égard de ses besoins.

Une lecture chronologique des essais anthropologiques qui composent *The Phenomenon of Life* et les *Philosophical Essays* permet donc de dégager la condition humaine dans un schéma de distanciation à l'égard du monde non seulement accrue, mais aussi, de plus en plus problématique à partir de 1965. La distanciation dans laquelle l'homme risque de se fourvoyer en perdant de vue les contraintes corrélatives à sa condition de vivant semble être prise au sérieux comme possibilité constitutive, mais potentiellement déviante, de sa liberté. « Dès la première formulation de la question "quelle est la place de l'homme, quelle est ma place et ma part dans le schème des choses ?", le soi est englouti dans l'éloignement dans lequel toutes les choses sont tenues et à partir duquel elles doivent être retrouvées par l'acte de l'intentionnalité eidétique » (PhL, 185). La description ontologique aboutit alors à la question éthique. Si plus aucune tâche n'est immédiate pour cette liberté déhiscente, le dualisme entre l'homme et le monde trouve une force exceptionnelle à laquelle Jonas devra s'attacher, comme il le pressentait déjà dans l'épilogue de *The Phenomenon of Life*. Il s'agit de réinterroger la position humaine comme partie toujours labile d'une totalité qu'elle constitue par ses capacités réflexives. En reflétant l'être, nous nous reflétons en lui, et en reconnaissant notre image nous contemplons notre position d'exception, la question étant maintenant celle de la part de solidarité et d'attachement entre cette liberté désormais clairvoyante et sa condition matérielle.

Au terme de ce parcours de la biologie et de l'anthropologie de Jonas, la question du dualisme s'est non seulement renforcée, mais aussi déplacée de l'ontologie à l'éthique. Sa phénoménologie du vivant a décrit

l'émergence progressive de la subjectivité à travers la matière organique. Pourtant, la condition humaine restaurée dans sa dimension naturelle ne permet pas de lui éviter une rupture radicale avec le monde. Factuellement en effet, il faut reconnaître une force d'opposition inédite dans la liberté humaine capable d'engendrer un dualisme extrême à travers une *mauvaise interprétation d'elle-même*. Étant capable de se séparer de la nécessité qui lui est inhérente, la liberté, en s'affirmant, peut soit entraîner des conséquences qui, à long terme, la détruiront, soit s'enliser dans la suspicion corrélative à la recherche d'une intention pure. Par un activisme excessif comme par une paralysie totale, la volonté humaine semble être devenue une menace pour elle-même lorsqu'elle sous-estime sa propre puissance. Pour Jonas, la contrainte corrélative de cette liberté inédite ne sera dès lors plus physique, mais éthique.

Chapitre 6

Le principe liberté

Entre deux écueils induits par Jonas lui-même, la survalorisation et la marginalisation, sur lesquels butent la plupart des commentateurs, nous voudrions accorder une juste place à la question de Dieu dans l'œuvre philosophique de Jonas [1]. L'importance excessive qu'accordent certains commentateurs à cette question sur la base du *Concept de Dieu après Auschwitz*, qui résulte d'une allocution prononcée lors de la remise du prix Leopold Lucas par la faculté de théologie évangélique de Tübingen en 1984, est déplorée par Jonas lui-même. S'étonnant de son succès – qu'il attribue en partie à une initiative de l'éditeur Suhrkamp de le diffuser en format de poche – et du sérieux de sa réception, il en revendique au contraire le caractère hypothétique et personnel, sans ambition théologique [2].

---

1. Ainsi, dans la bibliographie de Stanislas Warzeszak, certains textes sur Dieu, dont l'essai « Le concept de Dieu après Auschwitz », sont-ils classés sous la rubrique « varia ». En revanche, Sylvie Courtine-Denamy juge cette question centrale dans la philosophie de Jonas, un « philosophe croyant encore en Dieu » (S. Courtine-Denamy, « Hans Jonas – Hannah Arendt, Histoire d'une complémentarité », in ENE, 50). Maurice Weyembergh, quant à lui, nous semble qualifier fort justement la démarche jonassienne comme « position mitoyenne entre croyants et non-croyants » (M. Weyembergh, *Entre politique et technique*, Paris, Vrin, 1991, p. 26). Si une certaine nostalgie à l'égard d'une foi apte à fonder la morale n'est pas absente chez Jonas, elle s'accompagne toutefois du constat de sa disparition définitive.
2. Cet avertissement n'aura pas suffi, car le même éditeur renforcera encore cette image de Jonas en publiant séparément, un an après son décès, la troisième partie des *Philosophiche Untersuchungen* : *Gedanken über Gott*. En tronquant le titre

Interrogé par des théologiens et des philosophes de la religion en 1992, lors d'un colloque au cours duquel lui fut remis le doctorat *honoris causa* de l'Université Libre de Berlin, Jonas minimise non seulement la portée de l'hypothèse qu'il avait émise à la conférence de Tübingen sous la forme d'un mythe de la création et de l'aventure conjointe des hommes, du monde et du créateur ; bien plus, il en met même en doute le bien-fondé. Une telle hypothèse mythique n'aurait été qu'un « pis-aller très personnel » [3] qu'il n'est plus sûr de vouloir défendre à tout prix : « je n'ai pas voulu faire d'émules, je ne voulais pas proposer une *théologie*. C'est une tentative d'établir une théologie spéculative *pour moi personnellement* » [4].

Pour nous, la manière dont Jonas négocie son rapport à la question de Dieu est particulièrement éclairante d'une part quant au déplacement de la question du dualisme. En effet, un gouffre s'est rouvert avec la liberté humaine, malgré la victoire de la phénoménologie jonassienne du vivant sur le dualisme moderne de l'esprit et de l'étendue. Jonas tentera désormais de surmonter le clivage entre la liberté humaine et le monde en l'ancrant dans une transcendance globale. Par ailleurs, le fil transversal de la question de Dieu permettra de mettre en évidence le déplacement de questions d'abord essentiellement anthropologiques et éthiques vers des enjeux de plus ne plus métaphysiques.

Manifestement, pour faire droit à la question de Dieu chez Jonas, nul commentateur ne saurait se limiter au seul texte sur *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, quelque central qu'il soit effectivement. À condition, donc, de resituer cette conférence dans une constellation d'écrits couvrant les trente dernières années de la production jonassienne, on pourra voir apparaître une évolution de cette question particulièrement significative du mouvement global de l'œuvre [5].

original de sa première partie « Dem Fragenden unverwehrbar », (inéluctable pour celui qui questionne), l'éditeur renforce encore l'accent théologique d'une pensée qui n'entendait pourtant pas quitter le terrain philosophique, même si elle s'aventurait dans des questions métaphysiques ultimes.

3. Sans faire mention de sa première version, celle de 1962 dans « Immortality and the Modern Temper », il réduit son hypothèse à la conférence prononcée lors de la remise du prix Léopold Lucas à Tübingen (1984). Voir « Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas », in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, *op. cit.*, p. 178.
4. *Ibid.*, p. 177.
5. « Is God a Mathematician ? », malgré son titre, n'est pas central pour la problématique qui nous occupe, puisqu'il se borne à rejeter l'hypothèse qu'un esprit mathématicien absolu puisse être créateur (Leibniz, Laplace, Jeans) et s'emploie à décrire la condition métabolique des vivants ; la même chose vaut pour « Is Faith Still Possible ? », qui traite prioritairement la question d'une possible intervention libre, qu'elle soit humaine ou divine, au cœur des lois causales de la nature. Les textes centraux relatifs au mythe de Jonas seront en revanche « Immortality and the Modern Temper » (1962), texte de la conférence d'Ingersoll, ainsi que les extraits de la correspondance avec Rudolf Bultmann qui lui sont relatifs (1962-1963) ; et *Le Concept de Dieu après Auschwitz* dont la première version date de 1968 (« The Concept of God after Auschwitz ») – avec une légère suppression finale de 1981 (dans *On Faith, Reason and Responsibility*), ainsi que la deuxième et désormais célèbre version de 1984 (CDA). Enfin, pour un traitement métaphysique de la question de Dieu, nous nous référerons à *Materie, Geist und Schöpfung* (1988-1989) et « Vergangenheit und Wahrheit » (1990). Le regroupement par Jonas de ces textes particuliers dans les *Philosophische Untersuchungen* laisse penser qu'il n'a lui-même guère eu conscience du mouvement de sa propre pensée.

I Du symbole à la métaphysique

Dans « L'immortalité et l'esprit moderne », en 1961, Jonas aborde la question de Dieu à partir d'une problématique anthropologique et en dégage des enjeux éthiques. À cette occasion, il rédige un mythe qui puisse lui permettre d'approcher les questions ultimes malgré l'éclipse de la métaphysique. « Le mythe, si seulement il est conscient de sa nature expérimentale et provisoire et ne se pose pas en doctrine, peut, à partir de la nécessité de cette pause [de la métaphysique], jeter un pont sur le vide. Pour ma part en tout cas, je m'y sens poussé pour une fois sous la pression d'une tâche à laquelle la philosophie ne peut se dérober en dépit de son incapacité de se tirer d'affaire. » (ZNE, 59) La vérité de ce mythe expérimental, à laquelle Jonas aimerait croire, est celle du langage mythique, c'est-à-dire symbolique, qui, issu de l'imagination, fournit des images anthropomorphiques capables de faire droit à notre expérience la plus intime. Ainsi donc a-t-il recours à un langage non rationnel, non objectivant et indirect qui approche ce qui fait sens tout en échappant au domaine de la connaissance. À partir d'une anthropologie qui laisse Dieu venir à l'idée, Jonas s'autorise donc une exploration à visée métaphysique de ce qui échappe à la connaissance critique et positiviste pour ressortir aux questions ultimes, qui découlent des conséquences éthiques et anthropologiques. À y regarder de près, la pensée rationnelle et même positive est compatible avec une telle expression consciemment symbolique de Dieu, qui rompt avec l'approche allégorique de la mythologie

gnostique. Le mythe tautégorique ou « ontophanique » [6] de Jonas dévoile quelque chose de l'être qui ne peut se dire frontalement.

C'est là sans doute le trait le plus spécifique et le plus novateur de l'idée jonassienne de Dieu. Puisqu'en ce domaine, le discours symbolique est possible, il ne s'agit pas de le démythologiser et de lui ôter son caractère imagé en passant à l'abstraction et à l'austérité du concept, malgré la traduction de « l'imagé en concept » (GDB, 24) à laquelle prétend se livrer Jonas. Il procède en fait à une herméneutique de son propre mythe, à une interprétation conceptuelle qui permet de tester la cohérence d'une hypothèse métaphysique qui ne peut être que narrative à ce niveau de globalité inaccessible à la connaissance. À l'évidence, le recours à une représentation mythologique « laisse de côté le débat sur la "démythologisation" » (FRR, xvi) [7].

Au début des années 1960, Jonas réhabilite la conception symbolique du mythe, ce dont il s'explique dans « Heidegger et la théologie » :

6. G. VAN RIET, « Mythe et vérité », in *Revue philosophique de Louvain*, 58, (1960), p. 63. Toutefois, Jonas semble hésiter entre la pensée métaphysique véhiculée par l'ordre narratif et le mythe comme arrière-plan hypothétique d'une réalité métaphysique. Peut-être est-ce une distinction de degré qu'il opère ainsi. En revanche, sa distinction entre ontologie et métaphysique s'établit de la façon la suivante : l'ontologie est phénoménologique, car l'être se phénoménalise et peut dès lors être tenu pour le synonyme de la nature, tandis que la métaphysique est le discours inévitable mais hypothétique sur l'invisible. Avec le mythe de Dieu, les deux convergent.

7. Pour Jonas, les mythes gnostiques, qui prétendent à une connaissance, doivent certes être démythologisés pour que s'en dégage l'esprit du temps, mais il n'en va pas de même de tout mythe, et notamment de la Bible. Bultmann serait, selon Jonas, prisonnier de la confusion entre métaphore et symbole dans son approche de la Bible ; alors que la métaphore signifie autre chose vers quoi elle jette un pont, le symbole est cette signification : « le mythe véritable est bien sûr quelque chose d'autre que le langage métaphorique et Bultmann luttait contre la mythologie lourdement consubstantielle, et pas seulement sémantique, la mythologie de l'eschatologie biblique qui constitue une provocation stupéfiante à l'égard de la raison » (ENE, 154). Voici comment Jonas décrit la démythologisation : « Au fondement de l'argument, on trouve une conception de la mythologie en général, à savoir que "le mythe parle d'une réalité mais de façon inadéquate", c'est-à-dire qu'il révèle et falsifie en même temps et que sa véritable signification doit lui être arrachée par l'interprétation. [...] "Dévoiler" doit donc vouloir dire traduire dans un autre langage plus approprié ce qui, à son tour, présuppose que l'on puisse également dire la même chose différemment sans retomber dans la mythologie et la métaphore, bref, qu'on puisse le dire également de façon directe et dans une terminologie adéquate à l'"existence" » (ENE, 152-153).

« comment garder sa *transparence* à cette nécessaire inadéquation, pour qu'elle laisse voir ce qu'elle doit désigner ? Pour le plus ou moins d'opacité, on peut faire quelque chose. [...] C'est là [à propos de Dieu] que cesse la compétence du langage conceptuel et que le discours symbolique doit commencer » (HTH, 194-195). La mythologie naïve qu'il s'agit de démythologiser est un discours grossièrement objectivant et prétendument direct sur des questions qui pourront être affrontées par la rationalité ; dans le mythe autophanique en revanche, l'ambiguïté de ce qui se révèle de biais, en se cachant, est prise en compte et maintenue, et aucune formulation ne peut alors se prétendre plus adéquate que l'image et le symbole. « Le paradoxe ultime est bien mieux protégé par les symboles du mythe que par les concepts de la pensée. [...] Maintenir l'*opacité manifeste* du mythe transparente pour l'ineffable, c'est d'une certaine manière plus facile que de maintenir la prétendue transparence du concept transparente pour ce à quoi il est, en fait, aussi nécessairement opaque que tout autre langage. » (HTH, 195, trad. mod.) La formule est aussi paradoxale que l'entreprise qu'elle décrit. Il faudrait ainsi accepter que le divin ne peut se dire que dans un langage qui résiste, mais fait signe vers ce qu'il s'agit de signifier – et qui demeure, en revanche, totalement réfractaire à un discours prétendant le saisir adéquatement.

Par la suite, Jonas tente d'expliquer plus avant le statut de son mythe et des enjeux qu'il en perçoit. Ce faisant, il n'éclaircit pas seulement son propos, mais l'infléchit. La version suivante, parue en 1968, donne un tour plus spéculatif à ce mythe librement inventé dont Jonas cherche à extraire les conséquences conceptuelles pour « une doctrine rationnelle de Dieu » (FRR, 23). Par rationnel, il entend dans ce cas quelque chose de tout aussi spéculatif que son mythe, c'est-à-dire au-delà de toute description phénoménologique, mais la logique rationnelle des concepts « transpose la spéculation au plan de l'argument discursif, c'est-à-dire du plan de l'imagination au plan de l'intellect » (FFR, 23). Dans la mesure où la théologie spéculative de type symbolique se laisserait traduire en concepts, cohérents et rationnels, elle prétendrait au statut de théologie naturelle ou rationnelle, se trouvant ainsi en position critique à l'égard de la théologie révélée, et en particulier de l'attribut divin d'omnipotence qui est indéfendable logiquement et historiquement. Certes, cette rationalité n'est pas anhistorique, puisqu'elle se mesure à la rationalité scientifique et au mal historique perpétré à Auschwitz. La question de Dieu, en revanche, est transhistorique et ouvre la raison à la question du sens.

Dans une version ultérieure – chronologiquement et logiquement – de 1984, Jonas tente à nouveau de justifier son recours au mythe en se situant cette fois par rapport à la tradition philosophique, et particulièrement par rapport à Platon et Kant. La question du sens s'entête et rebondit, même si elle tranche avec le connaissable. Un tournant métaphysique est ainsi imprimé, dont nous voyons une confirmation dans le fait que Jonas accepte l'expression hybride de « mythe rationnel » [8] pour désigner sa démarche symbolico-critique. En effet, à y regarder de près et en se livrant à une analyse critique, Jonas établit que le concept de toute-puissance est contradictoire, puisque la puissance ne peut s'exercer que sur un objet et que, sans objet extérieur, elle se détruirait.

Bien qu'il prétende élaborer une fantaisie personnelle de manière tâtonnante et expérimentale et proposer un récit issu de sa *propre* pensée – « J'eus recours à un *mythe* de mon invention – à ce type de conjecture imagée mais crédible qu'autorise Platon » (CDA, 14) [9] –, Jonas n'en rejoint pas moins le mythe traditionnel de la cabbale lurianique avec la notion de *tsimtsoum*.

En 1988-1989, la question de Dieu est assumée à nouveaux frais dans un cadre cette fois strictement métaphysique, puisqu'il l'identifie à « la question du fond premier créateur [...], c'est-à-dire la question de Dieu » (PUMV, 210). Toutefois, la métaphysique se distingue de la philosophie par son aspect conjectural puisque, contrairement à celle-ci, elle ne porte pas sur des phénomènes au sens kantien. Dès lors, comme

8. Dans sa discussion avec Matthias Lutz-Bachmann, Dietrich Braun, Albrecht Wellemer et Michael Theunissen, Jonas accepte cette expression. (Voir « Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar ? », in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, Munich, C.H. Beck, 1994, p. 188-189.)

9. Jonas reprend le mythe selon son double statut établi par Platon : un mythe préexistant auquel on peut souscrire sous certaines conditions, et un discours tissé de symboles fabriqué de toutes pièces par un auteur. La compréhension qu'il propose du rapport entre *muthos* et *logos* est d'ailleurs de l'ordre de l'opposition plus que de la stricte correspondance ou résonance. Ainsi Jonas est-il plus proche de l'analyse de la fonction du mythe platonicien de Luc Brisson que de celle de Jean-François Mattéi, pour qui, l'œuvre platonicienne connue étant celle des dialogues – et non une œuvre systématique que d'aucuns sont tentés de (re)construire –, le langage mythique de la représentation est la source du langage théorique de la spéculation. Voir L. BRISSON, *Platon, Les mots et les mythes, Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*, Paris, La Découverte, 1994. Voir également J.-F. MATTÉI, *L'ordre du monde, op. cit.*, p. 50.

le confirme un dialogue avec Reinhard Löw en 1990, Jonas refuse explicitement que sa spéculation théologique serve de fondation à son éthique et à l'impératif qu'une humanité soit dans le futur, « une profession de foi personnelle que l'on ne peut attendre de tout le monde » [10]. Comme il n'a de cesse de le répéter depuis sa critique du volontarisme, la bonté du monde ne dépend pas de celle de son créateur. Dans *Le Principe responsabilité*, il entend en effet maintenir une distinction nette entre une fondation ontologique et une fondation métaphysique [11].

Datant de 1990-1991, « Vergangenheit und Wahrheit, Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen » s'inscrit, comme son sous-titre l'indique, dans la continuité métaphysique des preuves de l'existence de Dieu. D'emblée est écarté le soupçon que la question de Dieu ne soit guère, en dernière analyse, qu'un luxe de la raison. Il s'agit plutôt d'un besoin de la raison, même si on doit renoncer à donner une quelconque preuve ou contre-preuve de l'existence de son objet : « en me creusant la tête à propos d'une tout autre question, je me suis retrouvé sur un chemin où la pensée de Dieu s'offrait comme solution à un problème de sens qu'il ne m'était *pas possible de résoudre autrement*. [...] Cela arriva [...] sans aucune intention de ma part et au début sans la moindre arrière pensée métaphysique ou théologique » (PUMV, 174. Nous soulignons). La raison doit céder au risque des questions ultimes. Et si elle le doit, c'est cette fois pour une raison de cohérence de l'éthique. Alors que « Vergangenheit und Wahrheit » semble poser la même question que « Immortality and the Modern Temper », à savoir celle d'une possible inscription transcendante des décisions humaines, et répondre à l'exigence que *le bien et le mal* ne soient pas confondus, les deux textes présentent pourtant une position inversée. Alors que dans le texte de 1961, Jonas montrait que le sens moral de l'humanité pouvait comporter une dimension transcendante, dans le texte de 1990, il recourt à une

10. Voir « Hans Jonas im Gespräch mit Reinhold Löw und anderen », in B. ENGHOLM et W. RÖHRICH (Hrsg.), *Ethik und Politik heute*, Leske-Budrich, Opladen, 1990, p. 24.

11. Là encore, on est forcé de noter que le sens du terme métaphysique a glissé. Dans *Le Principe responsabilité*, Jonas parle d'une convocation toujours possible de la métaphysique, et il entend en réalité par là une philosophie première ou ontologie, tandis que dans les *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, le terme de métaphysique renvoie, par opposition à la philosophie relevant du domaine des phénomènes, à des conjectures sur le sens.

existence transcendante pour satisfaire un postulat de *vérité*. Un être-au-monde strictement immanent ne pourrait pas garantir la vérité des faits et la différence entre bien et mal ; c'est pourquoi il faut postuler l'existence d'une mémoire transcendante et éternelle. Par là-même, Jonas réfute « l'immanence inconditionnelle » (ENE, 121) de l'esprit moderne qu'il respectait dans sa première version du mythe.

A L'enjeu philosophique du mythe

Est-il besoin de penser par delà les limites du connaissable ? Comme nous l'avons dit, Jonas répond par l'affirmative, en distinguant l'expérience de la connaissance de celle de la vérité pour des raisons méthodologiques, se montrant très proche, à ce sujet, de la lecture arendtienne de Kant qui « réinterprète d'une merveilleuse manière la fameuse distinction de "raison" et "intellect" (comme elle traduit *Vernunft* et *Verstand*) » (ENE, 96, trad. mod.). Comme elle [12], Jonas reprend donc cette distinction entre connaître et penser, constatant la nécessité pour l'esprit humain s'adonner aux questions qui dépassent le visible équivaudrait moins à se priver d'un luxe qu'à ne pas satisfaire une exigence fondamentale de la raison humaine. Prétendre renoncer à la dimension métaphysique et aux questions ultimes serait la plus grande erreur de notre temps, et entraînerait un appauvrissement considérable (voir PR, 72).

« Car s'accommoder de l'échec dans l'ordre du savoir ou, qui plus est, renoncer d'emblée à pareil but, n'empêche pas de réfléchir à de telles choses sous l'angle du sens et de la signification » (CDA, 9). Tels sont les deux plans principaux de vérité, celui du connaissable (par démonstration et vérification) et celui de la signification (qui, bien qu'inconnaissable, s'auto-manifeste dans l'expérience et fait sens) qui éclaire l'expérience en lui offrant une cohérence qu'elle avait perdue.

Fuyant la « raison misomythe » [13], Jonas propose de franchir les limites d'une rationalité restreinte[14]. En se plaçant sous l'autorité de

12. Voir H. ARENDT, *La Vie de l'esprit*, 1, *La pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, pp. 29-30 : « *L'exigence de raison n'est pas inspirée par la recherche de la vérité mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose.* » (Arendt souligne.)
13. Voir J.-F. MATTÉI, *L'ordre du monde, Platon-Nietzsche-Heidegger*, *op. cit.*, p. 17.
14. Nous empruntons cette typologie à G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milan, Garzanti, 1989. Jonas n'ignore pas la dimension archaïque d'une « pensée sauvage », pour le dire dans les termes de Lévi-Strauss, que peut comporter actuellement le mythe de la techno-science : « la pression de ce que véhicule le prestige tout-puissant de la science et qui n'est rien d'autre qu'une foi » (ENE, 174. Pour la pensée collective, voir ENE, 121).
15. Jonas s'accorderait sans doute avec Marc-Alain Ouaknin : « Les massacres de 1648 constituent dans l'histoire du peuple juif un événement fondamental – peut-être faudrait-il dire fondateur – du même ordre que l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492, que la destruction du Temple de Jérusalem en l'an 70. Pour une conscience contemporaine, il y a quelque chose de comparable avec la *Shoa*, l'extermination des juifs par les nazis. » (M.-A. OUAKNIN, *Tsimtsoum*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 46.)

Platon, il choisit de recourir au symbole dans une situation d'ignorance nécessaire face aux questions inévitables (voir ENE, 120-121). Depuis Platon, en effet, le recours au mythe manifeste les limites d'une certaine rationalité démonstrative (ou expérimentale) en recourant à une structure narrative qui, comme telle, permet de penser certains champs de l'expérience, sans contester la validité de la méthode cognitive scientifique, démonstrative, expérimentale et objectivante qui s'applique aux phénomènes. Aussi Jonas rejoint-il l'esprit existentialiste moderne (voir ENE, 116), la théorie de l'auto-organisation cosmique et l'évolutionnisme biologique, l'être-au-monde radical de l'homme qui ne trouve aucun refuge externe.

Une hypothèse spéculative mesure sa valeur de vérité à la signification qu'elle ouvre : « avec un peu de chance, un mythe peut esquisser une vérité qui est nécessairement inconnaissable et indicible par des concepts directs » (ZNE, 59). C'est ce qui explique le caractère foncièrement historique de la question de Dieu selon Jonas : après Darwin et après Auschwitz, nous ne pouvons plus employer le même concept de création divine. Aussi, ce mythe, certes personnel, prétend-il faire écho aux exigences de la pensée de son temps, sans rejeter la tradition occidentale dans laquelle il se situe, mais sans davantage en être une simple redite.

Après Auschwitz, qui marque un accroissement considérable dans l'expérience du mal déjà éprouvé, nous devons affirmer « plus résolument que jamais auparavant » (CDA, 32) l'impossibilité d'une providence et de la toute-puissance divine. La shoah constitue un événement plus inédit qu'unique : « à l'expérience juive de l'histoire, Auschwitz ajoute [...] un inédit dont ne sauraient venir à bout les anciennes catégories théologiques » (CDA, 13) [15]. Jonas suggère parfois que des

crimes d'une gravité équivalente ont été commis ailleurs durant le XX^e siècle, « d'autres holocaustes (crimes de masse) dus à la main de l'homme dont notre époque a fait l'expérience » (ENE, 127) – que ce soit Phnom Penh ou Kigali : Jonas cherche moins à singulariser qu'à maximaliser ces expériences extrêmes de l'horreur [16]. Et lorsqu'il pense à l'ombre d'Auschwitz, il vise moins la souffrance subie que l'horreur morale de la déshumanisation infligée.

Pour qui tient à préciser l'importance de la shoah dans l'œuvre de Jonas, il devient crucial de remarquer que « The Concept of God after Auschwitz » (1968) renchérit, comme la version de 1963 (voir ZNE, 62), sur la menace que l'humain fait peser sur l'image de Dieu avec la bombe atomique : « l'ombre de la bombe est là pour nous rappeler que l'image de Dieu est en danger comme jamais auparavant » (CGA, 476). De même en 1961, dans la version allemande, « Unsterblichkeit und heutige Existenz », le paragraphe sur Auschwitz est substitué par une analyse de la menace que fait peser notre technologie pacifique et quotidienne sur le monde vivant – c'est peut-être d'ailleurs là la première formulation de la problématique qui sera au cœur du *Principe responsabilité* – et qui met aujourd'hui l'image de Dieu « en danger comme jamais auparavant » (OF, 337).

Dès lors, il serait excessif de désigner la shoah comme le foyer philosophique principal de la pensée jonassienne, même si le fait d'être survivant ne le quitte guère. La réponse de Jonas au national-socialisme fut pratique, plus que philosophique, puisqu'il se promit, en quittant l'Allemagne en 1933, de n'y revenir que comme soldat des troupes alliées ; ce qu'il fit en tant qu'officier de la brigade juive de la 8^e armée britannique. La rédaction du *Concept de Dieu après Auschwitz* répondait à la demande de A. H. Friedlander de contribuer à un volume sur l'héritage de l'holocauste [17].

16. En revanche, Jean-Luc Solère nie le caractère inédit du mal de ce siècle et la nécessité d'une nouvelle théologie après Auschwitz. Refusant la thèse du mal historique, il défend la position médiévale contestée par Jonas et maintient le concept de toute-puissance divine comme essentiel au monothéisme créationniste. Voir J.-L. SOLÈRE, « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : Histoire, création et toute-puissance », in *Mélanges de science religieuse*, tome 53, n°1, janvier-mars 1996, pp. 7-38.

17. « The Concept of God after Auschwitz », in A. H. Friedlander (ed.), *Out of the Whirlwind*, Union of American Hebrew Congregations, New York, 1968, pp. 465-476.

B L'aventure mondaine de Dieu

Le mythe jonassien de l'origine et du devenir mondain, de l'instauration et de la représentation du temps mondain, dont l'aspect littéraire est secondaire même si sa forme narrative est essentielle, se laisse résumer comme suit.

Au commencement, le divin, ou fondement de l'être, pour une raison inconnaissable, décide de se dépouiller de sa nature divine pour se livrer entièrement à l'aventure spatio-temporelle d'une nature finie dont il recevra, à la fin des temps, son être transfiguré ou défiguré. Peu à peu, la matière s'organise selon les lois du hasard cosmique, ensuite vient le vivant doté d'une intériorité et, avec l'animal, la mobilité, la perception et la sensibilité ; mais à ce stade, Dieu ne peut encore ni perdre ni gagner. C'est seulement avec l'avènement de l'homme, et par l'introduction du savoir (permettant une discrimination entre le bien et le mal) et de la liberté (de décision et de réflexion) qui marque la perte définitive de l'innocence, que la cause de Dieu est enfin révélée. Mais elle devient aussi complètement périlleuse, car elle repose désormais sans réserve aucune entre les mains de l'homme qui dessinent les traits de la divinité par leur être-au-monde.

Sans se réduire au monde, Dieu n'en est pourtant pas totalement séparé ; sans rompre avec l'homme, il lui demeure pourtant transcendant. Cette distinction sans séparation fait que l'aventure mondaine peut transfigurer ou défigurer la divinité : l'être-au-monde du divin constitue bel et bien une odyssée risquée, et non un déploiement panthéiste inéluctable à travers des modes finis.

Dans « L'immortalité et l'esprit moderne », ce mythe offre un arrière fond métaphysique apte à rendre compte de la transcendance des actes humains et de la différence entre bien et mal en dehors de toute hétéronomie divine. Avec « Le concept de Dieu après Auschwitz », le mythe tente d'esquisser une réponse au scandale du mal radical dans les termes suivants : « Quel Dieu a pu laisser faire ? » (CDA, 12 et 13). La réponse consiste moins à justifier Dieu comme dans les théodicées classiques qu'à constater, sinon son absence, du moins son mutisme et à faire peser toute la responsabilité du monde et de la transcendance sur l'homme [18]. Ainsi, plutôt qu'une théodicée où Dieu devrait se justifier

18. Bernard Sève a défendu la position de la théodicée jonassienne (lors d'une conférence encore inédite à la Bibliothèque Nationale de France le 7 juin 1997, « Le

face à la raison ou à la sensibilité humaine, Jonas élabore ce que l'on pourrait appeler une « anthropodicée » : *l'homme* – et non l'individu – doit justifier sa propre image historique, une image *collective* comme inscription au plan transcendant de ses actions morales, car, en se formant progressivement, cette image trace aussi l'image de Dieu.

Dieu est devenu tellement faible qu'il n'a plus de comptes à rendre à qui que ce soit. La question de la justification de Dieu semble ainsi avoir été engloutie à Auschwitz en même temps que les vies innocentes. Ce démenti de la puissance divine est extrême, car il entraîne aussi le renoncement aux attributs divins, notamment la bonté et la justice. Face à la situation actuelle, avec le statut acquis par les sciences de la nature et les déshumanisations meurtrières perpétrées au XX^{e} siècle, il ne peut plus y avoir d'explication du lien entre le mal dans le monde et Dieu, mais uniquement une description de *l'indépendance des deux niveaux*.

II La bi-unité du monde et de Dieu

Pour la question du dépassement du nihilisme, la version de 1984 est exemplaire car elle présente un point d'équilibre entre des caractéristiques qu'une pensée dualiste oppose. Jonas élabore un concept de Dieu sans rupture ni avec l'homme, ni avec le monde – un Dieu qui transcende le monde et l'homme, tout en leur étant immanent, les situant dans une relation de participation par-delà la séparation. Cette image de Dieu semble être de la première importance pour tenter de dépasser une conception dualiste de l'homme et du monde, du visible et de l'invisible, du temps et de l'éternité, de l'autonomie et de l'hétéronomie.

mal, la technique et Dieu chez Hans Jonas »). En revanche, Sylvia Benso et Mario Ruggenini parlent d'un renoncement à la théodicée (voir S. BENSO, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Naples, Edizione Scientifiche Italiane, 1992, p. 216-217 ; et M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milan, Bruno Mondadori, 1997, p. 210, n. 30). De la même manière, en s'inspirant de l'œuvre de Ricœur, Robert Jacques se demande s'il faut pardonner à ce Dieu impardonnable. (Voir R. JACQUES, *Dieu livré au pardon des humains*, Montréal, Mediaspaul, 1995, p. 146-147.) Dans la lignée de Lévinas, Catherine Chalier lit également le texte de Jonas comme un adieu à la possibilité de toute théodicée. (C. CHALIER, « Dieu sans puissance », in CDA, p. 51).

La première caractéristique divine est son immanence/transcendance à l'égard du monde et de l'expérience humaine. C'est en quelque sorte une altérité sans séparation que Jonas tente de penser [19]. Du point de vue de Dieu, il s'agit d'une transcendance qui a renoncé à elle-même pour être au monde : on pourrait risquer les termes de « trans-descendance », d'« auto-transcendance » ou d'« hétero-immanence » divine. Dieu est « au-delà » (ENE, 126), et pourtant il s'est complètement confié à l'aventure cosmique et mondaine – ce que Bultmann exprime en parlant du « paradoxe en vertu duquel la divinité a choisi un destin qui consiste à s'élever constamment de l'immanence à la transcendance » [20]. Irréductibles l'une à l'autre, l'immanence et la transcendance ne sont pas exclusives l'une de l'autre, car elles tracent une antinomie interne à la divinité, mais aussi à l'homme et au monde. À travers des formulations paradoxales, Jonas cherche à exprimer que ce qu'il nomme Dieu n'est *ni* transcendant, *ni* immanent parce qu'il est à la fois *et* transcendant *et* immanent. Ni différent, ni identique à sa création. Ces deux dimensions doivent être maintenues conjointement pour que ressorte la participation mondaine à l'existence divine. Et ce lien, même s'il n'est pas indicible, n'est pas transparent. Cette conjonction de la double négation *et* de la double affirmation exprime le mieux le paradoxe final que vise Jonas.

Ainsi Dieu n'est-il *ni* le monde, *ni* son autre ; il est *et* le monde, *et* son autre. « C'est le destin même de Dieu, son action et sa destruction qui est en jeu dans cet univers au processus inconnu duquel il a abandonné sa substance, et l'homme est ainsi devenu le dépositaire principal de cette confiance toujours susceptible d'être *trahie* » (ENE, 120). Voici mis en lumière le paradoxe de la bi-unité divine qui abandonne complètement son histoire au devenir mondain, tout en restant sans doute suffisamment distinct pour la juger à son terme. L'absence de synthèse constitutive marque le caractère risqué de cette participation. Un tel « être-au-monde » (CDA, 15) de Dieu semble assez proche d'une conception panenthéiste (selon laquelle tout est en Dieu, même si Dieu ne s'y réduit

19. On notera la différence avec un penseur comme Emmanuel Lévinas, pour qui la transcendance et l'altérité sont indissociables de la séparation et pour qui l'altérité est toujours le signe d'une transcendance radicale, sans aucune participation.
20. Voir les extraits de la correspondance entre Bultmann et Jonas in ENE, 133.
21. La différence entre panthéisme et panenthéisme est soulignée par Jonas à propos de Spinoza. Dans le panthéisme, « la fin n'est donc pas cachée et ne réside certainement pas en l'homme, mais se trouve entièrement dans l'auto-manifestation

pas) [21], même si Jonas n'utilise pas ce terme et met en garde contre un rapprochement trop hâtif avec la position de Whitehead, qui – tout comme la conception panthéiste – minimise le risque et se résout en une *success story* où n'est pas prise au sérieux l'ambiguïté constitutive de l'agir humain [22]. En revanche, le panenthéisme de Jonas suppose une aventure ouverte pour le divin lui-même en procès, qui s'expose à la liberté humaine sans garantie de succès.

Ce Dieu polarisé subvertit trois antinomies essentielles – mais non exclusives –, qui sont d'ailleurs étroitement liées entre elles : celle du hasard cosmique et de l'intention divine, celle de l'intervention divine dans le monde et de l'autonomie du cours du monde, et enfin celle du temps mondain et de l'éternité divine.

A Ni intention divine, ni hasard cosmique

La première antinomie divine est celle d'une intention qui se retire du déploiement du monde : si Dieu ne constitue pas une intention créatrice, il ne laisse pourtant pas le hasard cosmique des probabilités régner souverainement. Il est absent dans la mesure où il se contracte pour laisser l'espace à un monde autonome, régi par les lois du hasard cosmique et de l'évolution biologique. Il est pourtant présent, car il crée en investissant son être divin sous la forme d'une aventure de l'être fini. L'« "incarnation" totale » (ENE, 137) de Dieu correspond à la création par l'être divin qui se risque totalement dans l'aventure cosmique – et plus particulièrement mondaine – de sorte qu'« une nouvelle attente va grandir en lui, en réponse à la direction que prend petit à petit le mouvement inconscient de l'immanence » (CDA, 19). En cela réside la vulnérabilité de ce Dieu qui s'est livré au hasard cosmico-biologique au point que la différence entre eux a quasiment disparu : « Dans un tel abandon de l'intégrité divine au profit du devenir sans restriction ne peut être admise aucune connaissance

infinie elle-même ; et finalement celle-ci ne mérite pas le terme de fin, dans la mesure où elle est gouvernée par la nécessité immanente de la cause absolue. » (PHE, 210-211) Aucune nécessité semblable ne se retrouve dans la conception jonassienne.

22. Ce reproche est aussi adressé aux philosophies de l'histoire dont le dénouement est déjà connu, comme celles de Leibniz, de Whitehead, de Hegel ou encore de Teilhard de Chardin, qui sont toutes des « constructions magnanimement optimistes » (PUMV, 244).

préalable, si ce n'est celle des possibilités qu'accorde l'être cosmique à travers ses propres conditions » (CDA, 15).

Pour éviter le dualisme, Jonas rejette deux hypothèses (voir FRR, 30) également inaptes à expliquer le mal historique : le dualisme matière-forme, tout d'abord, qui minimise la portée du mal, est issu du schéma platonicien où le créateur est un démiurge bon qui tente de conférer une perfection maximale à ce monde en informant la matière préexistante ; le dualisme dithéiste gnostique, ensuite, hypostasie le mal par une création démiurgique résultant d'une chute et le monde inférieur qui en résulte est mauvais pour l'homme.

Dans le mythe de Jonas, en revanche, Dieu est juge et partie de l'odyssée cosmique et de l'histoire humaine, « transfiguré ou peut-être aussi défiguré par elle » (CDA, 15). Un visage demeure en effet comme la mesure discriminant les traits négatifs des traits positifs, qui dès lors harmonisent ou mutilent cette figure divine. Et pourtant, l'ambiguïté est radicale. D'une part, en effet, la mise est totale et l'issue sans regrets à l'égard d'autres gains possibles : de la divinité, « il ne subsiste [...] aucune partie préservée, immunisée, en état de diriger, de corriger, finalement de garantir depuis l'au-delà l'oblique formation de son destin au sein de la création » (CDA, 14). Ainsi, l'investissement total s'entend littéralement : « la "totalité" de la divinité qui se dissout dans l'incarnation dont parle mon mythe, n'"existe" pas, mais elle est un destin en devenir, à chaque fois non encore déterminé » (ENE, 142). Cette immanence totale est corrélative d'une transcendance totale. D'autre part, cependant un bilan final se profile, puisque la divinité vise à « recouvrer sa plénitude » (CDA, 16) ou à se reconstituer. La mise engagée dans l'acte de la création semble être un investissement en faveur de l'homme, et la divinité patiente et pâtissante garde l'objectif de recouvrer la somme engagée dans le fini : « C'est le hasard du monde que la divinité attendait et avec lequel son intervention prodigue commence enfin à montrer les premiers signes de remboursement » (ZNE, 56). Ainsi, malgré son effacement, cette image divine demeure-t-elle comme un idéal en filigrane, qu'il faudrait tracer peu à peu par l'action collective. « L'image de Dieu [...] passe donc sous la garde problématique de l'homme pour être accomplie, sauvée ou corrompue » (CDA, 20). Si l'abandon divin est total, son déssaisissement reste pourtant problématique en raison d'un jugement et d'une évaluation finale. Reprenant l'image biblique des trente-six justes qui permettent à Dieu de ne pas se repentir d'avoir créé

le monde, Jonas envisage la tâche de l'homme comme le devoir de ne pas, pas trop ou pas trop souvent, décevoir l'attente divine (voir ENE, 126).

Dans l'impossibilité de gouverner le monde humain, Dieu s'est donc transformé en une « attente pressentante » (GBA, 17 [23]), dépourvue de toute puissance planificatrice ou directrice : « C'est le hasard du monde que la divinité attendait » (ENE, 122). Aucun plan ne préside au cours du monde, aucun programme ne se réalise, aucune prescience qui n'anticipe son évolution. L'Univers est entièrement livré à la contingence créatrice, conformément à la conception moderne du monde et de l'évolution biologique [24].

B Ni hétéronomie, ni autonomie

Pas plus qu'il ne le fait dans les lois de la nature, le Dieu jonassien n'intervient directement dans l'histoire, lieu exclusif de l'action humaine et dépourvu de tout recours à une « providence extramondaine. » (CDA, 14-15) [25] La conception d'un Dieu absent des affaires particulières du monde met fin à l'image d'un gouvernement providentiel et d'un Dieu législateur. « Le Dieu plein de sollicitude n'est pas un Dieu sorcier » (FRR, 27-28) tel qu'a pu le concevoir à certains égards la tradition judéo-chrétienne médiévale, que Jonas caractérise comme celle pour laquelle « la providence particulière [est] tellement indispensable [...] pour une relation de l'individu à son Dieu, [que] la création *ex nihilo* a dû substituer ou remodeler l'ontologie "essentialiste" forme-matière du passé » (PhE, 37) [26].

23. Le texte allemand dit *ahnende Erwartung*, la traduction « attente prémonitoire » (CDA, 16) force quelque peu le sens d'un projet pour la création. L'attente pressentante pourrait n'être que celle qui acquiesce à certaines formes contingentes d'existence et renforce a posteriori leur importance. L'expression « intention créatrice » n'est utilisée que dans *Materie, Geist und Schöpfung* (p. 58).
24. « Cette idée spécifiquement moderne du caractère aventureux, non programmé et ouvert de la vie, le corollaire à l'absence d'essence immuable, est [...] une conséquence philosophique majeure de la doctrine scientifique de l'évolution » (PhL, 45-46).
25. Catherine Chalier analyse cette antinomie en termes de proximité : « Dieu proche dans son dénuement » (C. CHALIER, « Dieu sans puissance », in CDA, 64).
26. Dans ce cadre, il n'est pas sûr qu'une relation personnelle soit préservée, car si « chaque vie » (PhL, 280) fauchée dès l'enfance à Auschwitz constitue une « tentative contrariée de Dieu » (PhL, 280), c'est pourtant un « immense chœur » (PhL, 280) qui s'élève avec la souffrance exprimée par chacune d'entre elles avant qu'elles ne soient happées par la mort et recueillies dans une immortalité collective (voir PhL, 273). Est-ce à dire que le cri de la souffrance d'un enfant isolé n'atteindrait pas ce Dieu ? Derrière ces accents collectivistes, Jonas développe pourtant une conception très individualiste. Par exemple, contre une conception sociale (ou mystique) du corps, il affirme le caractère strictement individuel des organismes et refuse l'accessibilité présupposée (légalement par exemple) aux organes en vue de transplantations. « Personne n'a de droits sur le corps d'un autre » (PhE, 131), ce qui bien sûr ne préjuge pas du don gracieux décidé individuellement.

Toutefois, la divinité jonassienne n'est ni désintéressée, ni absente. Un de ses attributs essentiels est sa sollicitude (*caring God*, CGA, 470). Ce Dieu qui s'est entièrement dépouillé en faveur de sa création se soucie de l'homme, mais par là-même aussi de sa propre cause qui en est inséparable, car l'homme « en s'accomplissant lui-même, [...] satisfait [...] un besoin de l'être tout entier » (ENE, 141). Il semble alors que son existence, comme celle des vivants et des hommes, puisse être décrite par le double mouvement d'auto- et d'hétéro-relation. « L'homme n'a pas tant été créé *à* l'image de Dieu que *pour* l'image de Dieu » (ENE, 125). En deçà de l'apparition de l'homme, Dieu ne peut ni perdre ni gagner.

Si Dieu ne souffre pas de la sensibilité blessée au plan infra-humain, c'est que cette blessure n'est pas vraiment un mal, mais la fragilité corrélative à la sensibilité épanouie et les morts organiques constituent une diminution de l'être, un échec pour la vie en elles [27]. Ainsi, non seulement le mal physique des créatures sensibles ne constitue pas une mutilation du divin, mais contribue au contraire à son accomplissement

27. Jonas en proposera une brève explication dans un entretien de 1993 : « il existe dans la nature elle-même quelque chose comme du succès et de l'échec » (« Surcroît de responsabilité et perplexité », p. 14). En outre, cette conception de la souffrance semble présider à son jugement de confiance radicale au tempo lent du hasard mondain, ce qui confirme une dimension esthétisante dans cette conception de l'aventure cosmique. Jonas a toutefois tenté de s'en défendre face à Bultmann qui lui adressait cette remarque (voir ENE, 135 et 137). Et même dans son allocution sur la question du racisme lors de la remise du prix Nonino à Udine (le 30 janvier 1993), il invoque un argument quasi esthétique : « sa perte [de la diversité raciale] appauvrirait le spectre de l'humanité » (in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, *op. cit.*, p. 27 et dans MM, 200). Notons combien cette remarque contraste avec l'absence globale de préoccupation pour la biodiversité infra-humaine et ce d'autant plus que cette considération sur l'ensemble de l'humanité survient au terme du récit du souvenir *personnel* d'une rencontre de deux dames juives à Udine à la fin de la deuxième guerre mondiale.

par des possibles mondains : « Même leur souffrance approfondit encore la plénitude sonore de la symphonie » (CDA, 19). Avec l'agir humain, en revanche, un péril réel s'annonce qui marque un point d'arrêt dans les possibilités de l'homme de se figurer Dieu à sa convenance, car Dieu est « non pas éloigné, détaché, en lui-même enfermé, mais au contraire impliqué dans ce dont il a le souci » (CDA, 26). Ainsi l'homme est-il finalement en charge du souci divin : « il a laissé à d'autres acteurs quelque chose à faire de sorte que son souci dépend d'eux » (CDA, 27). Le terme « image de Dieu » ne doit pas être pris ici dans le sens de l'*eidos* dont est capable l'*homo pictor*, mais comme forme en devenir dans un processus de formativité humaine auquel aucun modèle ne préside [28]. Une image – celle de l'homme et celle de Dieu qui sont intimement liées – s'élabore peu à peu, non pas en réalisant un programme préétabli, mais par production progressive et par invention constante.

Jonas tente de maintenir une pensée de la transcendance en la dissociant de toute hétéronomie ou « hétérotopie » : Dieu n'offre ni lois, ni lieux surnaturels à l'agir humain. Outre le souci de cohérence logique et de compatibilité avec les faits historiques et les connaissances scientifiques, le concept de Dieu reçoit une fonction éthique : sans pouvoir empêcher de nouveaux génocides, Dieu garantit que le bien et le mal ne puissent ni être confondus, ni être travestis, et qu'ils restent en mémoire. Comme pour la bonté totalement impuissante, on pourrait bien sûr s'interroger sur la pertinence d'une justice radicalement incapable de sanction ou de compensation sur le plan temporel, et non rétributive individuellement [29]. N'est-ce pas davantage de *justesse* divine qu'il conviendrait de parler, puisqu'il n'y a aucune rétribution dans un autre monde où les individus accéderaient à la vie éternelle, par exemple ? Cette dernière option ne serait d'ailleurs pas juste, « car le mérite et la culpabilité temporelle exigent une rétribution temporelle et non pas éternelle » (ENE, 110) [30]. Ce n'est donc pas à Dieu, mais aux hommes de

28. Nous empruntons ce terme de formativité à l'esthétique de Luigi Pareyson (voir L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano, Bompiani, 1988).
29. Jonas rejette en outre la conception classique et chrétienne d'une âme individuelle immortelle comme l'attribut de l'homme, conception qui situe l'homme dans un rapport de rupture totale à l'égard des autres êtres doués d'âme, et notamment les animaux. « [...] l'Homme unique possesseur d'une âme immortelle, en vient à se tenir tout entier hors de la "nature" » (RG, 434).
30. Par son attitude personnelle également, Jonas applique cette idée d'une limite à la rancœur. Ainsi, à l'égard de Heidegger, n'a-t-il pas voulu durcir sa position de

garantir la justice pénale et civile, et d'assurer la réparation du désordre et du crime par la peine et le dédommagement. En cette matière non plus, il n'est pas possible de se décharger sur la sphère transcendante. C'est dans un sens non punitif qu'il faut entendre la « sanction » (RG, 442) dont parlait Jonas. Et pourtant, c'est bien eu égard à la justice que Jonas pense la question de l'immortalité : « L'aspect de la *justice* [...] entraîne toujours notre adhésion par la valeur transcendante qu'il confère à la sphère de la décision et de l'action » (ZNE, 52). Dieu est alors une sanction ou une norme en tant qu'« étoile polaire » (RG, 431) capable de guider notre action.

C'est donc entre les mains humaines que repose toute justice mondaine, mais aussi le sort de la divinité elle-même. Jonas envisage que Dieu pleure et compatisse. Ainsi, durant les terribles années où fut perpétré Auschwitz, la divinité aurait souffert et exprimé sa sympathie ; Jonas veut croire « que là-haut on pleurait sur le ravage et la profanation de l'image de l'homme ; qu'au cri émanant de souffrances ignobles, répondaient gémissements et colère face au mal terrible commis à l'encontre de la réalité et de la possibilité de chaque vie si inutilement sacrifiée » (ENE, 127). Et cette souffrance s'inscrit immédiatement sur l'image de Dieu. La divinité doit dès lors être secourue et aidée par ceux à qui il a tout donné. Sur ce point, Jonas a largement contribué au courant théologique actuel centré sur le concept d'un Dieu faible [31]. Dans son journal, Etty Hillesum exprime, vingt-cinq ans avant Jonas, la même idée d'un Dieu infiniment faible et vulnérable face aux hommes, qui doivent lui venir en aide, un Dieu à la merci de nos actes : « Je prendrai pour principe d'"aider Dieu" autant que possible et si j'y réussis, eh bien je

réprobation et écrivit-il, en 1969, une lettre à celui qu'il n'a cessé de considérer comme le philosophe le plus marquant pour sa propre œuvre : « je me suis dit que trente-cinq ans depuis la défaillance coupable étaient assez pour en appeler à quelque chose comme une "prescription" ». (« From Gnosticism to the Dangers of Technology », première section, in I. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, « L'ERMA » di Bretschneider, 1985, p. 141).
31. Günther Schiwy montre l'importance du courant théologique qui prend congé du Dieu tout-puissant (voir G. SCHIWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, Kösel, 1995), et Gianni Vattimo voit sous les traits de la « pensée faible » et du retrait de l'être l'accomplissement d'une théologie kénotique que l'Occident doit au christianisme (voir G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996). Voir également E. LÉVINAS, « Judaïsme et kénose », in *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

serai là pour les autres aussi » [32]. Lorsque, à la fin de sa vie, Jonas découvrit les ouvrages de Hillesum, il s'en déclara très proche (voir MGS, 60-61). Comment en effet ne pas remarquer la communauté de pensée avec ce qu'il écrivait dès 1968 : « S'étant totalement donné lui-même au monde en devenir, Dieu n'a plus rien à donner : c'est à l'homme maintenant de lui donner. » (CGA, 474)

Si l'aventure cosmothéandrique est tout entière confiée à la responsabilité humaine qui doit prendre en charge les affaires humaines et celles du monde dans son ensemble, c'est-à-dire dans sa dimension immanente et transcendante, n'est-ce pas une responsabilité écrasante qui se profile et qui risque de se renverser en responsabilité tragique et en fatalisme, ou encore en irresponsabilité totale [33] ? Deux dimensions de la responsabilité méritent, selon Jonas, une mobilisation immédiate – celle de l'immanence et celle de la transcendance : « l'une concerne la causalité telle qu'elle s'exprime dans le monde et en vertu de laquelle les conséquences de notre action s'étendent pour une durée plus ou moins longue à un futur où elles finissent par se perdre ; et simultanément une autre qui concerne les répercussions qu'elle a sur le royaume éternel où elles ne se dissipent jamais » (ENE, 128).

Une telle charge semble excessivement écrasante pour un être qui doit agir dans l'opacité du présent. Dans un texte postérieur, Jonas revient

32. E. HILLESUM, *Une vie bouleversée, Journal 1941-1943*, Paris, Seuil, 1985, pp. 161 et 195 : « Ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond en moi écoute l'essence et la profondeur de l'autre. Dieu écoute Dieu. » Certes, Jonas n'exprime pas cette idée dans les mêmes termes mystiques, mais la communauté de vues est indéniable. Voir également E. HILLESUM, *Lettres de Westerbork*, Paris, Seuil, 1988.

33. Le risque d'une responsabilité excessive est bien présent dans la pensée de Jonas, qui cherche à maximiser la responsabilité plutôt qu'à la mesurer. On trouve peut-être là le seul motif extrême d'une philosophie par ailleurs si modérée. C'est ce qu'ont remarqué K. O. Apel qui parle d'« utopisme de la responsabilité » (voir K. O. APEL, *Discussion et responsabilité. 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1998, p. 30), François Ost qui qualifie la responsabilité jonassienne d'herculéenne (voir F. OST, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La découverte, 1995, pp. 284-288) et Philippe Corcuff qui tente de contrecarrer par l'insouciance la dimension « démesurée » de ce qu'il nomme l'éthique de l'inquiétude jonassienne (voir Ph. CORCUFF, « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude. Penser avec Hans Jonas contre Hans Jonas », in Th. FERENCZI (dir.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Éditions Le Monde, 1997, p. 390.)

sur l'idée d'une inscription indélébile de nos actions dans l'éternité divine pour envisager une certaine réversibilité, ou du moins un correctif : « C'est nous, les hommes, qui avons fait cela à la divinité [...] cela reste collé à notre peau, c'est à nous de nettoyer l'ignominie de notre visage défiguré, de la face même de Dieu » (PUMV, 243). Ceci peut sembler une position de repli par rapport à la première version, qui parle d'inscription irréversible du devenir dans l'éternité. À moins que ce ne soit le signe de la vie en Dieu qui reflète la prise sur le passé et le futur que nous avons nous-mêmes : par le pardon et la promesse, l'amendement et le rachat.

Par cette troisième dimension de la responsabilité, comme responsabilité du rapport entre l'immanence et la transcendance, c'est-à-dire de « l'humeur spirituelle » portée sur le monde par une réaction transcendante à l'égard des actions humaines, Jonas nuance toutefois son projet de dissocier la transcendance de l'hétéronomie. Peut-être sont-ce pourtant son tempérament pessimiste et sa conscience aiguë du danger qui ne lui laissent pas le loisir d'envisager d'autres répercussions que celles de l'humeur sombre de la désapprobation divine (voir ENE, 127). Dans ce cas, Dieu n'est pas totalement passif ; il pourrait même affecter çà et là le cours des affaires humaines, selon deux modalités. La première hypothèse est qu'il répercute la souffrance ou le bonheur éprouvé par empathie avec l'aventure mondaine : « Si la sympathie secrète qui relie notre être à notre condition transcendante fonctionne dans les deux sens (comme tel doit être d'une certaine manière le cas, sinon nous ne pourrions même pas invoquer ce témoignage intime sur lequel nous avons fondé l'éternel), notre condition trouvera toujours un écho – parfois nous l'entendrons, mais le plus souvent non, et lorsque nous le percevons c'est peut-être à l'heure actuelle dans un malaise général, du sein de la profonde maladie de l'esprit contemporain » (ENE, 127). Ainsi Dieu communique-t-il avec l'homme, « lui faisant sentir sa présence quand bien même n'interfère-t-elle pas pour autant dans la dynamique de la scène du monde » (ENE, 124). La seconde hypothèse est celle d'une possible révélation au croyant, que Jonas ne veut pas exclure car elle ne s'oppose pas davantage aux lois de la nature que l'intervention humaine libre en leur sein [34]. De même, la vie et l'œuvre de certaines personnes qui

34. Dans « Is Faith Still Possible ? », Jonas montre que rien dans nos connaissances actuelles du monde *n'exclut* que les lois immanentes de la nature laissent intervenir

ont transformé le cours de l'histoire est contingente et dépend largement de la réunion de circonstances favorables – comme dans le cas de Jésus de Nazareth (voir ENE, 166).

Ainsi, « il pourrait bien y avoir [...] une troisième dimension de notre responsabilité conformément à la réciprocité impalpable selon laquelle l'éternité, sans intervenir dans le cours physique des choses, transmet son état intérieur comme une tonalité de base de l'âme à toute une génération qui devra s'en accommoder » (ZNE, 62) [35].

Cette troisième responsabilité, collective et transcendante au second degré, n'est plus strictement éthique : elle relève d'une condition commune que nous partageons en tant qu'humains, et qui nous fait subir collectivement les mutilations et les anoblissements de l'image de l'homme. Qu'elle soit ou non historique, elle relève d'une faute qui nous précède chacun individuellement. Il ne s'agit pas de la responsabilité collective du premier type, chaque fois individuelle et ponctuelle et qui, prise dans la globalité de ses occurrences et le caractère additionnel de celles-ci, compose ce que nous proposons d'appeler ici la responsabilité de masse [36]. Il est question ici d'une responsabilité collective existentielle et, le cas échéant, d'une faute transmise sur le long terme de génération en génération. Par le fait même, Jonas réintroduit la notion de péché originel ou antécédent, qu'il a tant critiquée par ailleurs, c'est-à-dire l'idée d'une volonté individuelle infléchie et entachée par une faute corporative antérieure. En effet, envisagée seulement comme passion humaine d'une humeur sombre, la responsabilité transcendante de second degré n'équivaut-elle pas simplement à la transmission d'une faute historique collective, humaine, trop humaine ? Grâce à cette spéculation, Jonas fait coïncider l'édification morale d'un sujet collectif et les conséquences de l'action collective ?

une transcendance en leur sein, qu'elle soit humaine ou divine. Contrairement au croyant, le philosophe doit s'arrêter à ce constat.

35. La traduction française induit ici un contre-sens gênant en confondant : *seelischer Grundton,* que nous traduisons par « tonalité de base de l'âme », est malencontreusement traduite par « humeur sereine » (voir ENE, 128-129).

36. C'est clairement cette responsabilité, ainsi que celle des acteurs collectifs, dont traite Jonas dans le cadre de la société technologique du *Principe responsabilité.* On pourrait se demander si ce n'est pas faute d'avoir pensé les médiations communicationnelles et institutionnelles qu'il a posé d'emblée, comme incitation à la responsabilité collective, une inscription transcendante.

C Ni temps, ni éternité

Le Dieu de Jonas défie encore une troisième opposition classique : celle du temps et de l'éternité. En effet, ce Dieu garant d'une immortalité humaine collective « existe et disparaît dans le flux du devenir » (CDA, 24). Les résultats du hasard cosmique semblent forger peu à peu l'éternité divine, et chaque créature peut élargir « la plénitude sonore de la symphonie » (CDA, 19) ou le champ du paysage « d'une éternité temporellement vécue » (ENE, 123). Son éternité n'est donc pas hors du temps du monde, elle est plutôt ce à quoi le temps participe, rendu ainsi immortel. Telle est l'hypothèse de « l'être-au-monde de Dieu » (CDA, 15) que Jonas concède à l'esprit moderne. Partant, et comme en réponse à Heidegger pour qui la résolution [37] se passe de toute référence transcendante, « l'éternité s'ouvre aux décisions du temps » (ENE, 125) et aux choix humains, pour se faire la « mémoire éternelle du temps [...] la mémoire infinie de l'être » (ENE, 117). Renversant la proposition platonicienne [38] qui fait du temps l'image de l'éternité, Jonas décrit l'éternité comme l'image immortelle du temps.

Trois types d'images semblent, dans la littérature, approcher ce que vise Jonas. La première est le « Livre de la Vie » qui, selon la tradition juive, inscrit les mérites ou démérites individuels. Or, l'image du mythe jonassien doit être *collective* pour pouvoir considérer la valeur intrinsèque des *actions* plutôt que celle des individus et éviter ainsi l'intérêt personnel. La seconde est l'« Image » au sens de la gnose iranienne. Elle permet d'envisager la mesure par un *alter ego* demeuré intact qui sera le critère à la fin des temps, mais elle ne prend en compte aucune détérioration de l'image par des actes mauvais. Il faudrait la combiner avec un troisième type d'image que fournit la littérature contemporaine : le *Portrait de Dorian Gray* d'Oscar Wilde, où la menace de la déformation de l'image elle-même est prise en considération – mais trop unilatéralement, cette fois –, comme flétrissement progressif d'un original quasiment parfait initialement, comme l'est sans doute la divinité jonassienne.

C'est en fait une quatrième image qui remporte l'adhésion de Jonas : celle de « la dernière image » telle qu'elle est décrite dans les *Képhalaia,*

37. Voir M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* §60.

38. Voir PLATON, *Timée* 37 d.

texte manichéen découvert à Nag Hammadi dans une version copte. Elle est en effet *collective* [39], et vise moins l'imputation morale des actes individuels que la constitution métaphysique *a posteriori* d'une image de l'homme [40]. Mais les actes humains sont aussi impliqués dans l'achèvement de l'Ipséité divine elle-même : « ce qui est appelé ici "la dernière image", et qui émerge à la fin des temps, se construit progressivement d'après la doctrine manichéenne, à travers le processus du monde considéré comme un tout : toute l'histoire de la vie en général, et de l'homme en particulier y travaille de façon incessante et, dans la "dernière image", restaure la totalité originelle de cette déité immortelle, mais susceptible de souffrances, que l'on appelle l'"Homme originel" qui en se livrant lui-même initialement à l'obscurité et au danger du devenir a rendu possible et en même temps nécessaire le monde concret. » (ENE, 119). Certes, son assentiment ne porte pas sur l'esprit dualiste manichéen et s'abstient de toute position quant à la question eschatologique ; il se pourrait que la fin ne survienne jamais, ce qui n'empêcherait pas une mesure toujours ponctuelle de la « dernière image » confiée à notre garde.

Ainsi, est-il nécessaire, aux yeux de Jonas, que la causalité entre temps et éternité soit réciproque et que l'éternité devienne une dimension de la temporalité mondaine et humaine. Mais cette aventure divine est aussi indissociablement la nôtre : « c'est dans cet impact redoutable de nos actes sur le destin de Dieu, sur la nature même de l'être éternel que consiste l'immortalité humaine » (ENE, 124). Pour l'image de Dieu, « les stigmates et l'éclat sont aussi durables dans un cas comme dans l'autre » (ENE, 125). Parce que l'homme n'est pas radicalement séparé de cette divinité, l'agir humain est lui aussi marqué du sceau de l'éternité : « Rapidement récupéré par le mouvement qu'il met en branle, l'instant désigne l'ouverture de l'homme à la transcendance du fait même qu'il le livre au caractère éphémère de la situation et, dans cette double exposition qui constitue l'essence d'un intérêt inconditionnel, il place celui qui agit de façon responsable entre le temps et l'éternité » (ENE, 115).

39. Cette dimension est essentielle pour que la recherche d'immortalité ne soit pas intéressée, sapant ainsi la base de la moralité qu'elle prétendrait fonder. Voir à ce sujet PhE, 342.

40. Il ne s'agit donc pas du livre des dettes ou du livre de la vie et de la mort qui permettrait d'imputer, c'est-à-dire de mettre au compte de chacun les actes posés. Au sens que lui donne Jonas, le dossier de l'humanité est autant métaphysique que moral puisque l'homme forge collectivement son image par ses actes.

C'est donc bien le temps cosmique, puis mondain, et l'histoire humaine qui constituent la temporalité divine. La notion d'éon [41] permet de distinguer des époques au cœur de l'histoire éternelle qui accompagne le temps mondain. Le rapport du temps et de l'éternité retient d'ailleurs l'attention de Jonas au début des années 1960 puisque son analyse de la troisième *Ennéade* de Plotin (chapitre 7, « De l'éternité et du temps »), intitulée « Plotin. Über Ewigkeit und Zeit », date tout comme « Immortality and the Modern Temper » de 1962.

Dans ce texte, Jonas radicalise manifestement la position de Plotin sur trois points. D'abord, le rapport entre l'image et son original s'inverse chez Jonas : c'est l'éternité qui reflète le temps. Contrairement au temps platonicien ou plotinien, le temps n'est pas dégradé ou dérivé de l'éternité, mais la constitue. Ensuite, l'éternité est vécue temporellement, et son caractère immuable nié. Elle s'est elle-même livrée au devenir des hommes et du monde, les deux histoires ici ne formant plus qu'une seule aventure. Seule la dimension transcendante et irrémédiable des actes posés confère au temps un caractère éternel. « L'Éternel accompagne les œuvres du temps – surgissement fragile de la transcendance à partir de l'opacité de l'immanence » (ENE, 121). Enfin, ni dans le temps, ni hors du temps, l'image de Dieu serait l'image de l'homme ou la dimension transtemporelle de l'homme. Ainsi apparaissent comme équivalents le temps pour l'éternité (le temps constituant l'éternité divine) et l'éternité pour le temps, qui échappe à une complète évanescence et s'inscrit dans une dimension transcendante.

Jonas prétend en revanche se distinguer de Plotin par son rejet du schème gnostique du temps comme chute ou affaiblissement de l'éternel [42], où un deuxième principe créateur, trouvant son origine dans

41. Ce terme grec à consonance gnostique utilisé par Jonas (voir GBA, 17 et ZNE, 56) a malheureusement disparu dans les traductions françaises : CDA, 16, « pour une infinité de temps » et ENE, 121 : « l'infinité des siècles ».

42. « Alors que dans le *Timée*, le démiurge crée d'abord le temps par égard pour le cosmos, et pour que celui-ci puisse ainsi imiter l'éternité – comme un cadeau positif fait au cosmos – chez Plotin, le cosmos n'apparaît que comme conséquence du fait que, dans l'âme, "le spirituel se temporalisa" (*Ennéades*, VII, 11), parce qu'elle perdit la force du présent rassemblé de l'être, force dont bénéficie l'esprit : c'est à partir de l'*affaiblissement* de l'éternel en temporel que naît l'âme et l'âme devient le principe démiurgique. Au lieu d'être le créateur, le démiurge – c'est-à-dire l'Âme – est la cause du temps mondain ; et au lieu de l'être par un fait créateur, il l'est par un ne-pas-pouvoir-être-autrement par rapport à sa propre vie, qui est

l'orgueil, l'audace, l'auto-détermination, entame un processus inverse à celui de l'émanation. L'Âme est, dans ce schème, le résultat d'une chute primordiale de l'être au sens large. « Plotin [...] se sent contraint d'abandonner son style par ailleurs strictement dialectique de déduction des phases dans la descente générale de l'être et a recours à des termes psychologiques (voire émotionnels) tels que *tolma*, etc., pour fournir la motivation de cette phase particulière » (PhE, 334). La *tolma* est en effet un acte de volonté entêtée, une liberté souveraine qui ne repose sur aucune motivation rationnelle. Même s'il évite résolument ce schéma de la chute du divin [43], Jonas décrit pourtant amèrement les événements du XX^e^ siècle comme ceux d'un état déchu, lorsqu'il laisse clairement entendre par un bilan dressé anticipativement que « les choses humaines ne prospèrent pas entre nos mains » (ENE, 127). « Ainsi n'y a-t-il pas de quoi se réjouir de l'immortalité de nos actions et l'on devrait plus souvent souhaiter qu'elles ne laissent pas de trace » (ENE, 125) [44]. C'est bien la métaphore de l'investissement, en même temps que celle du don, que file Jonas : investissement de l'éternel dans le temporel – et inversement du temporel dans l'éternel.

justement le temps ; et au lieu de recevoir la temporalité comme un don positif en vue de sa plénitude maximale, la nature la reçoit de la faiblesse du principe créateur qui réalise en lui-même la temporalité et en pâtit » (GSG, II, 294). L'auto-temporalisation de l'être est sans doute le point essentiel de rapprochement entre Plotin et Heidegger, rapprochement auquel Jonas fit allusion dans le débat qui suivit la conférence de Pierre Aubenque, qui n'a malheureusement pas été retranscrit, lors du colloque de Royaumont sur le néoplatonisme. (Voir *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971.)

43. Par ailleurs, le schéma de la chute comme autodétermination orgueilleuse, *tolma*, apparaît chez Jonas dans sa compréhension de l'option moderne de la liberté se construisant *ex nihilo* (voir l'option baconienne du savoir comme pouvoir, PhE, 74) qui se traduira par le triomphe de l'*homo faber* sur l'*homo sapiens* (PR, 27-28).

44. Malheureusement, la traduction française laisse planer le doute quant à la trace éventuelle d'un schéma gnostique chez Jonas en traduisant *Einlösung* par le terme religieux de « rédemption » (voir ENE, 122) plutôt que par le terme plus prosaïque de « remboursement ».

III La dialectique du *tsimtsoum*

Tous ces paradoxes, qui expriment la tension du rapport humain à l'être divin, trouvent sans doute leur équivalent dans le mouvement du *tsimtsoum*, qui décrit le renoncement absolu à soi-même de la divinité par un retrait total ou une contraction radicale, mais tout à la fois un abandon de soi à l'immanence, et un investissement total dans le monde de la part de l'être divin. Ce mouvement divin de repli ou de retrait est essentiel dans une conception de la création où le monde ne doit son être ni à une émanation de type néoplatonicien, ni à un auto-déploiement panthéiste de la divinité. Jonas revendique, comme constitutive de l'être de la créature, la séparation (sans rupture) à l'égard de son créateur et du monde. « Car loin d'être une déviation de la vérité biblique, cette situation de l'homme vis-à-vis de la totalité des choses, son statut de sujet, et le statut d'objet et d'extériorité réciproque des choses elles-mêmes, est posée par l'idée même de création et de position de l'homme vis-à-vis de la nature, position que cette idée de création détermine » (HTH, 193). Ce n'est que dans un second mouvement, après cette suspension de l'être divin, que Dieu peut donner aux créatures son propre être. « Toutes les créatures doivent leur être à ce renoncement de soi et elles ont reçu ce faisant tout ce qu'elles devaient recevoir de cet au-delà » (ENE, 126). Le caractère paradoxal de cette divinité repose d'une part, dans la dualité du retrait et de l'investissement qui permet de penser autrement l'idée de séparation entre le créateur ; d'autre part, la création *ex nihilo* telle que l'a pensée la tradition judéo-chrétienne plus classique. Le concept de *tsimtsoum* donne à penser tout en même temps une séparation radicale et un investissement total. Venons-en alors à cette notion afin de voir en quoi elle permet d'éclairer la tentative non dualiste de Jonas.

En réalité, Jonas subvertit le *tsimtsoum* autant qu'il le reprend, sans doute en vue de se démarquer de l'onto-théologie reposant sur la figure de Dieu comme être suprême et nécessaire, impassible et éternel, c'est-à-dire comme figure du Père, pour le dire en termes théologiques. Le terme de *tsimtsoum* n'est d'ailleurs pas mentionné dans sa première version du mythe, « Immortality and the Modern Temper » ; en revanche, il apparaît dès la version de 1968. Par ailleurs, dans sa correspondance avec Bultmann à la fin des années 1970, Jonas se rapporte à un thème de théologie chrétienne : le « patripassianisme » (ZNE, 72) [45].

45. Le patripassianisme (*pater passus est*) est à rattacher au monarchianisme, hérésie des II^e^ et III^e^ siècles qui nie la trinité divine au nom du monothéisme afin de

Cette doctrine nie en dernière analyse la spécificité du christianisme comme foi en l'incarnation du Fils, et donc en un dogme trinitaire, et revient à une position très judaïque. Pourtant, nous pensons que si Jonas se meut effectivement dans un contexte juif, il est sédimenté et heuristique, et toujours compatible avec la « raison philosophante ».

Spontanément, c'est donc à la doctrine cabbalistique du *tsimtsoum* que fait référence Jonas. En revenant à la description qu'en donne Gershom Scholem [46], on voit clairement se dégager le *double* mouvement de retrait *et* de déploiement, bien rendu par Jonas et parfois estompé dans la réception courante au profit du seul retrait. Relevons quatre traits essentiels de cette doctrine à laquelle, redisons-le, nous refuserons pourtant de réduire la spéculation jonassienne : l'autolimitation, la création, le jugement, et la racine du mal en Dieu [47].

sauvegarder l'unité de Dieu, c'est-à-dire la monarchie divine selon laquelle le Père lui-même s'incarna, souffrit et fut crucifié. Semblablement, dans le mythe jonassien, Dieu cède sa divinité pour s'impliquer totalement dans le monde. Il s'agit donc bien de la faiblesse du créateur s'incarnant dans le monde et non de la faiblesse de son fils. L'interprétation du Dieu faible dans un cadre chrétien, en la personne du Fils à Gethsémani imprime donc un déplacement important au mythe jonassien. Voir F. MIES, *Dans la tourmente, Toute-Puissance et Altérité,* Cahier Esphi n° 25, (document de travail de l'Espace Philosophique FUNDP-Namur), novembre 1997.

46. G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1973, pp. 277-282.

47. Le texte de Jonas oscille sans cesse entre une conception personnelle (biblique) et ontologique (grecque) de Dieu, entre le Dieu de l'onto-théologie et le Dieu des religions révélées, entre ipséité et être. Dans son essai, « Dieu sans puissance », paru à la suite de la traduction française du *Concept de Dieu après Auschwitz*, Catherine Chalier accentue manifestement la dernière partie du texte (pp. 37-39) où Jonas établit le lien entre sa propre conception de Dieu et celle de la tradition juive. Montrant la proximité entre cette pensée d'un Dieu sans puissance avec la tradition juive, celle du hassidisme ou celle de kabbalistes tels que Isaac Luria et Haïm Luzatto, Chalier donne comme source essentielle de son propos de l'analyse jonassienne les « implications théologiques dont, dit-il, je n'ai pris conscience que lentement » (CDA, 21). Ainsi s'efforce-t-elle de montrer qu'un Dieu absolument sans puissance peut être bon. « La proximité de Dieu aux hommes ne s'éprouve pas [...] dans l'extase ou dans le miracle, mais dans l'inquiétude d'Israël pour la vulnérabilité de cette parole confiée à sa garde. Car en attendant un improbable miracle, même aux heures sombres d'une destinée individuelle ou collective, cette inquiétude et elle seule, préserve la vie de l'intériorité humaine en tant qu'habitée par plus haut qu'elle et appelée ainsi à édifier un monde orienté par une transcendance. » (C. CHALIER, « Dieu sans puissance », in CDA, 64) Quoique remarquable, cette lecture nous apparaît trop unilatérale. Pour le rapport de Jonas au judaïsme, nous nous situons davantage dans la perspective de Walter Lesch. Voir W. LESCH, « Ethische Argumentation im jüdischen Kontext », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38 (3), 1991, pp. 443-469.

Dans un traité du XIII[e] siècle, le *tsimtsoum* désigne la concentration *en* un point ; s'en inspirant, Isaac Luria (1534-1572) au nom duquel ce terme est désormais associé, déplace le concept vers l'idée d'un retrait *loin* d'un point, et donc davantage d'une contraction que d'une concentration. Mais Jonas n'entend pas s'en tenir à l'acception kabbalistique du repli et de l'auto-limitation : « mon mythe va plus loin que la vieille idée juive du *tsimtsoum* » (FRR, 30), puisqu'il désigne une « autonégation » (CGA, 474), une auto-aliénation divine afin de s'accorder, d'une part, avec la séparation créatrice et, d'autre part, avec l'esprit moderne d'une autonomie de la nature. Par ce mouvement d'autonégation, Jonas retrouve le concept de création *ex nihilo*. « L'énorme accroissement de cet être à la lumière de la connaissance moderne ; c'est-à-dire des pouvoirs créatifs, auto-suffisants et irréfragables – et dont l'homme s'est approprié une part – nécessite une radicalisation du concept de *tsimtsoum* à un point jamais imaginé jusque là » (CGA, 473). Cette radicalisation jonassienne reflète donc l'esprit de notre temps et la thèse de l'autonomie totale des lois naturelles, mais par ce point de discontinuité, elle risque d'introduire une inversion dualiste dans la chaîne de l'être.

À propos de la tradition lurianique du *tsimtsoum*, Scholem écrit que « le premier acte de l'*En-Sof*, l'être infini, est par conséquent non un pas en dehors, mais un pas à l'intérieur, un mouvement de recul, de retour, de retraite en soi-même. Au lieu d'une émanation, nous avons donc le contraire, une contraction » [48]. Ce moment de *suspension de soi* de la substance infinie est en fait le contraire de l'émanation et en cas de suspension par négation rejoint le concept de création *ex nihilo*. Et pourtant, il évoque bien un moment antérieur : celui où Dieu avait un « être propre » (CDA, 15), infini, dont il se dépouille. Selon la théorie des éons ou états de l'éternel, le double mouvement cosmique correspondrait à deux actes *synchroniques* de la divinité : une auto-limitation et un déploiement comme Dieu créateur. « Le processus cosmique devient double. Chaque étape renferme un double effort, à savoir la lumière qui revient en Dieu et celle qui jaillit de Lui, et sans cette tension perpétuelle, cet effort toujours répété par lequel Dieu se maintient lui-même, rien n'existerait dans le monde. » [49] En ce sens, la dynamique en Dieu serait

48. G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, *op. cit.*, p. 278.

49. *Ibid.*, p. 279.

ce mouvement de polarisation entre son image et son devenir mondain, entre l'image de Dieu et l'image de l'homme, à la fois distinctes et unies dans un destin commun risqué.

Survient alors, dans la version lurianique, le moment d'une seconde intervention divine : « C'est seulement dans un second acte que Dieu envoie un rayon de sa lumière et commence sa révélation, ou plutôt son déploiement, comme Dieu créateur, dans l'espace primordial de sa propre création » [50]. Par son retrait préalable, cet exil premier, Dieu s'est séparé de sorte que, sans verser dans le panthéisme, la doctrine du *tsimtsoum* pourra établir une participation réciproque du créateur et de sa créature. Plus proche de l'émanation, ce second mouvement correspondrait à l'investissement total de la divinité jonassienne dans le monde.

Cette doctrine permet en outre de comprendre le statut, à première vue si énigmatique, de la sanction (voir RG, 421, 440 et PR, 45). Le *tsimtsoum* est un acte de jugement (*Din*), c'est-à-dire « l'imposition de limites et une détermination précise des choses » [51] – idée qui est aussi fondamentale dans la recherche jonassienne de critères pour l'action individuelle. Lorsque Dieu juge, il établit une limite, mais ne punit pas individuellement les auteurs. L'idée d'une mesure, d'un visage de la divinité sur lequel s'inscrivent nos actions, fournit bien le lieu d'un ultime jugement extérieur *mais intériorisable*, particulièrement dans le cas où, aveuglés par l'ambiguïté des affaires humaines ou paralysés par la pureté fascinante de notre volonté, nous aurions été incapables de le porter sur nous-mêmes.

50. *Idem*. Citons encore un autre passage de Scholem, particulièrement éclairant pour la suite de notre développement : « À travers ce processus, les deux tendances de flux et de reflux perpétuel [...] continuent d'agir et de réagir l'une sur l'autre. De même que l'organisme humain existe par le double processus d'inspiration et d'expiration et que l'on ne peut concevoir l'un sans l'autre, de même aussi l'ensemble de la Création constitue un processus gigantesque d'inspiration et d'expiration divine » (*ibid.*, p. 280). Par cette métaphore de l'organisme, Scholem trace la voie d'une pensée de la divinité comme tout à la fois auto- et hétéro-relation.

51. *Ibid.*, p. 280.

IV Au principe de l'aventure cosmothéandrique, la liberté

Après avoir insisté sur l'affaiblissement de Dieu et sur la polarité constitutive du double mouvement expansion et de repli, il nous faut maintenant souligner une veine franchement spéculative de ce concept de Dieu, qui place le mythe jonassien dans l'héritage de Schelling. Jonas n'a guère insisté sur cette parenté et semble même ne pas avoir été conscient de cette veine, complémentaire à celle du Dieu faible. Pourtant, en faisant l'hypothèse d'un Dieu fort qui investit le monde, nous faisons moins violence à sa pensée que nous n'explorons un aspect demeuré implicite dans sa philosophie. Alors que le mythe du Dieu retiré s'accorde avec une métaphysique faible, une autre interprétation est à l'œuvre qui réveille une métaphysique forte et moins novatrice.

Si Jonas lui-même occulte cette dimension de son mythe en n'en offrant aucune interprétation, il semble pourtant nous inviter à accomplir cette audacieuse herméneutique de son mythe, et ce pour deux raisons au moins. La première est que son mythe insiste sur cinq points énigmatiques. La seconde est qu'il refoule cette hypothèse complémentaire, qui affleure avec l'image de Dieu, du côté de sa biologie philosophique et d'une ontologie de la liberté. Cet argument extérieur au mythe semble nous autoriser à approfondir la thèse d'un Dieu fort qui s'investit dans le monde.

A L'auto-position souveraine de la liberté

Cinq aspects du mythe jonassien demeurent énigmatiques lorsque l'on s'en tient à une lecture du Dieu faible. (1) Comment ce Dieu peut-il affronter l'énigme du mal radical en renvoyant tout uniment la responsabilité à l'homme ? Ne serait-ce pas alors un Dieu irresponsable que celui qui laisse à elle-même cette création imparfaite sur des épaules trop faibles ? (2) Pourquoi la motivation divine à créer est-elle inconnaissable et pas seulement inconnue [52] ? On comprend alors assez mal pourquoi

52. Les traducteurs de « Immortality and the Modern Temper » et *Le Concept de Dieu* rendent malheureusement illisible cette différence subtile mais capitale en traduisant *unerkennbar* (inconnaissable, CDA, 14) et *unerforschlich* (insondable, CDA, 31) par « inconnu ». De même, Sylvie Courtine-Denamy traduit *unknowable* (inconnaissable) par « inconnu » (voir ENE, 121).

Jonas refuserait un Dieu insondable à l'homme (voir GBA, 37), tout en antéposant seulement son moment au choix de la création, rendant en quelque sorte vaine toute son investigation mythique, puisqu'elle ne consisterait qu'à différer le caractère inconnaissable juste avant la création. (3) De quelle divinité Dieu se dépouille-t-il exactement au profit de sa création ? Serait-ce la toute puissance ? L'aséité ? L'intelligence absolue ? (4) Pourquoi est-ce avec l'apparition de la liberté humaine que la divinité s'éveille et tremble pour elle-même ? (5) Comment Dieu, n'ayant pourtant pas de préconception de l'odyssée mondaine, peut-il évaluer les actes humains et en particulier le mal commis ?

Une hypothèse peut être tentée qui permettrait de répondre à ces questions demeurées pendantes, mais ouvrirait également une voie inattendue dans ce mythe du Dieu faible face à sa création. Certes, nous construisons nous-mêmes cette hypothèse, que Jonas n'a pas lui-même élaborée ; elle nous semble cependant non seulement compatible avec les textes des années 1980, mais même fructueuse pour comprendre certaines affirmations de son mythe et une nouvelle tournure de sa pensée.

Notre hypothèse est donc que le Dieu jonassien du mythe de 1984 peut être compris comme *liberté souveraine* s'auto-posant dans un acte premier par lequel il a vaincu le néant au moment même où il lui donnait une réalité menaçante. Seule la liberté pouvait se poser et déjouer le non-être. Dire que Dieu est, équivaut à reconnaître la victoire de l'être sur le non-être [53]. En se posant, Dieu vainc non seulement cette puissance radicalement néantisante, mais il se contracte absolument pour que le monde soit.

Il faudrait alors comprendre la critique de la toute-puissance divine à nouveaux frais. « La puissance absolue, totale, signifie une puissance qui n'est limitée par rien, pas même par l'existence de quelque chose d'autre en soi, de quelque chose d'extérieur à elle qui soit différent d'elle » (CDA, 28-29). Cette notion de toute-puissance que contestait Jonas dans *Le Concept de Dieu* en démontrant son caractère contradictoire, pourrait recevoir une réinterprétation dialectique. La recherche d'un fondement aboutit à un acte de liberté abyssale et contingente. La liberté souveraine ne se pose elle-même que dans un rapport d'opposition, en déjouant la

53. Par cette thèse, nous rejoignons une philosophie de la liberté héritée de Jacob Böhme, le Schelling des *Weltalter* et la *philosophie première* de Jankélévitch, pour ne citer que quelques représentants de ce courant.

puissance du non-être qu'elle crée en le défiant. La puissance de la liberté est telle qu'elle donne au néant inactif la puissance de la menace du néant. Au terme de ce combat instantané, Dieu est, ce qui signifie que la victoire de l'être sur le néant est totale. Par l'auto-position divine, le mal a acquis sa force mais est réduit à une trace en Dieu. Ensuite – pour la pensée forcée de penser par étapes, mais sans que cela ait constitué des moments distincts en Dieu –, le retrait s'opérant lors de la création remet en question la certitude du succès divin. Dieu se serait dépouillé de sa victoire d'avant la création pour choisir le chemin laborieux et hasardeux d'une liberté finie capable de réveiller le mal vaincu en lui, mais capable également d'opter pour le bien.

Il est d'ailleurs significatif que Jonas pose l'analogie du caractère contradictoire de la toute-puissance avec celui de la liberté humaine : « Il en va d'elle comme dans la liberté, dans le domaine humain » (CDA, 28). Si la liberté humaine est aux prises avec la nécessité, la liberté divine a été aux prises avec le non-être qu'elle a déjoué. La liberté originaire n'est donc pas une puissance absolue que rien n'arrête, mais une puissance qui s'affirme illimitée dans son pouvoir d'auto-position originaire, une liberté souveraine dans sa victoire sur le non-être qu'elle a dû vaincre.

C'est ainsi que les cinq énigmes mentionnées pourraient trouver une solution. La liberté souveraine ne peut ni ne doit rendre de comptes de sa motivation. Elle se pose en dépit de toute raison, en se choisissant elle-même. En tant que liberté, Dieu, qui a vaincu le mal sous la forme du non-être actif et menaçant, ne peut porter la responsabilité du mal dans le monde, mais son combat garde la trace d'une force active que peut réveiller l'homme par sa liberté subversive. En remettant en jeu sa victoire sur le mal et sa liberté au sein des lois cosmiques, Dieu se dépouille de sa divinité au profit de sa création. Mais ce n'est qu'avec l'homme que la liberté acquiert sa force subversive et la capacité de réveiller la trace du mal vaincu en Dieu. En deçà de cette liberté lucide et positive, Dieu ne pouvait ni perdre ni gagner (voir CDA, 15). Cette affirmation bien énigmatique dans le cadre de l'aventure du Dieu faible, où l'aventure de la vie est bel et bien sanctionnée par le succès et l'échec, devient enfin compréhensible si ce combat contre le néant menaçant doit se rejouer au niveau de la liberté finie de l'homme. Ainsi la liberté lucide qui se cherche comme telle serait-elle mise en péril dans sa forme la plus haute. Et cette même lutte victorieuse constitue l'étalon ou l'idée régulatrice de l'agir humain auquel il devra se mesurer.

De la sorte, les trois exigences morales posées par Jonas dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne » semblent bien être remplies de manière inédite par sa conception de Dieu.

D'abord, la norme pour l'action qui devrait découler de la nature solidaire du monde et de l'homme, et qui serait par là même une liberté non licencieuse, sera celle d'une liberté positive, c'est-à-dire d'une liberté qui confirme et accepte la positivité de la liberté originaire dans son rapport dialectique avec le monde fini.

Ensuite, la sanction de l'action humaine s'effectue par une intention créatrice qui n'est autre que la mesure de la positivité ou du bien choisi par cette liberté originaire. Une telle sanction n'implique aucune rétribution, mais une évaluation et une mémoire des actes posés. La liberté humaine étant dérivée, elle se reçoit comme liberté, contrainte ainsi de se positionner dans l'alternative de l'assentiment ou de la révolte. Jonas a pris ses distances vis-à-vis d'une « conception d'une existence transessentielle, qui "se projette elle-même" librement » (RG, 434) en répondant à cette conception existentialiste et gnostique par l'image de Dieu comme image de l'homme.

Enfin, l'unité de la nature et de l'homme serait due à leur créateur, mais un créateur bon ne suffit pas à garantir la bonté de la création. C'est ce qu'avait analysé Jonas en décrivant le schéma gnostique de la chute et de la restauration dans les systèmes métaphysiques monistes d'Origène et de Plotin. Il nous semble dès lors possible d'interpréter la formule jonassienne du « choix insondable » (CDA, 14) de la création comme l'acte positif et originaire d'une liberté qui s'exerce elle-même comme option pour l'être et crée donc un monde qui pourra témoigner de sa bonté.

Si Dieu est liberté absolue, abyssale et pure positivité, c'est-à-dire l'être choisi, alors la création du monde, telle que l'envisage Jonas, est une remise en question de cette victoire absolue de la liberté sur le néant. Dieu, en créant, espère, sans pouvoir le chercher directement, que cette positivité sera désormais obtenue par le choix laborieux des volontés finies. L'aventure cosmothéandrique implique donc l'homme, au niveau empirique mais aussi ontologique, à travers l'image de lui-même, la création et Dieu lui-même. Le statut ambigu de l'image, l'image de l'homme et celle de Dieu à la fois comme essence à préserver, résultant de l'agir moral sans s'y réduire complètement, apparaît comme une tentative de dépasser le clivage entre déontologisme et conséquentialisme, entre existentialisme et essentialisme moral.

Par notre hypothèse d'une liberté s'auto-posant puis se remettant en jeu dans la création se résout en outre une énigme issue pour sa part du texte « Is God a Mathematician ? » : Dieu en tant que liberté ne serait pas ignorant de ce qu'il a créé, puisqu'il aurait connu la dialectique de la liberté « avant » de s'en remettre aux lois de la nature qui donneront corps à cette lutte, à cette auto-position qui s'éprouve sans pouvoir être prouvée ou déployée dans un argumentation rationnelle logique.

Certes, en proposant ce complément au mythe jonassien, nous avons conscience de faire violence à la théologie novatrice et extrêmement stimulante du Dieu faible, mais cette veine d'une auto-position divine face au néant nous semble confirmée par la métaphysique et la dernière philosophie de la biologie de Jonas, celle des années 1980 et 1990.

B L'ontologie de la liberté

Sans pouvoir remonter à l'acte initial de la liberté souveraine, Jonas posera, à partir de 1973, un « principe liberté » en deçà des formes visibles de la liberté organique qui étaient l'objet de la phénoménologie du vivant de 1950 à 1966. Ne s'en tenant plus seulement aux expressions organiques de la liberté, Jonas pose ce principe liberté à l'œuvre avant de se phénoménaliser. Cette thèse, qui affleure pour la première fois dans *Organismus und Freiheit*, se confirme nettement dans *Le Principe responsabilité* et dans les *Philosophische Untersuchungen* : « avec le concept de liberté, nous disposons d'un concept directeur pour l'interprétation de la vie. Le secret du devenir lui-même nous est inaccessible : ainsi cela reste une supposition – pour moi personnellement une hypothèse forte –, que le principe fondateur du passage de la substance sans vie à la substance vivante soit déjà en lui-même une tendance que l'on puisse désigner ainsi au plus profond de l'être lui-même » (OF, 131) [54]. Ce n'est certes qu'avec la vie individuelle que la liberté se phénoménalise, mais cette révolution ontologique se préparait déjà dans le devenir mondain avant l'apparition du vivant.

54. Une confirmation certes anecdotique de ce tournant métaphysique pourrait apparaître dans le texte de Jonas consacré à l'œuvre de H. Arendt intitulé « Agir, connaître, penser ». Jonas y relate une rencontre avec son amie au cours de laquelle ils convirent ensemble, quoique pour des raisons différentes, que le moment était venu de « passer aux choses urgentes ». Cette rencontre eut lieu au moment où Arendt préparait les *Gifford Lectures*, soit autour de 1973. (Voir ENE, 86.)

Or, cette ontologie de la liberté contraste avec l'ontologie de l'être neutre des années 1951-1966. En effet, la liberté est à la fois commencement et choix, pure spontanéité et gratuité sans motivation, sans cause, sans préalable. Poser à la base de l'être un acte de liberté équivaut à reconnaître le choix de l'être pour lui-même, le choix de sa pure existence. Or, dans *Le Principe responsabilité*, Jonas soulignera instamment cette préoccupation de l'être par lui-même : « le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non-être la valeur de base de toutes les valeurs, et même le premier oui comme tel » (PR, 117).

Si la question de l'être ne requiert aucun passage par celle de sa cause et ainsi par le Dieu créateur, c'est que la création elle-même témoigne d'une auto-position. En contournant la version qu'en a donné Heidegger, Jonas reprend la question fondamentale dans sa formulation leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Plutôt que de la poser à partir des possibles de l'entendement divin et de la provenance causale, il en donne une formulation radicalement immanente et centrée sur le devoir-être : « Pourquoi quelque chose *doit* être de préférence au rien, quelle que soit la cause qui fait qu'elle advient » (PR, 76). Ce n'est pas le choix divin qui confère à l'être une valeur, c'est à l'inverse la valeur manifeste, dans le monde et à travers l'existence des vivants, qui permet d'en déduire que Dieu a voulu cette création : les volontés divine et humaine ne peuvent que s'accorder face à la bonté de l'être. Jonas a toujours rejeté « l'opinion renversante de Duns Scot » (PR, 75) sur la question du bien comme ce qui est voulu par Dieu. L'aventure cosmothéandrique peut être appréhendée sans défaut par une perspective immanente à laquelle prétend d'ailleurs *Le Principe responsabilité*.

Se situant dans un cadre éthique qui ne requiert pas davantage, Jonas limite, comme pour le mythe, la portée de sa spéculation métaphysique : « De telles spéculations [sur une visée dispersée de la liberté] excèdent de loin ce dont nous avons besoin ici » (PR, 107). Si l'aventure divine et l'ontologie de la liberté peuvent être décrites indépendamment l'une de l'autre, elles n'en demeurent pas moins compatibles. Ainsi, lorsque Jonas s'adonne à une page de franche spéculation, il apparaît que les versions forte et faible de la divinité, en tant que liberté souveraine et en tant que Dieu s'étant totalement contracté, ne sont pas dissociables et révèlent une tension plutôt qu'une contradiction dans sa pensée. Dans la première version du *Concept de Dieu après Auschwitz*, on lit en effet que « La création fut cet acte de souveraineté absolue par lequel [Dieu] consentit

au nom d'une finitude auto-déterminée, de ne plus être absolu » (FRR, 30). Et c'est précisément sur cette liberté que repose la veine contingente majeure qui traverse toute son ontologie. « *Car il n'est nullement nécessaire qu'un monde soit* » (ENE, 126. Jonas souligne). Et ce monde étant, il est livré aux seules lois de la nature. Dieu ne crée pas à partir de rien, mais à partir de son propre être initialement auto-posé. Comme le fait remarquer Jacques Dewitte : « La grandeur de Jonas est de ne pas chercher à fonder la survie de l'humanité sur un fondement positif, mais de la penser comme fondée sur un acte libre et contingent et donc infiniment risqué. » [55].

Toutefois, entre la version de 1968 et celle de 1984, les traces de la contingence du monde et de la création ont disparu, alors qu'à la même époque une ontologie de la liberté s'amorce dans la biologie philosophique reprise dans les *Philosophische Untersuchungen*. Par sa souveraine liberté insondable, Dieu crée et choisit de lier son destin à celui du monde. Le monde n'était pas logiquement nécessaire à l'être divin, sa réalité fait pourtant de lui une nécessité. La liberté est gratuite et non fondée. Gratuite, elle n'est ni l'actualisation d'un possible, ni le fait de la nécessité. La vie comme « nouvelle possibilité de l'Être » (CDA, 17) n'est autre qu'une possibilité accordée par les conditions cosmiques, livrée au hasard des probabilités des grands nombres, « sans aucune connaissance préalable » (CDA, 15). Parce qu'elle se pose elle-même absolument, la vie s'éprouve sans pouvoir être prouvée. Voilà sans doute l'explication de l'impossibilité pour le Dieu jonassien de revenir sur son choix.

C Le non au non-être

Quel est alors le fil conducteur de cette liberté infinie se cherchant à travers les formes finies de liberté ? Suivant le principe de continuité qualitative cher à Jonas, il faudrait descendre de l'homme vers les réalités plus simples : « *à partir de ce sommet*, les classes de l'être seraient [...] à déterminer de manière privative à travers une descente progressive jusqu'au minimum de la matière purement élémentaire, c'est-à-dire comme quelque chose de constamment amoindri, un "ne pas encore"

55. J. DEWITTE, « La réfutation du nihilisme », in G. Hottois et M. G. Pinsart (éds), *Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, p. 79.

toujours plus éloigné, plutôt que de déduire, à l'inverse, la forme accomplie de manière cumulative à partir de sa base » (PUMV, 16). La liberté en effet ne repose que sur la liberté (voir OF, 131). Au niveau culminant de l'évolution, la liberté humaine comme abîme et comme ambivalence absolue retrouverait peut-être la signature de cette liberté originaire abyssale qui se cherchait de manière tâtonnante et hasardeuse dans le vivant précaire. Comme la liberté originaire, entre auto-affirmation et auto-négation, entre destruction et renforcement de soi, la liberté humaine oscillerait, en raison de son caractère dérivé, entre bien et mal. Seul son rapport à une altérité objective qui lui résiste permettrait d'éviter l'abîme. « Ce n'est certes pas en raison de la donation de la loi de sa raison, mais par le paradigme de sa totalité psycho-physique » (PUMV, 15) que l'homme est la mesure de toute chose, vivante ou pas, et sans cette totalité psychophysique, qui est déjà l'épreuve d'un corps auquel le monde résiste, il lui serait impossible d'éprouver sa liberté.

Comme nous le savons, le « principe liberté » (PhL, 3) apparaît initialement sous la forme d'un mode d'être différent objectivement, une façon d'exister exclusive de l'organisme : « pris dans ce sens fondamental, le concept de liberté peut servir de fil d'Ariane pour la signification de ce que nous appelons "vie" » (PUMV, 13). Mais il ne s'y réduit pas, car ce principe est déjà à l'œuvre pour la polarisation entre vivant et non-vivant : en suivant le principe ontologique décroissant à partir de l'homme, il apparaît que « le déterminisme de la matière sans vie serait une liberté assoupie, non encore réveillée » (PUMV, 16). L'existence du vivant est dès lors décrite comme la dialectique de la liberté et du non-être. « L'être flottant ainsi dans la possibilité est complètement un fait de la polarité, et la vie manifeste cette polarité constamment dans ces antithèses fondamentales entre lesquelles son existence est tendue : l'antithèse de l'être et du non-être, de soi et du monde, de la forme et de la matière, de la liberté et de la nécessité. De toutes ces polarités, celle de l'être et du non-être est la plus fondamentale » (PUMV, 14-15). La liberté ne lutte plus alors contre la neutralité homogène ou contre l'entropie, mais contre la *négativité* qui la menace. Conçue comme celle de l'être et du non-être, l'antinomie de la liberté ne se réduit pas à la polarisation du vivant face à la « matière morte » (PhL, 74). Telle que la décrit Jonas, l'évolution cosmologico-biologique peut se comprendre, sous l'éclairage du « principe liberté », comme la montée d'une liberté d'abord latente, ensuite visible et toujours plus aiguë.

Il conviendrait alors de nommer néant ce non-être actif [56]. Bien qu'il formule toujours « l'antinomie de la liberté à la racine de la vie » (PUMV, 25) comme celle de l'être (*Sein*) et du non-être (*Nichtsein*), ce dernier n'a manifestement plus l'inertie et l'homogénéité de la *matière morte* du *Phenomenon of Life* [57]. « Le "non" se tient toujours à l'affût et doit toujours à nouveau être écarté. [...] Le défi du "non" active et donne force au "oui" » (FGM, 42-43). Le non-être doit alors s'entendre comme néant (*Nichts*), même si le terme qui lui est préféré est « non » (*Nein*), c'est-à-dire comme la négation, le refus d'un donné. Dans un rapprochement manifeste à la liberté existentialiste, la pensée jonassienne du non-être semble contaminée par celle du « néant actif » et menaçant – et ainsi sa dette à l'égard de l'existentialisme apparaît plus grande qu'il ne souhaiterait l'avouer. Distinguant la menace active de la passivité matérielle, Jonas écrit : « le non-être a pour allié la généralité, c'est-à-dire l'égalité de toutes choses » (PUMV, 15). Le vivant ne se détache donc plus sur fond de neutralité ou d'homogénéité physique, mais refuse le non-être. Le schème de la polarité est alors remplacé par celui de la négation.

On assiste ici à une sorte d'inversion de la thèse défendue dans *The Phenomenon of Life* : l'organisme doit apparaître comme une fonction du

56. Le terme n'apparaît guère qu'une seule fois sous la plume de Jonas dans le titre de son recueil d'anthropologie, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Dans ce cas, le néant désigne l'être-au-monde néantisant des existentialistes et non l'être qui résulte de la négation du non-être actif.

57. Dans les analyses qui précèdent, nous avons mis en évidence les trois acceptions jonassiennes du terme « liberté ». D'abord, la liberté dialectique de l'organique, c'est-à-dire celle de la matière vivante qui s'oppose à la neutralité et à l'homogénéité de la matière inerte ; ensuite, la liberté positive de l'homme comme libre arbitre ; et enfin, la liberté comme principe ontologique à l'œuvre au cours de l'évolution biologique à travers ses paliers successifs qui se révèle comme force ambiguë toujours plus explicite dans le vivant. À ces trois sens de la liberté, font face trois acceptions de la mort qui peut être entendue comme : la matière inerte qui précède la matière organique dans l'évolution cosmique ; le non-être neutre aux frontières de l'être organique qui transite comme matière étrangère par la forme vivante ; et le non-être comme menace constante de mort prématurée puisque le cadavre est de la matière statique. Par ailleurs, la mortalité comme fin comme condition de possibilité d'un renouvellement de la vie, c'est-à-dire de la natalité apparaît dans « Le fardeau et la grâce d'être mortel » (39-40) et dans *Entre le néant et l'éternité* (89). Dans *Le droit de mourir*, Jonas dégage en outre le sens plus heideggérien de la mort comme moment ultime de la vie, auquel toute personne se rapporte et a droit (voir DM 40-41).

métabolisme plutôt que le métabolisme comme « le mode d'auto-continuation de l'organisme » (PhL, 76), c'est-à-dire d'une « existence métabolisante » (PhL, 100) ; le métabolisme manifeste sa valeur en s'auto-affirmant, l'organisme en se maintenant comme métabolisme. Il faut ainsi inverser la compréhension courante de la liberté : la liberté n'est pas seulement la prérogative individuelle, mais l'histoire de l'être qui, pour se déployer, se donne des formes organiques finies, relatives et limitées. « Les organismes seraient la manière par laquelle l'Être universel dit "oui" à lui-même. [...] Par la négation du non-être, "être" se transforme en un choix constant de soi-même » (FGM, 44). La nature deviendrait ainsi le sujet de l'évolution. Comme traversés par une liberté qui les transcende, les individus optent alors pour l'être, d'abord aveuglément, ensuite délibérément à mesure qu'augmente la médiateté de leur rapport à l'être. « En fait, dire "oui" comme il appert, exige la présence simultanée de l'alternative à laquelle dire "non" » (FGM, 43). *Et cette option au sein d'une alternative est le choix du bien comme acquiescement à l'insondable auto-position.* « L'indice fondamental est que la vie dit "oui" à elle-même. En s'attachant à elle-même, elle proclame qu'elle se valorise elle-même » (FGM, 43). Le choix de la vie, au niveau biologique, serait ainsi en fait, au niveau ontologique, une confirmation d'un choix préalable que Jonas semblait exprimer au plan spéculatif dans son mythe de l'origine.

La liberté originaire infinie se déploie à travers des libertés finies aux prises avec la nécessité, elle est toujours la liberté de subjectivités porteuses d'une liberté relative et menacée par la mort. Cette séparation des deux niveaux, que l'on pourrait dire « ontologique » et « ontique », n'a de sens que dans le cadre de l'analyse de la liberté dont les termes antithétiques sont évidemment indissociables au niveau de l'expérience vécue. Jonas développe ainsi deux axes de la liberté. D'une part, la liberté des organismes est aux prises avec la nécessité de leur mode d'être de besoin, elle est la liberté finie des individus contraints à se maintenir dans l'être. D'autre part, la liberté comme principe ontologique finalisé se déploie d'abord au cœur de la matière et surgit ensuite à travers les organismes où elle peut s'exprimer de mieux en mieux. Alors que Jonas cherchait à répliquer à la conception existentialiste de la liberté toute puissante et complètement déliée d'un rapport à la matière, il semble la retrouver par-devers lui à la base de ce qui trouvera un chemin au sein de la matière jusqu'à la liberté humaine.

Une tension majeure se dégage donc entre une présence transcendante au monde et une solitude existentialiste de l'homme – au sens très large que lui a donné Jonas. Une ligne de crête est abordée où la responsabilité totale de l'homme dans le monde ne s'inscrit pas dans le désert d'un monde neutre ou absurde, mais où tant l'autonomie humaine que les lois naturelles sont respectées. Cette ligne de crête entre téléologie et monde désorienté traverse le *Principe responsabilité*, vers lequel nous nous tournons maintenant.

Chapitre 7

Le dépassement éthique du dualisme

Jonas se trouve désormais face aux implications éthiques de la puissance essentiellement ambiguë d'une liberté humaine insondable et auto-fondatrice, héritière de la liberté souveraine originaire. Comme cette dernière, la liberté humaine est extrêmement puissante et ne s'arrête qu'aux limites qu'elle a elle-même acceptées. Mais c'est alors la démarche même de fondation ontologique de l'éthique qui risquerait d'être mise en péril. Comment réussir le tour de force qui consiste à montrer que la valeur, affirmée dans l'être dès le vivant, interpelle l'homme capable de la reconnaître et de la servir, alors même que la liberté humaine a le pouvoir de ne se laisser guider que par elle-même, alors même que sa spécificité est son pouvoir de subversion et d'auto-subversion ? Jonas développe en effet une conception de la liberté ne reposant pas sur l'être, mais sur elle-même ; or un point d'arrêt qui s'imposerait à la liberté en son sein même serait une contradiction dans les termes. Trouver la loi de la liberté à l'intérieur de la liberté, telle sera alors la tentative de l'éthique jonassienne. Comment alors éviter que Jonas n'opère un simple « saut discret » de la valeur au devoir, par-delà l'abîme de la liberté ?

Rétorquant aux matérialistes qui réduisent la liberté à une conscience trompeuse, Jonas réfute le dualisme anthropologique et montre que la liberté, loin d'être une chimère, est un fait objectif qui ouvre la question des choix éthiques. Mais comment échapper au nihilisme radical ? Comme partie du tout, la liberté n'est pas pure position d'elle-même, mais guidée et même obligée par la valeur qu'elle découvre dans l'être et à laquelle elle ne saurait demeurer insensible. Du moins est-ce ce

que Jonas cherche à prouver en fondant la fin dans l'être. Il cherche ainsi à établir au niveau éthique une dialectique équivalente à celle qu'il avait mise en évidence au niveau organique. À la dialectique de la liberté et de la nécessité métabolique au niveau de l'organisme correspondrait la dialectique de la valeur et de l'obligation éthique s'imposant à la liberté humaine. Toutefois, le constat d'échec de cette entreprise de fondation s'imposera assez rapidement ; c'est pourquoi Jonas se tournera ou plutôt se repliera sur une métaphysique fortement finaliste capable de convaincre de la nécessité que l'être soit.

Se situant sur le plan de l'éthique de la responsabilité, Jonas se défend d'avoir recours à Dieu [1]. « La question du devoir-être du monde est séparable de toute thèse concernant son auteur, précisément en supposant que même pour un créateur divin un tel devoir-être conforme au concept du Bien était la raison de son acte créateur » (PR, 75). Son analyse procède sur le plan immanent de la biologie philosophique et de l'éthique où il affronte le dualisme à trois niveaux : tout d'abord, le dualisme cosmologique qui oppose l'homme à la nature, ensuite le dualisme anthropologique qui oppose la causalité physique à l'intention subjective, et enfin le dualisme moral qui oppose l'être au devoir-être. Pour fonder une obligation capable de dépasser ces trois dualismes latents, Jonas articule deux interprétations de la liberté, à savoir d'une part une liberté humaine autonome au cœur des lois de la nature dont elle dépend, et d'autre part une liberté ontologique se déployant dans l'être à la faveur d'occasions imprévisibles.

I Réfutation du dualisme anthropologique

Avec l'homme dans son rapport médiat à l'être ou à la nature – deux termes que Jonas emploie parfois comme synonymes – une liberté inédite se manifeste qui le met radicalement à distance du monde et le contraint, par sa position déhiscente, à une interprétation du monde et de lui-même.

1. Par éthique de la responsabilité, nous entendons le *Principe responsabilité* « au sens large », s'étendant sur la période de 1973 à 1985, c'est-à-dire incluant les articles qui constituent les prémices de l'ouvrage, y compris *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* qui y est logiquement imbriqué, ainsi que son éthique dite appliquée et qui comprend en réalité de nombreux passages ontologiques, *Technik, Medizin und Ethik*.

N'étant pas elle-même, pour Jonas, le fruit d'une interprétation, la situation d'interprétation constitue un donné ontologique de discontinuité. Or, pour ne pas sombrer dans un dualisme cosmologique, il s'agira de franchir ce gouffre en articulant la connaissance du tout à la volonté d'y prendre sa place. Selon le principe de continuité, la liberté se manifeste de plus en plus clairement dans le monde du vivant, où elle fait augmenter en même temps qu'elle la précarité et le risque.

Or, la liberté recèle une puissance tellement invincible qu'elle ne peut reconnaître que les limites qu'elle s'est elle-même fixées. Néanmoins, cette liberté, par essence réflexive, peut tomber dans l'abîme de l'auto-contemplation si elle s'abstrait de tout rapport à une extériorité. Cet enfermement en soi est la tendance inhérente à la liberté humaine – se poser dans son extrémisme et son absoluité –, mais il constitue aussi le déracinement qui la met en crise, dans la mesure où elle ne peut se comprendre authentiquement que dans un rapport étroit à la nécessité et dans son caractère relatif à l'extériorité sur laquelle elle fait fond. Jonas décrit la même « dialectique abyssale » (PR, 16) à l'échelle collective, et au sein d'un processus anonyme cette fois, celui du procès technoscientifique qui cesse de se rapporter à une extériorité.

Faut-il dès lors reconnaître à la liberté humaine individuelle ou collective un statut supérieur ou pathologique ? De deux choses l'une : ou bien on opte pour une lecture biocentrique [2], qui souligne le caractère paradoxal d'une vie capable de saper ses propres bases ainsi que l'ensemble de l'évolution biologique, pour conclure que la liberté humaine constitue une sorte d'excroissance aberrante, voire pathologique, au sein de l'être ; ou bien on choisit une lecture humaniste anthropocentrique qui insiste sur l'acquis de la liberté positive de l'homme, être contre-nature, eu égard aux libertés seulement négatives des organismes qui la préfigurent et reconnaît en elle la réalisation éminente où l'évolution biologique est relayée par la liberté et le savoir humains.

Refusant cette alternative, le *Principe responsabilité* entend emprunter une troisième voie, celle d'un humanisme non anthropocentrique, qui assume la tâche difficile d'imposer à la liberté humaine la mesure

2. Il existe manifestement un lien entre le biocentrisme de l'écologie profonde et une certaine misanthropie chez des auteurs tels que John Muir, Aldo Leopold, Paul W. Taylor, Arne Naess ou J. E. Lovelock. En revanche, pour Jonas qui n'a jamais été tenté par le biocentrisme égalitariste, ce n'est pas tant la vie comme telle, mais la liberté qu'elle révèle qui constitue une valeur.

d'une extériorité dont elle est partie prenante. Jonas tente en fait de trouver une limitation ontologique de la liberté insondable, toujours tentée de se délier de toute hétéronomie. Interpréter la liberté humaine comme souveraine serait à ses yeux le signe d'une crise, car la capacité de limiter sa liberté coïncide avec le devoir de le faire : l'éminente dignité de la liberté comme principe serait sa capacité inhérente mais précaire de se limiter elle-même librement. En outre, les éthiques « volontaristes et appétitives » (PR, 122) se montrent incapables d'assumer les défis contemporains.

A L'unité psycho-physique, condition d'une responsabilité formelle

Pour autant, cette liberté qui trouve en elle-même la tâche de se limiter ne constitue-t-elle pas un pur fantasme ? Avant de pouvoir traiter de l'assomption responsable d'une liberté, il faut établir sa condition de possibilité, c'est-à-dire le caractère non illusoire de la conscience qu'a l'homme de sa propre capacité d'agir librement dans le monde et dès lors la possibilité d'une imputation de l'action au sujet. La question qui motive le réexamen de l'unité psycho-physique est moins celle de la vérité que celle de la liberté : sommes-nous « des marionnettes de la causalité du monde » (PI, 34) ? Le fait primitif dont témoigne la subjectivité, « je lève mon bras parce que je le veux » (PI, 37), est-il crédible ou trompeur ? Pour répondre affirmativement au premier terme de l'alternative, il lui faut réfuter les thèses qui s'y opposent soit en raison de leur interprétation des lois de la nature, dans le cas de la thèse de l'incompatibilité, soit de leur interprétation du pouvoir causal du psychisme, dans la thèse de l'épiphénoménisme. En n'éludant pas la question de la liberté cosmologique, Jonas veut s'assurer de ce que la responsabilité formelle n'est pas un leurre et que l'ascription des faits à des sujets individuels est possible.

Puissance ou impuissance de la subjectivité ? [3] montre comment la physique quantique pourrait offrir un modèle compatible avec une

3. *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* était initialement destiné à paraître dans le développement du *Principe responsabilité*, mais que Jonas a finalement détaché de la version allemande – à la base de la traduction française – pour ne pas distendre le fil de son raisonnement par une trop longue digression (voir PR, 95). Ce développement figure toutefois en appendice dans la version anglaise *The Imperative of Responsibility*, pp. 205-231.

hypothèse métaphysique rendant compte de l'expérience subjective [4]. La question est posée dans un cadre post-galiléen et post-newtonien qui doit assumer l'antinomie cosmologique de la dialectique transcendantale kantienne entre causalité des lois de la nature et causalité libre.

B La suffisance du déterminisme physique

Il faut d'abord se défendre de conceptions de la nature si déterministes qu'elles ne peuvent tolérer aucune exception à ses lois et ne laissent aucune place en son sein à la moindre intervention d'un autre ordre. Cette réfutation d'une « surinterprétation du déterminisme physique » (PR, 96) s'adresse aussi bien, dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, aux scientifiques tenants de l'impuissance totale du psychisme que dans « Combat pour la possibilité de la foi » – où en l'occurrence Jonas s'adresse à Bultmann – aux théologiens et aux philosophes qui accordent trop de crédit à l'autorité scientifique. Dans les deux cas, il s'agira d'établir qu'un hiatus entre deux séries causales physiques peut laisser s'exprimer une cause libre, qu'elle soit humaine ou divine. La démonstration se veut essentiellement négative et consiste à refuser de concéder aux sciences plus qu'elles ne requièrent pour une explication naturelle objective. Selon Jonas, l'explication scientifique des faits ne nie pas tout espace de jeu pour une liberté, c'est-à-dire la possibilité d'une détermination libre pour des chaînes causales possibles physiquement et plus ou moins probables selon les lois de la nature.

Pour Jonas, la théorie doit rester au service de l'expérience, qu'elle doit expliquer (causalement) et comprendre (trans-causalement) ; et une théorie qui serait elle-même au service d'un axiome théorique ou d'une pratique est dénoncée comme *ad hoc* en un sens illégitime. Ainsi, plutôt que de rendre compte de la subjectivité éprouvée, la thèse cartésienne de la glande pinéale tente en dernière instance de sauver l'axiome métaphysique moderne de la séparation de la matière et de l'esprit, ou encore la

4. La discussion avec le physicien Kurt Friedrichs teste la plausibilité du modèle biologique de Jonas grâce à la mécanique quantique, capable de rendre compte de processus infraneuronaux. Dans une démarche semblable, le physicien-mathématicien Roger Penrose propose une explication quantique (non déterministe et non calculable) de la conscience et des phénomènes mentaux. (Voir R. PENROSE, *Les ombres de l'esprit. À la recherche d'une science de la conscience*, Paris, InterEditions, 1995.)

thèse du parallélisme spinoziste ou de l'épiphénoménisme cherche à maintenir une efficience exclusive de la matière : il s'agit là d'un « concept artificiel dépourvu de légitimité » (PI, 57-58). De même, par exemple, la définition de la mort comme mort cérébrale n'est-elle qu'une description requise par un contexte culturel et économique puisqu'elle vise l'objectif pratique de la transplantation d'organes et souligne la nécessité de ne pas maintenir indéfiniment des corps sous appareillage [5].

En revanche, une philosophie *ad hoc* dans le sens où elle tente de rendre compte de la psychologie ordinaire et par exemple de l'expérience de la motricité volontaire accomplirait une tâche légitime aux yeux de Jonas, comme c'est le cas pour sa propre hypothèse d'une unité psycho-physique. La théorie anthropologique qui en ressortira sera, le cas échéant, capable d'expliquer pourquoi la psychologie ordinaire se trompe, sans pour autant nier *ce dont* elle témoigne.

L'examen philosophique des présupposés anthropologiques de la démythologisation bultmanienne [6] est l'occasion pour Jonas de contester la thèse d'une rigueur extrême des lois naturelles déterministes. Acceptant l'axiome moderne de l'autonomie naturelle, Bultmann lui concède pourtant trop en posant que son cours empêche toute intervention en elle d'une cause non physique qui constituerait une interruption ou une

5. Cette définition de la mort dite de Harvard satisfait manifestement deux exigences de la technologie médicale de transplantation d'organes : d'une part, elle définit la mort de manière instantanée – plutôt que progressive par exemple – et, d'autre part, elle situe la mort au moment où les organes sont encore ventilés et irrigués (voir TME, 219-235). Le caractère *ad hoc* suffirait à la mettre en doute comme pure description ; sans compter qu'elle est aussi insatisfaisante sur le plan anthropologique, car elle conforte le dualisme moderne le plus classique du cerveau-esprit et du corps.

6. Pour notre propos actuel, seule importe la dimension *défensive* de la démythologisation bultmannienne à l'égard des sciences naturelles. Qu'il nous suffise de mentionner brièvement la dimension *offensive* consistant à sauver la foi chrétienne, toujours selon Bultmann, dans son contenu véritable, à savoir comme la justification par la foi. Il s'agit alors de comprendre la spécificité des miracles comme *Mirakel* (un événement contre nature) et la possibilité d'une révélation de la parole divine dans le monde. Même si Bultmann ne nie pas la possibilité causale de notre action extérieure, il surestime les lois du psychisme – encore largement ignorées aujourd'hui – au point de s'interdire la possibilité de penser une intervention transcendante dans notre vie intérieure. S'en tenant à la parole du philosophe, Jonas se borne à établir les conditions de possibilité d'une cause libre dans le monde, sans prétendre intervenir au niveau théologique, et moins encore au plan d'une théologie chrétienne.

dislocation de la concaténation physique. Pour Bultmann, le monde, en effet, ne peut se comprendre que selon le cours causal naturel décrit par la physique, et le discours mythologique qui projette l'action divine dans ce monde doit être ramené à sa propre logique en dehors des événements naturels. Étant allégorique, le mythe parlerait de façon inadéquate, car métaphorique et imagée, d'une réalité qui a été mondanisée, et il s'agirait de rectifier cette expression en la traduisant dans un langage non imagé et non mondain. Se prêtant à une double lecture, l'action ne pourrait apparaître comme divine que par une compréhension transcendante des événements intramondains qui relèvent de la foi. Bultmann entend ainsi donner une interprétation divine à ce qui peut s'expliquer causalement et serait pour ainsi dire amené à un dualisme de type kantien entre le phénomène relevant de la connaissance scientifique et la chose en soi ressortissant à la foi.

Or, à en croire Jonas, la conception scientiste qu'adopte Bultmann est calquée sur les règles logiques et mathématiques, qui ne conviennent assurément pas à l'ordre des faits physiques. Refuser toute exception relève davantage d'une conviction métaphysique scientiste que des sciences naturelles elles-mêmes. Cependant, « aucun article de la juste foi scientifique, en tant qu'elle se distingue de la superstition de la science » (ENE, 172) n'interdit qu'une intervention extérieure puisse s'immiscer au sein des lois naturelles sans les violer. Comme le souligne Friedrichs (PI, 97-98), une telle indétermination demeure impensable en mécanique classique, mais pas en mécanique quantique.

Certes, la question disputée avec Bultmann concernant une intervention divine effective dans le monde relève de la théologie ; mais en philosophie elle correspond à la question de l'efficacité de l'action humaine : est-il impensable qu'une volonté humaine libre introduise, parmi les possibles factuels, une option qui n'était pas la plus probable ? Jonas avance l'argument de la certitude subjective. L'évidence de l'expérience quotidienne, immédiate et primaire, de notre volonté libre induit une confiance qu'aucune théorie, aussi subtile et raffinée soit-elle, ne peut nier : cette certitude me vient de l'expérience sans cesse renouvelée de pouvoir mouvoir mon corps à volonté. Le philosophe devrait, selon Jonas, non seulement reconnaître la possibilité d'une action humaine dans le monde, mais aussi s'atteler à la construction d'un modèle qui la rende compréhensible. Manifestement une liberté non objectivable insère dans le monde une causalité physique pour laquelle elle opte parmi les divers possibles : « ce que cet invisible accomplit dans le visible, qui

sans cette intervention de l'esprit au moyen de la parole et de l'action se déroulerait différemment, constitue un fait objectif dans le monde visible – quand bien même sa possibilité d'avoir été autrement et son origine dans la liberté de l'esprit devrait-elle rester à tout jamais indémontrable » (ENE, 165).

Après avoir tenté de délivrer le théologien de son complexe d'infériorité à l'égard des sciences naturelles, Jonas critique la même thèse dualiste de l'interdit physique des causes psychiques, mais exprimée cette fois positivement. Cette thèse, qui s'avère en dernière instance paralléliste, postule un dédoublement de la conscience qui la rendrait puissante à l'intérieur mais impuissante à l'extérieur, car les lois de constance ne tolèrent aucune intrusion de causes non physiques.

La réfutation de Jonas est d'abord immanente ou interne ; il montre que la thèse paralléliste repose sur un parti-pris méthodologique injustifié qui suppose une rigueur empirique aussi contraignante que celle des mathématiques. Il refuse le déterminisme factuel absolu que revendiquaient Spinoza au plan métaphysique et Kant au plan épistémologique, et qui réduisait la physique aux mathématiques classiques. Transcendante, ensuite, la réfutation s'emploie à montrer l'absurdité des conséquences du parallélisme. Loin de fonder indirectement l'expérience subjective, la thèse de l'incompatibilité la contredit radicalement. C'est donc une situation artificiellement créée par la théorie qui conduit l'expérience dans l'impasse quant à la compréhension de soi comme corps se mouvant à volonté. Dès lors, le prix à payer pour une telle explication de la nature serait doublement excessif : elle force une conception de la nature sans faille ni approximation et homogène en toutes ses parties – ce que dément l'expérimentation physique –, et elle renie l'expérience subjective immédiate de l'efficacité causale psychique.

C La réfutation de l'épiphénoménisme

Pour Jonas, la réfutation de la thèse moniste de l'épiphénoménisme ou de l'impuissance causale du psychisme mérite une analyse plus détaillée que celle, dualiste, de l'incompatibilité, car le matérialisme hante les esprits contemporains de manière diffuse mais extrêmement tenace. C'est toutefois à contrecœur qu'il se résout à ce geste de réfutation, car en tant que monisme partiel ne laissant aucune autonomie au psychisme humain,

l'épiphénoménisme nie ce dont personne ne peut sérieusement douter. Pour rejeter cette seconde thèse, Jonas procède également de manière d'abord immanente et ensuite transcendante.

La thèse de l'épiphénoménisme se laisse résumer en cinq points : d'abord, la matière est non seulement la condition de possibilité de l'existence de l'esprit, mais aussi la cause déterminant toute opération et tout contenu particulier en lui ; les contenus subjectifs ne peuvent prétendre être eux-mêmes des causes. Ensuite, tout comme la thèse de l'incompatibilité, celle de l'épiphénoménisme affirme la complétude de l'explication objective, qui ne requiert aucun complément explicatif de type subjectif ; celui-ci serait tout au plus une « transcription symbolique inadéquate » (PI, 49-50). Par ailleurs, le principe de parcimonie joue en faveur de l'épiphénoménisme plus économe que l'interactionnisme. « Celui qui doit dire "*ignoramus*" deux fois – une fois en allant vers le subjectif, une fois en en revenant – ne peut pas dénoncer celui qui ne doit le dire qu'une seule fois » (PI, 51). En outre, contre le témoignage de la subjectivité, le niveau psychique est expliqué par une description physique, et les buts ne sont que des fictions du niveau matériel. Enfin, la possibilité de sa simulation et la substitution par des objets matériels mécaniques (cybernétique, intelligence artificielle, etc.) prouve que la conscience est réductible à la matière [7].

Si Jonas reconnaît la force de la position matérialiste selon laquelle il n'existe pas d'esprit sans matière, en revanche sa radicalisation lui semble pour le moins contestable : que l'esprit se réduise au cerveau. Que

7. Il s'agit, au sein du cognitivisme, des tenants du computationnisme, qui conçoivent le cerveau comme un ordinateur neural. Dans la mesure toutefois où Jonas se rallie à une explication « subatomique » (PI, 98) du fonctionnement cérébral afin de converger vers des grandeurs quantiques et non quantifiables, il clôt prématurément le débat en se rangeant à l'argument de Friedrichs selon lequel on ne peut répliquer un système de cet ordre physique (PI, 116-119). La question d'une unité fonctionnelle neuronale ou subneuronale voire subatomique demeure pourtant en débat parmi les scientifiques. Et la volonté dont fait preuve Jonas de rendre impossible la réplication informatique en embrassant un modèle quantique du cerveau ne pourrait éviter la critique de Searle à Penrose : ce qui peut faire l'objet d'une simulation sur ordinateur ne devient pas intrinsèquement un ordinateur. (J. R. SEARLE, *Le Mystère de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 63-99.) Voir aussi à ce sujet notre article, « La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme ».

l'esprit soit fondé ontogénétiquement et phylogénétiquement dans la matière signifie plus simplement que le cerveau est son substrat ou son support matériel. La critique jonassienne porte sur trois niveaux : la mise en question de la notion d'épiphénomène, le rapport entre ce concept et la théorie dans laquelle il s'insère, enfin les conséquences absurdes auxquelles il mène.

La première critique immanente de cette théorie porte sur le concept d'épiphénomène lui-même comme simple manifestation annexe. Le produit subjectif annexe est réellement dérivé, puisqu'il engendre un coût causal totalement nul du côté de la couche qui l'a produit. « L'impulsion d'un tel phénomène est donc causalement parlant une création *ex nihilo*, puisque au niveau causal rien n'y a été investi » (PI, 59). Anticipant son deuxième argument, Jonas souligne que cela semble constituer une énigme du point de vue de la physique qui, suivant le principe de constance, veut que rien n'émerge du néant.

« La quiétude de l'autonomie physique (monocausalité de la matière) qu'il y a lieu de protéger requiert l'*impuissance* de l'esprit » (PI, 59). L'absence d'efficacité causale de ce qui est ainsi causé physiquement à partir de rien semble cohérente, mais constitue en fait une deuxième énigme ontologique, car « la notion de conscience doit [...] être déterminée négativement comme un quelque chose pour soi et pourtant un néant pour ce qui lui est autre ; comme un être sans conséquence, comme un réel sans efficacité, issu de l'ensemble des choses et s'en abstrayant pourtant » (PI, 60). Toutefois, selon la même loi de constance, ce qui est causé physiquement doit avoir une efficacité causale.

Il n'est cependant pas sûr que la conscience soit quelque chose pour elle-même. En effet, suivant ce qui pourrait bien par ailleurs n'apparaître que comme une énigme métaphysique, la conscience se réduit à une pure hallucination car, non seulement elle ne peut pas déterminer le corps pour l'action, mais elle ne peut pas davantage déterminer la pensée comme elle semble le prétendre. L'épiphénoménisme développe de la sorte une théorie de la mystification et du mensonge plutôt que de la vérité de la conscience, car c'est toujours la base matérielle qui détermine la conscience, elle-même incapable d'exister de manière indépendante. L'énigme métaphysique s'approfondit pourtant encore par le fait que la distinction entre vérité et illusion, qui sous-tend ce raisonnement, devient elle-même une partie de l'hallucination.

À cela s'ajoute encore une énigme logique. Ce ne sont pas seulement les contenus de conscience, c'est jusqu'à la conscience elle-même qui est illusion. « Une représentation imaginaire sur une scène imaginaire devant un spectateur imaginaire, qui tous trois se confondent, *une apparition s'apparaissant à elle-même, ou un néant reflété dans un néant : tel est l'insoluble énigme logique* que dissimule la surface lisse de la thèse de l'épiphénomène » (PI, 66-67. Jonas souligne). À ce point du raisonnement, Jonas avoue que la pensée cale devant une hypothèse qui apporte à une question difficile une réponse totalement incompréhensible.

Pourtant, l'incohérence du concept d'épiphénomène se manifeste aussi dans le cadre de la théorie de la nature, dont il viole les lois de causalité et de conservation. Jonas y voit ni plus ni moins qu'une auto-contradiction et une invention *ad hoc* tranchant totalement avec les bases explicatives générales de la théorie.

En outre, la théorie de l'épiphénoménisme présente deux conséquences absurdes. Comment comprendre, en effet, que la conscience se dupe systématiquement elle-même ? Cette hypothèse qui ne fait que des dupes, apparaît à Jonas bien plus radicale encore que celle du Malin Génie de Descartes qui, au moins, pouvait se réjouir de la tromperie qu'il infligeait aux esprits humains. La seconde conséquence absurde se laisse réduire à l'objection classique d'auto-contradiction des théories matérialistes qui se rendent impensables en détruisant toute possibilité théorique. Ce dernier argument du « suicide de la théorie » (PI, 77) est sans doute le plus décisif dans le chef de Jonas [8].

D L'hypothèse interactionniste

Sa propre hypothèse d'une unité psychophysique, capable de rendre compte d'une intervention du sujet dans la nature, pourrait être qualifiée de dualisme anthropologique modéré, car le corps et l'esprit s'y trouvent dans un rapport de polarité [9]. Suffisamment distincts pour interagir, ils ne

8. Cette situation d'auto-contradiction était aussi celle du petit groupe des jeunes physiologistes berlinois qui s'étaient promis d'expliquer par le déterminisme physico-chimique les activités de l'organisme (voir PI, 29).
9. Dans cette hypothèse de l'unité psychophysique, Jonas envisage exclusivement le fonctionnement heureux de la volonté sur le corps et travaille à partir de l'hypothèse holiste de l'unité de la conscience qui *s'éprouve* dans l'effort et la résistance

sont pas séparés et ne peuvent pas ne pas interagir. Contre les défenseurs de l'épiphénoménisme, Jonas affirme la nécessité d'une *interaction* entre la conscience et le corps requise tant sur le plan du vécu – puisqu'il s'agit de « cet être-donné-*ensemble* originel » (PI, 111) – que par le principe scientifique de conservation, dont il se fait lui-même le meilleur défenseur. Si tout ce qui est causé doit à son tour devenir cause, l'âme en tant que résultat de la matière doit appartenir au monde.

Irréfutable et indémontrable, ce modèle spéculatif est certes *ad hoc*, car il cherche à sauver une expérience subjective fondamentale et non, comme dans le cas de l'hypothèse épiphénoméniste, à étayer la construction théorique de la rigueur physique. Il relève donc de plein droit de la métaphysique et ne peut en définitive avancer pour sa propre défense que l'argument de non-contradiction : « la puissance de la subjectivité s'autolégitime *du fait que nous pensons*, et elle ne devrait même pas requérir le détour qui consiste à déblayer un interdit qui lui a été artificiellement imposé. » (PI, 94. Jonas souligne.)

L'hypothèse de Jonas est la suivante : une inconnue non calculable peut jouer le rôle de déclencheur parmi des possibles *a priori* équivalents pour l'ordre naturel. Selon ce « *principe du déclencheur* » (PI, 81), une intervention d'un ordre de grandeur infinitésimal ou quantique active un possible et, par ce fait même, exclut les autres. Seul le commencement de la série, c'est-à-dire le moment qui isole une alternative plutôt que toutes les autres, est non déterministe. L'énergie (infinitésimale) ainsi nécessaire au choix de l'option, c'est-à-dire à la sélection du neurone, pourrait ne pas être d'origine physique : pur zéro physique, on pourrait la désigner comme un pur hasard du point de vue physique. Pourtant, non aléatoire, elle serait un afflux de grandeur quantique déterminé mentalement. Ainsi des grandeurs quantiques (microscopiques) peuvent-elles opter pour des actions (macroscopiques) lourdes de conséquences dans le monde, puisqu'elles déclenchent ce qui sera relayé et amplifié au niveau de l'organisation physique.

Ce modèle permet de rendre compte non seulement de l'activité mais aussi de la passivité – le sens de l'interaction que préfèrent les

musculaire. Ce fonctionnement sain, vécu dans son unité, ne contredit pas la thèse de la division et de la spécialisation du cerveau (syndrome du *split brain*) mise en évidence par les neurosciences dans le cas de pathologies dues à des lésions cérébrales partielles.

physiciens qui s'attèlent davantage à comprendre la cognition que l'action –, des pouvoirs interne et externe du psychisme comme « entre-temps » au cœur de deux séries physiques (déterministes). Jonas entend écarter aussi bien le modèle aléatoire que le modèle déterministe en faisant reposer le déclenchement de l'action sur une raison : « être déterminé par du sens, par des propensions, par des intérêts et des valeurs – bref, par des lois de l'intentionnalité – [...] c'est cela que nous entendons par liberté » (PI, 88). Ce modèle évite ainsi tant la rupture du dualisme paralléliste que le monisme matérialiste en posant une interaction entre deux réalités, tant du physique vers le psychique que du psychique vers le physique.

Toute cette argumentation de *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* se situe au niveau de la volonté d'un sujet, c'est-à-dire d'une liberté humaine dotée de conscience et de connaissance, puisqu'elle reprend le problème de l'unité psychophysique tel que l'a légué Descartes, pour qui le dualisme ne concernait pas le vivant infra-humain, et plus encore le non-interactionnisme cartésien dans la version parallélisme de Spinoza. Dans la « solution » jonassienne de l'interaction psychophysique, la liberté humaine comme subjectivité est une évidence immédiate qui opère par des échanges matériels inquantifiables ne relevant pas de l'ordre physique, mais d'un ordre ultraphysique ou psychique. Ainsi se voit sauvée l'intuition dualiste qui permet de penser un autre ordre à l'œuvre dans la matière, à savoir l'ordre psychique comme lieu de la liberté et de la subjectivité.

Jonas reprend ainsi la dualité de l'expliquer (*Erklären*) et du comprendre (*Verstehen*), qui désigne moins deux niveaux de réalité qu'elle ne vise un approfondissement du lien interactif entre la réalité déterminée naturellement et la liberté. Tandis que l'explication permet une prévision *a priori*, la compréhension relève des choix imprévisibles effectués par une subjectivité dans les interstices de l'indétermination physique. Entre l'expliquer et le comprendre se retrouverait la faille qui existe entre sciences naturelles et sciences humaines, entre la physique et l'histoire : la compréhension ne survient donc qu'a posteriori. Jonas donne l'exemple de Jésus et d'Hitler et de l'influence déterminante de leurs actes respectifs sur le cours ultérieur de l'histoire occidentale. Du point de vue des lois humaines et des lois de la nature, ils auraient chacun pu prendre d'autres décisions, poser d'autres gestes et prononcer d'autres paroles : « les lois de l'histoire, quelles qu'elles soient, auraient été satisfaites dans chaque cas même si de manière complètement

différente » (ENE, 167). Cependant, dès que leurs actes ont été posés, c'est le cours de l'histoire qui se voit infléchi par des effets nécessaires. « La loi dit seulement que si une pierre tombe dans l'eau, des rides apparaîtront au point d'impact. Mais la loi ne sait ni où, ni quand la pierre tombera » (ENE, 167).

Cette hypothèse spéculative d'un possible mode d'intervention de la subjectivité dans le monde physique combine manifestement les deux types de causes, c'est-à-dire la causalité déterministe de la macrosphère et la causalité probabiliste de la microsphère (voir PI, 115). Elle préserve la « dignité de l'homme » (PI, 125), tout comme son unité, puisque le cerveau pourrait être le siège matériel d'une causalité non physique. C'est sur la base d'une unité matérielle qu'apparaissent deux types de causes à des échelles radicalement différentes.

Depuis *The Phenomenon of Life*, nous savons que la force exceptionnelle et l'efficacité réelle de la liberté ne s'opposent pas à l'existence de limites et de contraintes très strictes, dont ce modèle est capable de rendre compte puisqu'il ne prétend à aucun caractère infini ou illimité de la liberté. Celle-ci est « par essence arrachée à la nécessité physique avec une marge de jeu chaque fois déterminée par cette dernière » (PI, 90).

La critique du dualisme, que Jonas fustige comme cartésien, mais qui est celui de la non-intervention ou de la séparation totale du corps et de l'esprit, est davantage post-cartésienne que strictement cartésienne. Jonas semble l'admettre lorsqu'il souligne que son modèle de l'unité psychophysique rejoint finalement le modèle de la glande pinéale comme commutateur, qui était lui aussi une tentative d'explication du fonctionnement cérébral microscopique [10]. « Dans l'espace ouvert par les processus de la mécanique quantique, doit se trouver le *lieu* où se produit la mystérieuse transition de l'esprit vers la matière et de la matière vers l'esprit (processus qui, dans ce rôle de double rabattement, rappelle la glande pinéale de Descartes, de sinistre mémoire, mais qui est dotée d'une plus grande dignité théorique). » (PI, 123-124) En dernière instance, cette hypothèse de l'unité psycho-physique concède beaucoup au dualisme dans le but de maintenir une distinction psychophysique suffisante pour éviter le réductionnisme, à tel point que l'on peut la désigner

10. C'est ce que fait remarquer Jean-Pierre Changeux. Voir J.-P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 47-55.

comme *dualisme interactionniste* modéré puisque ontogénétiquement et phylogénétiquement l'esprit émerge de la matière [11]. Sans doute Jonas s'est-il vu contraint d'adopter une position relativement dualiste en raison de sa compréhension épiphénoméniste de l'émergence (voir PR, 100-102) [12].

Les assertions théoriques réfutées n'ont jamais été véritablement convaincantes. Certes, la « digression » effectuée dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* a permis d'établir la possibilité d'une responsabilité formelle, c'est-à-dire la légitimité d'une ascription de certains faits à un sujet. La condition de possibilité d'une action libre, c'est-à-dire d'une intervention non physique au sein des concaténations physiques étant dès lors assurée, Jonas peut désormais se consacrer à la question de l'exercice de la liberté humaine : « Nous étant ôté ce poids du dos, lui [le lecteur] et moi pouvons à présent nous consacrer à des choses plus louables : à la réflexion sérieuse sur nos devoirs – c'est-à-dire sur l'utilisation morale de notre *liberté* » (PI, 95 n. 28). Quant à établir une responsabilité essentielle, c'est-à-dire l'obligation de répondre à une injonction hétéronome, le détour sera plus long encore.

II Réfutation ontologique du dualisme cosmologique

A Rendre la fondation ontologique possible

Comment justifier une fondation ontologique à l'heure de la pause métaphysique et de l'interdit généralisé de toute métaphysique ? Étant donné ce présupposé réaliste, la première tâche du philosophe sera de décrire les phénomènes – certains de ceux que les sciences expliquent par ailleurs – pour y retrouver l'épaisseur de l'expérience vécue. Or, ces phénomènes ne sont pas seulement des contenus de conscience, et une réduction phénoménologique qui irait jusqu'à éliminer la dimension objective et transcendante du vécu s'érigerait en métaphysique

11. Citons parmi les représentants de ce courant J. C. ECCLES, *Le mystère humain*, Bruxelles, Mardaga, 1981 ou K. POPPER, *L'Univers irrésolu*, Paris, Hermann, 1984.
12. Des hypothèses scientifiques récentes parviennent à ne renoncer ni à la thèse de l'auto-organisation matérielle, ni à la puissance du psychisme. Voir G. EDELMAN, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992.

phénoménologique. La coprésence imbriquée du sujet et de l'objet est en effet le donné primaire. Si l'être qui se phénoménalise peut être entendu comme synonyme de la nature, l'explication scientifique n'en est pas encore la description complète et moins encore la compréhension. Ce premier niveau interprétatif constitue déjà « une analyse critique et une description phénoménologique » (PhL, x) en interaction avec le précédent – c'est précisément la tâche que Jonas s'était assignée dans *The Phenomenon of Life* : les données sensibles y sont interprétées en cohérence avec le donné empirique. La philosophie jonassienne propose un cadre de compréhension aux explications scientifiques, « qui ne livrent pas toute la vérité au sujet de la nature » (PR, 27). La phénoménologie, en ce sens, consiste à réinvestir subjectivement les explications scientifiques objectives et à intégrer ainsi les acquis des sciences matérielles au niveau des phénomènes naturels. La description phénoménologique se laisse guider par une sensibilité empathique avec les êtres vivants. S'impose ainsi une *phénoménologie* qui réduit moins qu'elle ne reconstruit l'extériorité perceptive.

À cela s'ajoute encore une tradition philosophique déterminée qui repose sur les acquis de l'histoire de la pensée. C'est ainsi que s'offrent à certains moments des combinaisons inédites qui permettent d'entrevoir de nouvelles hypothèses alternatives, voire exclusives. Nous ne pouvons plus revenir à un essentialisme a-historique de type platonicien ou nous situer en deçà du soupçon nietzschéen. Ainsi, « notre ontologie est devenue une autre. Elle n'est pas celle de l'éternité, mais celle du temps » (PR, 174). C'est à ce niveau qu'intervient la tradition philosophique et, plus largement, l'histoire des idées qui fait que les interprétations n'échappent pas à leur contexte. Le *Zeitgeist* résulte de certaines visions du monde tellement prégnantes que même les résistants doivent y sacrifier. Tel était le cas de Plotin et d'Origène qui dénonçaient l'esprit gnostique, ou encore du déterminisme spinoziste qui se soumet à l'impératif cartésien du non-interactionnisme entre le corps et l'esprit. Bernd Wille qualifie de critique l'ontologie jonassienne, car « des faits empiriques rétrospectifs lui sont attribués comme des résultats possibles de préférences historico-ontologiques » [13]. Or, cette ontologie ne constitue encore que le premier niveau de la tâche philosophique actuelle.

13. B. WILLE, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 13.

Au second niveau, la vérité que poursuit la philosophie ne se limite ni au connaissable empiriquement, ni au démontrable rationnellement, elle comprend aussi l'interprétation spéculative dont le critère de validité est avant tout négatif, à savoir la non-contradiction avec le niveau de la phénoménologie et des faits empiriques. Il s'agit ainsi de soutenir « le caractère éminemment raisonnable de l'hypothèse [d'une fin immanente] face à sa négation » (PR, 109 n. 13). Il en va de ces hypothèses raisonnables comme de l'ensemble des propositions générales (« tous les mardis sont ensoleillés ») qui ne peuvent recevoir de confirmation expérimentale, mais seulement une falsification empirique. Même si elles outrepassent le connaissable, des hypothèses qui offrent davantage de cohérence à l'expérience subjective doivent être osées (voir TME, 28). Jonas qualifie ce deuxième niveau interprétatif de métaphysique car, contrairement au premier, il dépasse les phénomènes, c'est pourquoi il convient d'ailleurs de la soupçonner de motivation externe.

Les thèses métaphysiques globales engagent déjà une adhésion par leur force de conviction, c'est-à-dire par leur aptitude à rendre compte de manière cohérente du niveau phénoménal dans le cadre d'explications reçues à une époque donnée. Il est indéniable que des « alternatives ontologiques » (PhE, 346) se présentent sans qu'elles soient pour autant également possibles. Ainsi, par exemple, n'est-il plus possible aujourd'hui de soutenir un dualisme gnostique ou un monisme naïf. Là aussi, nous entrons dans le domaine des particularités historiques qui fait que si la plupart des civilisations ont développé une métaphysique – comme en témoignent en germe les traces matérielles de rituels autour de la mort –, celle-ci fut chaque fois particulière et explicable a posteriori. Ainsi en va-t-il de la métaphysique humienne qui sépare l'être du devoir-être comme « une métaphysique déterminée » (PR, 71), mais non définitive. Or, pour Jonas, cette *Weltanschauung* moderne n'est pas neutre, car elle résulte d'une préférence ou d'une option de l'époque : « en définitive, la volonté se tient déjà derrière toutes ces formes de raison [faculté de connaître, entendement technique et faculté de juger] : c'est la volonté d'objectivité qui rend possible la prétendue neutralité de la connaissance ; et c'est la volonté de la fin comme telle et pour commencer celle des fins propres qui prescrit à l'entendement de rechercher des moyens ; et c'est la volonté des fins valables qui prescrit à la faculté de jugement ce que lui dit le sentiment » (PR, 125 n. 4). Soucieuse pour sa part de dévoiler ses présupposés et ses préjugés, la philosophie de Jonas ne se cache ni de résister au réductionnisme ni de vouloir préserver la dignité de l'homme.

Constamment, les analyses jonassiennes de l'histoire de la philosophie mettent en évidence un double risque : d'une part, la naïveté d'une métaphysique qui se prétendrait dépourvue de préjugés et de tout caractère historique ; d'autre part, le risque corollaire de réduire la *dimension* métaphysique en l'homme à un caractère historique – et en l'occurrence, désormais dépassé. Jonas diagnostique le processus actuel de rejet de la métaphysique comme un appauvrissement par la perte de cette dimension de notre être (voir PhE, 253), et l'évacuation de la transcendance constituerait peut-être « l'erreur la plus colossale de l'histoire » (PR, 178) : se priver de ce luxe certain sans lequel l'homme ne peut être pleinement humain entraînerait une perte indéniable [14].

Les niveaux spéculatifs de la réflexion métaphysique comportent un caractère de plus en plus hypothétique et invérifiable ou indémontrable, même si chaque niveau peut être démenti, et réfuté comme incompatible avec les précédents. Pour autant, l'expérience sensible ne joue, à l'égard des niveaux spéculatifs supérieurs, qu'un rôle négatif, de falsification ou de réfutation empirique des hypothèses, mais en aucun cas limitatif : l'absence totale d'expériences sensibles ne suffit pas à inférer la vanité de telles spéculations. Bien au contraire, l'ignorance scientifique sur un point particulier « ne requiert en rien que la philosophie spéculative relâche ses efforts dans ce domaine » (PI, 125).

Ainsi, la compréhension du monde dans une sphère de sens qui engage immédiatement des considérations métaphysiques – situées par définition au-delà des phénomènes physiques – relève non pas des sciences naturelles, mais d'une philosophie de la nature à portée heuristique. « La philosophie doit construire un modèle de la nature grâce

14. De manière similaire, ceux qui voudraient ignorer la loi morale manifestée par le sentiment de responsabilité subiront a posteriori la mauvaise conscience ou la culpabilité (voir ENE, 128) ; la tentative de nier tout invariant ou toute essence transhistorique de l'homme se solderait par une pensée contradictoire (voir PhE, 238) ; la « sacro-sainte » nature, hors de l'homme cette fois, se « révolte » contre la mainmise humaine technicienne par la pollution et par l'imprévisibilité des conséquences, inversant ainsi le mouvement de domination ; la vérité passée résiste à l'interprétation qui la pervertirait complètement aujourd'hui (voir VW) ; l'indistinction entre le bien et le mal pourrait jeter une ombre, une humeur maussade sur les générations suivantes (voir ENE, 128-129). C'est comme altérité irréductible que se manifeste la transcendance. Soulignons que Jonas ne développe malheureusement pas la transcendance de l'amour, qu'il évoque pourtant (voir ENE, 138), et ne mentionne pas l'altérité d'autrui.

auquel des alternatives, équivalentes sur le plan causal, puissent trouver place, en sorte que l'action humaine, se prévalant de leur latitude, puisse être en accord avec les lois de la nature » (ENE, 164-165). En aval, il revient au philosophe d'interpréter les modèles scientifiques pour éviter que l'expérience subjective de l'action ne soit niée et réduite à l'illusion pure.

Or, pour réduire le gouffre moderne entre le sujet valorisant et la nature libre de toute valeur, Jonas pose le monde comme objet de spéculation métaphysique et met en évidence des fins en lui. Dans ce cas également, il s'agit d'une construction *ad hoc* capable d'offrir un cadre conceptuel cohérent pour l'éthique de la préservation de la nature à l'heure où celle-ci est devenue un objet réel pour la technologie. À y regarder de près, cette métaphysique est donc *ad hoc* dans le sens où elle entend proposer un devoir capable de répondre à un risque historique et défendre une anthropologie de la non-étrangeté et de la non-mystification [15]. N'étant pas anti-nature, l'homme réalise éminemment des caractères déjà préfigurés dans la nature infra-humaine, qui doit être préservée pour elle-même.

B Un vouloir subjectif non intentionnel

Les interdits frappant la possibilité d'une causalité non physique dans la nature étant levés, une spéculation quant à la téléologie globale peut être tentée. La nouveauté de cette spéculation audacieuse tient au fait qu'elle est menée *a priori* – et non plus a posteriori, comme dans *The Phenomenon of Life* – dans un cadre défini comme strictement philosophique, pouvant convoquer la métaphysique éternelle. Ou, pour le dire du point de vue de l'auto-organisation cosmologique, elle est menée du plus inchoatif au plus manifeste.

À y regarder de près, la liberté n'est pas seulement celle de l'humain, comme le modèle neuronal pourrait le laisser supposer, mais aussi celle

15. Il nous faut en revanche confesser notre perplexité face à la thèse selon laquelle *Le Principe responsabilité* constituerait la fondation théorique « d'une éthique qui doit garantir une politique bonne et efficace » (G. HOTTOIS, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », p. 17). Jonas n'a de cesse de répéter que les solutions politiques qu'il entrevoit pour satisfaire l'impératif éthique ne sauraient le satisfaire et ne constituent tout au plus que le moyen passager du désespoir pour sauver *in extremis* une cause du désastre (voir EPF, 113).

de tous les vivants dotés d'un système nerveux central, et même d'une sensibilité plus diffuse : « Si l'on se fait donc, même malaisément, à l'idée de l'occurrence unique ou rare d'une création *ex nihilo* suffisamment petite, alors cette proposition implique que le règne de la vie, par toute l'étendue de la subjectivité qui le traverse, fournisse sans cesse une énergie néguentropique à la nature » (PI, 85). Dès lors, l'hypothèse d'une subjectivité capable d'opter pour un des possibles naturels pourrait s'étendre à l'ensemble du vivant. « L'évolution [...] peut elle aussi être comprise comme une série de seuils critiques d'équilibre souvent réitérés au même sens que les "points zéro" de la causalité proposés ici et sur lesquels une tendance finale a pu chaque fois exercer sa "préférence" » (PI, 84 n. 21).

Si *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?* reste donc assez prudent quant à la généralisation possible des notions de subjectivité et de psychisme, il se conclut pourtant sur une hypothèse plus audacieuse : celle qu'une différence minime puisse orienter les chaînes physiques vers le moins probable, et ce même au niveau du non-vivant. La tendance à l'œuvre dans l'être n'est plus seulement celle de l'auto-position d'une subjectivité organique, mais celle d'une orientation se cherchant à travers des seuils d'équilibre, qui pourraient sans doute aussi bien être physico-chimiques que biologiques.

Cette hypothèse est reformulée dans *Le Principe responsabilité* avec un accent plus finaliste : « C'est un vouloir de dépassement de soi-même, mais qui n'a pas besoin d'être lié à un savoir et certainement pas à un savoir anticipatif ni à la représentation d'un but : mais bien à une capacité de discernement » (PR, 108). Ainsi donc, lorsque se présente une configuration physique favorable, la tendance latente ne demeure pas indifférente et elle profite de l'ouverture causale qui s'offre à elle pour creuser son lit à travers la série des occasions ultérieures. Ce ne sont plus seulement des subjectivités qui se posent elles-mêmes à la faveur d'une certaine *indétermination naturelle* au niveau quantique, mais une tendance générale de l'être qui saisit, à travers des subjectivités singulières, des opportunités de poursuivre un intérêt plus général qui transcende les individus. « La réponse prudente consiste à dire qu'il existe une orientation vers un but qui s'empare de ses occasions » (PR, 108). Sans pouvoir affirmer que les configurations requises pour le but sont elles-mêmes suscitées par cette tendance, Jonas soutient que le niveau des subjectivités diffuses est pour ainsi dire habité par une visée.

S'aventurant en deçà des formes objectives de subjectivité, la métaphysique qui pose une tendance dans l'être se revendique d'une cohérence supérieure à l'hypothèse contraire. Sortant de sa réserve prudente, Jonas pose « une tendance obscure » (PR, 106) en deçà de toute possibilité de se représenter la fin poursuivie et de l'anticiper, ce que suppose le concept de but. Ce vouloir inconscient ne suppose certes aucune représentation des buts et même aucun savoir, mais seulement une disposition au but et tout au plus une orientation vers un but pressenti. En cas d'indétermination ou d'indifférence physique, une capacité inconsciente de discernement ou de discrimination pourrait saisir des occasions successives pour exercer sa préférence. Ce vouloir attribué à la nature ne serait guère qu'une tendance latente qui ne requiert pas encore de sujet, mais seulement une subjectivité appétitive germinale qui peut être concédée bien avant l'apparition des premiers vivants. En deçà de toute ipséité assortie d'une individuation que sont les organismes autonomes se distinguant de leur environnement, un psychisme diffus serait le complément nécessaire de toute organisation matérielle. Cette « visée dispersée » (PR, 107) s'exprimerait déjà avec l'émergence physico-chimique de structures relativement stables car l'appétition liée à la sensibilité « ne disparaît probablement jamais » (PR, 106), pas même lorsque, en parcourant la voie descendante de la complexité, le seuil entre l'organique et l'inorganique est franchi. Un double pas téléologique est ainsi franchi, dont se gardait bien le *Phenomenon of Life* : d'une part, la finalité n'est plus décrite comme phénomène objectif, mais posée métaphysiquement ; d'autre part, elle n'est plus locale (relative aux organismes), mais globale (relatif à l'être cosmologique).

Le projet éthique que Jonas tente, sans présomption, de mener à bien ne requiert pas davantage qu'un panpsychisme défini comme l'omniprésence d'une appétition, et distingué soigneusement d'un panthéisme qui suppose, quant à lui, un sujet impersonnel total nommé par exemple Nature. Si le panthéisme excède les exigences du *Principe responsabilité*, il n'est pourtant pas écarté d'emblée. Ainsi, il faudra distinguer les fins dans l'être qui ne nécessitent pas encore de perception et de représentation anticipative, des buts qui supposent quant à eux une représentation.

III Réfutation historique du dualisme moral

Ayant vaincu le dualisme anthropologique de même que le dualisme cosmologique, Jonas peut tenter de dépasser la rupture entre être et devoir en fondant ontologiquement l'impératif de préservation du vivant. Tenter de combler le gouffre entre la dimension subjective et la dimension objective de la responsabilité équivaut à vaincre la dimension existentialiste de la liberté, qui se pose en s'opposant à la totalité et dès lors à ses propres conditions matérielles de possibilité. Par le fait même, il s'agit de porter le coup fatal au nihilisme.

A L'indomptable liberté

Comment penser alors une liberté humaine « digne », c'est-à-dire qui ne se limite pas à acquiescer à ce qui s'offre à elle sans pour autant se poser en exerçant ses possibilités négatrices extrêmes ? Autrement dit, la dignité humaine se situerait moins dans l'exercice maximal de sa liberté que dans son exercice contrôlé. À nouveau et comme dans le cas de l'homme peignant, les dimensions théorique et pratique de la liberté apparaissent indissociables. Mais c'est aussi en raison du passage nécessaire par une idée de l'homme que la motivation de la liberté ne peut se limiter à un appel à l'intuition.

Dès lors, la limitation physique de l'exercice de la subjectivité et du psychisme doit elle-même encore être limitée par l'éthique. Jonas semble poser au niveau de la liberté humaine un axiome équivalent à celui qu'il posait au niveau métabolique. Le besoin est le signe que la possibilité d'échanger la matière équivaut à une nécessité de l'échanger ; pour l'homme, le pouvoir de réflexion et le contrôle sur sa liberté deviennent un devoir de contrôle et de limitation en raison de sa position dans l'être [16]. De même, le pouvoir de vivre avec son image est aussi la

16. La position exceptionnelle de l'homme ne tient ni au caractère définitif de son évolution, ni à son unicité dans l'univers, mais à la responsabilité qui lui incombe parce que le produit humain de l'évolution biologique ne serait en rien relativisé s'il existait d'autres êtres capables de réflexivité et d'agir volontaire (voir MGS, 66-70). En outre, le fait que l'évolution biologique ait débouché sur l'histoire suppose certes une interprétation de la position de l'homme dans l'être, mais interdit la remise en question ou l'appauvrissement de cette interprétation.

nécessité fatidique de s'y rapporter [17]. Assortie d'une contrainte, non plus physique comme dans le cas du métabolisme, mais éthique, la liberté positive de choix se lie à la nécessité d'une auto-limitation par la restriction des possibles physiques. « Ce "oui" qui agit aveuglément gagne une force obligatoire seulement dans la liberté lucide de l'homme qui [...] n'est pas seulement son agent supplémentaire, mais peut également devenir son destructeur grâce au pouvoir que procure le savoir » (PR, 119).

Jonas tente ainsi d'enjamber, sur le plan éthique, un gouffre ouvert par la position ontologique de la liberté humaine qui ne cesse de menacer de rompre son lien à la totalité par sa capacité à se poser librement face au monde, alors que cette même capacité la place en situation de responsabilité : étant donné son être-tel, elle est responsable du bien dans l'être. Le dépassement de la rupture dualiste comprend donc deux étapes. Pour dépasser le subjectivisme et le psychologisme moral, Jonas met en évidence des valeurs dans l'être. Et pour dépasser la face arbitraire et indomptable de la liberté humaine, il montre qu'une sensibilité particulière peut et doit motiver la volonté humaine : le *sentiment* de responsabilité. De même que la valeur, la responsabilité comporte indissociablement une dimension subjective et une dimension objective.

Depuis les descriptions du *Phenomenon of Life*, Jonas tient pour acquis que l'être n'est pas homogène et que des fins se dessinent en lui. Dans *Le Principe responsabilité*, il s'assigne la tâche de montrer comment la fin peut être une valeur constituant un bien objectif perçu comme tel, qui se traduit, pour celui qui la perçoit, en une obligation assumée. Or, la position de l'homme dans l'être lui permet de percevoir des valeurs, mais à cette possibilité correspond en fait un devoir de les percevoir et d'y répondre.

Aussi longtemps que le nihilisme de la liberté se cantonnait à une interprétation de l'être, il ne nécessitait guère qu'une réfutation théorique,

17. Une puissance dépourvue d'auto-contrôle pourrait tout aussi bien s'inverser en esclavage, comme dans le cas du Golem de la légende de rabbi Löwe de Prague : un sous-homme fabriqué par la main humaine, dont la liberté n'est qu'une hyper-puissance sans la mesure d'un contrôle réflexif. Hors de toute limite ou proportion, sa propre force pèse comme une menace sur la ville. Jonas cite l'exemple de ce sous-homme dans le cadre des manipulations génétiques, qui risqueraient de créer un « homme » dépourvu de toute capacité réflexive et dès lors d'auto-limitation et de responsabilité (voir PhE, 178).

mais dès lors que cette liberté s'est dotée de moyens pour intervenir au niveau ontologique, sa réfutation engage une dimension pratique décisive.

B Le monde comme objet technologique

Ce sont en effet des conditions historiques particulières qui mettent en lumière un devoir ontologique. Ainsi toute théorie de l'être est-elle située par un cadre particulier et encadrée par des vérités historiques. Alors que la totalité du monde était pour Kant une abstraction métaphysique, une idée régulatrice, la technologie contemporaine a constitué le monde comme objet, sinon de notre expérience individuelle, du moins de notre expérience collective. Nous disposons d'un pouvoir total, sinon positivement, du moins négativement. La globalisation technologico-économique contemporaine provoque en effet une situation inédite et met en évidence de nouveaux objets avec de nouveaux enjeux de notre agir, mais cette nouvelle interprétation, dotée d'une meilleure connaissance des effets technologiques, peut aussi rétrospectivement éclairer le passé. Ainsi, par exemple, n'est-il pas certain que la technique classique ait toujours été superficielle et ses effets réversibles (comme la culture sur brûlis par exemple) ; seule une méprise due à une idéalisation du passé a pu entretenir cette illusion (voir PR, 20).

Si Jonas définit la technologie moderne par sa dimension globale, l'ambivalence de ses effets, sa dynamique cumulative et circulaire qui suscite sans cesse des correctifs techniques [18] et un pouvoir s'autonomisant, ce sont surtout l'échelle de son influence devenue globale et ses objets – l'homme et l'ensemble de la planète, voire désormais une partie de l'univers – qui sont totalement inédits. Incapable de réaliser le rêve utopique qui l'accompagnait initialement, la technique moderne ne produit que des effets ambigus, ce qui ne lui est certes pas spécifique, puisqu'elle décuple l'ambiguïté des œuvres et des intentions qui reflète elle-même l'ambiguïté principielle de la liberté humaine (voir PR, 293) [19]. Cependant, cette ambiguïté devient particulièrement menaçante

18. À titre d'exemple, il n'est pas certain que nous puissions contrôler le développement des bacilles créés pour digérer le pétrole des marées noires (voir TME, 208).
19. L'exemple favori de Jonas pour illustrer l'ambiguïté des effets de nos technologies contemporaines est celui des engrais chimiques, qui rend non pertinente l'opposition biblique entre les socs des charrues, les outils du bien, et les glaives, les outils du mal (voir PR, 253 et TME, 49) qui devrait être dépassée aux temps messianiques, lorsque les glaives seront fondus en charrues.

en raison des proportions spatiales et temporelles et des objets engagés : rien de moins que ce qui, autrefois, constituait le cadre permanent dans lequel se produisait le changement. Il s'agit donc d'interpréter la nouveauté et la menace qu'elle véhicule [20].

La dimension planétaire et le long terme des effets cumulatifs font peser une menace inédite, et si Jonas a d'abord été sensible à la technique militaire et délibérément destructrice avec la menace de la bombe atomique (voir OF, 337), il s'est ensuite intéressé aux conséquences néfastes d'une technique de masse purement pacifique et mélioriste portée par une idéologie utopique attribuée à Bacon. Ce qu'il faut craindre, ce n'est pas tant les accidents technologiques, industriels, nucléaires, chimiques ou pétroliers, c'est-à-dire les effets secondaires ou les erreurs de conception et de gestion, que les effets ambivalents des technologies utilisées à bon escient et pour des fins louables. À une certaine échelle, la logique du succès s'invertit et les effets attendus deviennent eux-mêmes pervers.

À partir de 1973, Jonas se penche sur les enjeux éthiques de la menace technologique, mais la sensibilité à une *menace imminente* était déjà présente en 1961 (voir ENE, 128) lorsqu'à la suite des génocides il pressentait une menace future, plus globale encore car ne se limitant pas à l'homme, celle d'une destruction nucléaire de la planète [21]. Alors que la volonté démoniaque de meurtre et de destruction tombe dans le champ de l'éthique déontologique, les effets néfastes d'une intention bonne

20. En choisissant un génitif objectif, nous parlons d'« herméneutique de la menace », tandis que Franck Tinland opte pour un génitif subjectif et parle d'« herméneutique de la peur » (F. TINLAND, *L'homme aléatoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 134).
21. En 1974, dans l'introduction aux *Philosophical Essays*, Jonas mentionne une conversation avec Jaspers « peu après le lancement des premières bombes atomiques » (PhE, xv), c'est-à-dire sans doute lors de sa première visite dans l'Allemagne d'après-guerre en 1949, durant laquelle sa confiance en un utopisme baconien aurait été radicalement ébranlée et se serait même inversée. Les textes toutefois gardent la trace d'une préoccupation des usages militaires de l'énergie atomique jusqu'au milieu des années 1960 puisque *The Phenomenon of Life*, en 1966, reprend sans modification le paragraphe de 1961 sur la menace mondiale que fait peser la bombe atomique. Jaspers fait déjà état de la crise potentielle générée par la technologie dans une conférence de 1956. (Voir K. JASPERS, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, trad. R. Soupault, Paris, Plon, 1958, pp. 61-62.)

dotée de moyens adéquats ne peuvent que ressortir au domaine de l'éthique conséquentialiste. La tâche à assumer met bien en évidence l'étroitesse de cette opposition que la technologie contemporaine force à transcender dans une éthique de la responsabilité.

La vigilance à l'égard de ce qui pourrait causer des destructions massives ou des dégâts immédiats est plus facile à susciter que celle à l'égard des effets insidieux d'actions motivées et réalisées pour le mieux. C'est la masse des micro-actions engagées chacune pour une bonne cause et sans intention maligne qui provoque des conséquences agrégées désastreuses. Jonas, qui ne cherche à aucun moment à donner un coup d'arrêt définitif à la technologie, se méfie en fait de ses ambitions démesurées et de ses effets de masse. Il en dénonce les excès initialement inaperçus, car le plus souvent imprévisibles [22], dans la mesure où le pouvoir technologique permet désormais de remettre en question la nature des choses et la nature humaine lorsqu'elle s'attache à la composition matérielle elle-même, que ce soit avec la physique nucléaire ou avec la biologie moléculaire [23].

Comme le fait remarquer Dominique Janicaud, les analyses du *Principe responsabilité* traversent quatre niveaux : le diagnostic d'une menace technologique imminente, la prise de conscience critique, la formulation de l'éthique nouvelle, et le problème du passage à la politique [24]. Les premier et quatrième niveaux apparaissent comme les

22. Contrairement à Gilbert Hottois, nous ne pensons pas du tout que la philosophie de Jonas soit « technophobe » (G. HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 447), mais qu'il s'insurge contre les excès technologiques qui entraînent des effets irréversibles de grande échelle. Nous ne cherchons pas ici à évaluer la pertinence de cette critique et la possibilité de reprendre le pouvoir de troisième degré, celui de l'homme sur la technique, sur ce pouvoir de deuxième degré, celui de la domination technique qui s'autonomise et devient anonyme.

23. Il faudrait pouvoir analyser le rôle accru du savoir en éthique puisque les décisions responsables doivent s'appuyer sur des expertises scientifiques simulant les effets technologiques sur le long terme et dans des réseaux d'interactions complexes. La spécialisation et la fragmentation du savoir requis pour des décisions politiques constituent une des raisons pour lesquelles Jonas doute de la capacité d'une démocratie – dans son fonctionnement actuel – à prendre en charge les enjeux actuels (voir PR, 26). Ce risque pour Jonas d'établir une expertocratie a été largement dénoncé, la question étant toutefois de savoir si c'est un diagnostic correct du fonctionnement technologique qui nous y réduit ou l'idéal politique jonassien.

24. Voir D. JANICAUD, « Le malaise autour de la terre », in *Le Messager Européen*, n° 5, 1991, p. 174.

limites inférieure et supérieure du propos de Jonas qu'il délègue à d'autres, plus compétents en la matière, ou tout autant du moins, que le philosophe. Le diagnostic d'une situation écologique critique excède ses analyses philosophiques et suppose une expertise empirique des limites écologiques et des taux acceptables ou dangereux. Cette tâche incombe à « la science encore jeune de l'environnement » (PR, 251) qui doit se constituer de manière interdisciplinaire et associer les biologistes, les chimistes, les agronomes, les géologues, etc. pour tenter de procurer une science globale de l'environnement. La limite supérieure est, quant à elle, celle des décisions politiques qui pourraient découler des analyses de l'éthique collective pour le futur [25]. Là aussi, Jonas s'en remet manifestement aux décideurs et à l'art de gouverner (voir PR, 219), reconnaissant la limite du propos philosophique dans ce domaine. Pourtant, il s'y est effectivement risqué en attirant excessivement l'attention sur le mode de fonctionnement démocratique actuel, sur « ses principes ordinaires et ses procédures ordinaires » (PR, 44) manifestement orientés vers le respect des intérêts du court, voire du très court terme. Or, l'urgence exceptionnelle à laquelle Jonas se sent confronté requiert des moyens exceptionnels capables de viser le long terme, si possible dans un cadre démocratique, mais éventuellement en dehors de celui-ci. Il est d'ailleurs possible de voir dans son propos une espérance en une solution démocratique, qu'il appelle de ses vœux sans pouvoir tabler sur elle. S'en remettre en effet à l'espérance confiante d'une solution démocratique suffisamment rapide et radicale, reviendrait à miser sur le plan politique sur la meilleure hypothèse, soit exactement le contraire de ce que préconise l'heuristique jonassienne de la peur [26]. Par ailleurs, nous avons souligné le ratage de la

25. Jonas a fait à cet égard l'objet de critiques importantes mais peut-être trop hâtives. Voir F. VOLPI, « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », in G. HOTTOIS (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, *op. cit.*, pp. 163-179 ; D. BOURG, *Les scénarios de l'écologie*, *op. cit.*, pp. 71-74 ; J. TAMINIAUX, « Sur une éthique pour l'âge technologique », in *Le Messager Européen*, n° 5, 1991, pp. 187-202.

26. « Peut-être l'austère vérité peut-elle exalter [...] et pas seulement le petit nombre, mais finalement aussi le grand nombre. C'est là le meilleur espoir dans les temps sombres » (PR, 206). Et comme le fait justement remarquer Jacques Taminiaux, « Si [...] la responsabilité parentale a statut de paradigme, on voit mal comment elle pourrait ne pas concerner le plus grand nombre » (J. TAMINIAUX, « Sur une éthique pour l'âge technologique », *loc. cit.*, p. 200). Toutefois, cet « archétype intemporel de toute responsabilité » (PR, 179) semble négliger la diversité culturelle qui caractérise la relation parentale.

pluralité et du rapport à l'autre préfiguré dès la philosophie biologique et accompli dans l'anthropologie de Jonas, qui produit sans doute un aveuglement particulier en politique. Le concept d'homme fonctionne comme un singulier générique dans la pensée de Jonas, où il désigne tant le sujet individuel que l'humanité, l'espèce humaine, les collectifs ou des structures sociales ou institutionnelles – ce que l'auteur admet lui-même [27].

Plutôt que de se pencher sur les questions de philosophie politique, de médiations institutionnelles et de relais, Jonas semble avoir pris l'option d'une description de l'hypothèse la moins favorable. En politique comme en éthique, le pronostic le plus sombre fonctionne comme horizon épouvantable à éviter. En effet, si ces prévisions devaient finalement ne pas se réaliser, c'est peut-être grâce au fait qu'elles ont été préalablement invoquées à titre de mise en garde. Mais la fin ne justifie pas pour autant les moyens, puisque l'existence (humaine notamment) est réfractaire à cette distinction des moyens et des fins. Ainsi Jonas réprouve-t-il tous les systèmes qui permettent de contourner la liberté par un « le court-circuit d'un mécanisme impersonnel » (PR, 42) par le truchement duquel on réduit la dignité humaine au profit des conséquences sociales attendues ou désirées – comme pourrait l'être une institution ou une administration tyrannique guidée exclusivement par des conséquences écologiques.

27. Voir « Technique morale et génie génétique », p. 55. Ce ratage de la pluralité et de l'intersubjectivité explique peut-être le manque d'attention accordé à l'éthique de la discussion. Cette impossibilité de trouver une issue dans son lieu de prédilection, le politique, serait due au déficit d'argumentation dans l'éthique jonassienne – qui n'a de sens qu'entre pairs : « l'éthique de la responsabilité se retourne en éthique de la conviction quand elle est pensée de manière absolutiste, c'est-à-dire quand elle donne trop peu d'importance au Principe Argumentation » (B. SÈVE, « L'impératif de la responsabilité comme instance critique de l'argumentation », p. 75). À la suite de Spaemann et de Ricœur, soulignons le caractère tragique d'une responsabilité qui se veut totale et ne pense pas sa limitation et ses relais concrets, se retournant alors en fatalisme. (P. RICŒUR, « Le concept de responsabilité », in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 66 ; R. SPAEMANN, « Le problème moral des effets indirects », in M. NEUBERG, *La responsabilité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 226-227.) Pour Spaemann, les institutions viennent neutraliser les effets indirects non intentionnés et l'ensemble des conséquences imprévisibles. Ôtant ainsi le caractère tragique de l'action et conférant une mesure à la responsabilité, elles rendent l'action possible – à condition toutefois que la nature assure à son tour la neutralisation des institutions. Or, le constat de la vulnérabilité de la nature fait que cette dernière condition n'est plus remplie.

Ici aussi, le critère de vérité est négatif : « La prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle se réalise ; et se gausser ultérieurement d'éventuels sonneurs d'alarme en leur rappelant que le pire ne s'est pas réalisé serait le comble de l'injustice : il se peut que leur impair soit leur mérite » (PR, 168) – même si ces explorations du pire éventuel comportent aussi le risque d'ouvrir à de nouveaux champs du possible. C'est peut-être en mettant en évidence une attention trop exclusive de la démocratie à ses représentants présents et à ses enjeux actuels que Jonas pourrait le mieux contribuer à la sauver, sous une forme inédite et adaptée à la dimension du long terme [28].

C Les contraintes de la métaphysique moderne

La seconde dimension historique de la réfutation du dualisme moral est due à des contraintes théoriques particulières. Pour mener à bien son projet de fondation et sous peine de ne pas pouvoir même l'entamer, Jonas viole d'abord deux interdits fondamentaux de la métaphysique moderne : « qu'il n'y a pas de vérité métaphysique et qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être » (PR, 70). Comme dans le cas de la thèse épiphénoméniste, Jonas commence par établir que ces deux propositions

28. Au-delà de ces propositions stratégiques, il faut cependant reconnaître la tendance de Jonas à maximiser la responsabilité, dont il laisse impensées les structures contractuelles et institutionnelles qui pourraient intervenir entre l'individu et la masse à laquelle il appartient. Jonas passe en quelque sorte de la responsabilité individuelle et homéopathique à la responsabilité de masse. À propos de l'effet démobilisateur d'une responsabilité asymétrique et hyperbolique, basée sur le pronostic le plus défavorable, voir les critiques de Ph. Corcuff qui en appelle à l'insouciance (voir Ph. CORCUFF, « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude », in Th. FERENCZI (éd.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Éditions Le Monde, 1997, pp. 390-392). Ceci est tout à fait paradoxal puisque, comme le fait remarquer Jean-Marc Ferry, qui résume le propos de Jonas, « L'idée est au fond que nous sommes allés trop loin dans l'insouciance, et qu'aujourd'hui il ne nous est plus permis d'ignorer ce que nous risquons. Il est difficile de contester cela. » (J.-M. FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, 1, *op. cit.*, p. 12.) Quant à F. Ost, il déplore le rejet de tout cadre contractuel, le ton pessimiste d'une éthique s'inscrivant dans le cadre d'un « péché originel technologique » et, à travers le rejet de l'éthique kantienne, celui de toute une tradition philosophique inadaptée à la nouveauté. (F. OST, *La nature hors la loi*, *op. cit.*, pp. 284-288.) Il dénonce ainsi paradoxalement la situation où, au nom de la modération, Jonas aurait eu recours à des concepts excessifs ou hyperboliques.

ne sont pas nécessaires, et que d'autres hypothèses pourraient même être plus adéquates pour décrire les phénomènes et répondre aux enjeux éthiques actuels. Si Jonas se déclare le « vieil ami de la métaphysique » (HTH, 185), ce n'est pourtant pas pour s'y soumettre en deçà des acquis contemporains.

Paradoxalement, c'est bien une thèse métaphysique que celle qui prétend qu'il n'y a pas de vérité métaphysique. Là encore, Jonas réfute le scepticisme de cette proposition négative en montrant qu'elle se contredit et cache en fait une proposition positive. La seconde proposition, qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être, reçoit une réfutation logique facile si elle est tenue dans le cadre épistémologique délimité par la première. D'autre part, elle est tautologique dans le cadre d'une métaphysique particulière qui a posé que l'être est libre de toute valeur. La proposition selon laquelle il n'existe aucune vérité métaphysique est tributaire d'une épistémologie particulière qui pose que seuls les objets physiques sont connaissables et s'avère, dès lors, aussi tautologique. Elle ne peut faire autorité que dans un cadre déterminé qu'elle pose elle-même comme parcimonieux.

Nous avons vu que, selon Jonas, l'existentialisme ne parvenait pas à dépasser l'affirmation d'une essence de l'homme, ne serait-ce qu'une essence négative comme arrachement au monde. De même, Jonas ne se laisse pas impressionner par les philosophies qui prétendent dépasser la métaphysique. Dans la mesure où l'historicisme prétend au changement incessant et total, il risque de brouiller les pistes et de masquer les changements authentiques et significatifs – et notamment ceux de la technologie contemporaine. Ce rejet jonassien des discours historicistes s'assortit en l'occurrence du maintien d'un vocabulaire prétendument obsolète et d'une fondation métaphysique déniaisée par l'enseignement des multiples prétentions à dire ce qui est réellement et absolument.

S'il n'est dès lors plus possible de philosopher aujourd'hui comme à l'aube de la philosophie, en revanche, les grandes questions demeurent et il n'est pas si facile de se débarrasser de la métaphysique. Pourtant, dans la tentative jonassienne d'établir une éthique pour la civilisation technologique, il ne s'agit en aucun cas d'un retour à « un cadre explicatif classique de type scolastique » [29], même si une position éthique suppose

29. C'est ce que prétend Carlo Foppa qui pense que Jonas affirme qu'il faut *revenir* à la métaphysique et à la finalité. (Voir C. FOPPA, « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », in *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), pp. 582-583.) Bernd Wille met en évidence le fait que Jonas ne cherche à restaurer ni une métaphysique classique, ni une métaphysique médiévale. (Voir B. WILLE, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, *op. cit.*, pp. 210-211.)

toujours un cadre spéculatif, explicite ou implicite, une *Weltanschauung* plus ou moins déclarée [30] : « toute [...] éthique, même celle qui est la plus utilitariste, la plus eudémoniste, la plus immanentiste, etc. contient elle aussi une métaphysique » (PR, 71). L'éthique jonassienne requiert une explicitation de sa propre métaphysique, car celle-ci n'est pas seulement sous-jacente comme dans toute éthique : c'est la position ontologique de l'homme qui fonde son devoir.

C'est donc bien parce que le pouvoir et l'agir engendrent de nouveaux objets, qu'ils créent ou mettent en lumière de façon inédite, que Jonas préconise la nouvelle méthode de recherche qu'est l'heuristique de la peur [31], capable d'une phénoménalisation elle-même inédite : « Tant

30. Cette exigence de l'esprit est reconnue par Jonas depuis ses premières études sur le gnosticisme. De même que les méthodes de compréhension historique, l'éthique repose sur une vision globale du monde.

31. Sans entrer dans les nombreuses réactions suscitées essentiellement dans les milieux francophones par cette heuristique de la peur, nous renvoyons simplement aux deux grands courants de réception : soit comme un outil heuristique et éthique authentiquement porteur ; soit comme une position de repli peureux ou de manipulation politique effrayante. Les principaux défenseurs de l'heuristique de la peur comme d'une innovation philosophique intéressante sont J. GREISCH, « L'amour du monde et le principe responsabilité », in *La responsabilité*, Revue autrement, série Morales n° 14, janvier 1994, pp. 73-78. et T. LIEVENS, « La peur comme boussole », in *Lumen Vitae*, 1994/2, pp. 133-138. Les philosophes critiques de cette heuristique sont principalement : D. BOURG, « Bioéthique : faut-il avoir peur ? », in *Esprit*, mai 1991, pp. 22-39 ; G. HOTTOIS, *Entre symboles et technosciences, op. cit.*, p. 264 et « Deux réactions bio-éthiques au nihilisme (H. Jonas et H. T. Engelhardt) », in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 17 (1995), pp. 110 et 112 ; F. OST, *La nature hors la loi, op. cit.*, p. 284 ; J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 13 et B. SÈVE, « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, *op. cit.*, pp. 117-125. Selon Bourg, « les conséquences politiques de l'éthique de la peur sont elles-mêmes effrayantes » (p. 37). Hottois y voit un repli peureux ou une attitude angoissée face à la technique, et beaucoup plus émotionnelle et irrationnelle que contrôlée. Ost traduit l'heuristique de la peur en « eschatologie de l'apocalypse » (p. 284). Pour Jean-Marc Ferry, « contrairement à ce que pense H. Jonas, la peur est une mauvaise heuristique, un mauvais moyen de compréhension

que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger » (PR, 49). Jonas a d'ailleurs lui-même mis en œuvre cette heuristique de la peur, non seulement pour les enjeux globaux de la technologie qui font apparaître la terre comme une totalité, mais aussi à propos de questions plus particulières d'éthique biomédicale [32].

D La fondation ontologique du Bien

En lien avec la question de la formulation d'une nouvelle éthique et à la faveur de ses analyses précédentes, Jonas opère en fait une interprétation phénoménologique du monde et une fondation ontologique de l'éthique de la responsabilité [33]. Ainsi utilise-t-il comme synonymes les termes « ontologique » et « métaphysique ». Selon Jonas en effet, « nous ne pouvons pas faire l'économie de l'excursion risquée dans l'ontologie,

et de connaissance » (p. 13). Sève, quant à lui, propose une critique plus nuancée et argumentée de cette heuristique qui ne serait pas seulement un outil de connaissance, mais également un sentiment moral, un objet de devoir moral et un instrument politique – c'est surtout dans cette dernière acception qu'il la redoute.

32. Ainsi, par exemple, à propos du clonage ou de la transplantation d'organes. Dans « A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », écrit en 1968, Jonas pressentait des dérives qui ne sont devenues des pratiques médicales courantes que récemment. C'est pourquoi Jonas apporte des précisions pratiques sur l'évolution de la question. Ainsi dans *Technik, Medizin und Ethik*, le texte de base, « Gegen den Strom », est-il suivi de deux mises à jour : « Postskript vom Dezember 1976 » et « Post-Postskript 1985 » (voir TME, 219-241). Jonas constate que les délais de prélèvement d'organes sur les patients dits en coma dépassé ont été considérablement raccourcis, de 24 à 6 heures, et que son appréhension se voit donc justifiée par une pratique motivée par la demande de greffes d'organes. C'est en raison de nouvelles techniques et de nouveaux enjeux pratiques que nous sommes amenés à prendre position sur une question aussi ancienne que celle de la présence humaine. C'est à la suite de questions inédites qu'apparaissent de nouvelles réalités. Ainsi la mort devient-elle un droit. Voir à ce sujet *Le Droit de mourir*.

33. Selon nous, il ne s'agit pas là d'une lacune dans la philosophie de Jonas, mais d'un cadre de fondation insuffisamment dégagé, sans doute pour des raisons stratégiques. Sandro Mancini, au contraire, y voit un « impensé dans la métaphysique jonassienne » (Voir S. MANCINI, « Per una interpretazione fenomenologica di Jonas », in *Rivista di filosofica neo-scolastica*, 85 (1993), p. 65).

même si le sol que nous pouvons atteindre ne devait pas être plus sûr que n'importe quel autre sol auquel la théorie pure doit s'arrêter : il se peut qu'il soit toujours suspendu au-dessus d'un abîme de l'inconnaissable. » (PR, 72). La nécessité d'une fondation ontologique est due aux circonstances empirico-historiques, car il s'avère qu'une nouvelle hypothèse spéculative, risquée et temporaire, doit être tentée.

Constatant une situation inédite d'urgence globale, Jonas propose une nouvelle interprétation de l'obligation fondée dans l'être. « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne » se terminait sur une invitation à échapper au subjectivisme des valeurs, c'est-à-dire à la compréhension des valeurs exclusivement comme des « évaluations subjectives » (PR, 77) d'un objet qui emporte l'adhésion par un sujet conscient et volontaire, alors même que la volonté humaine se caractérise essentiellement par la possibilité d'émettre des valeurs et de se choisir des fins. Comment donc faire taire les voix nihilistes qui pourraient s'élever face au « tourment de la volonté » (PR, 77) et seraient tentées de préférer le non-vouloir et le néant ? Du point de vue des sentiments, rien ne prémunit le spectacle du vivant contre l'explication qu'il s'agit d'un délire ; et rien n'empêche les acteurs de cette mascarade de chercher refuge dans le néant. Comment trouver un point d'arrêt, c'est-à-dire une sanction-limite à cette volonté humaine radicalement autonome ? En réalité, Jonas cherche à mettre en évidence un critère qui oblige toujours déjà la volonté à se positionner, une norme qui s'imposerait à lui par son inscription même dans l'être. Cette hétéronomie, reposant sur la compréhension du tout par la partie, permettrait d'échapper au subjectivisme des valeurs tout en respectant l'autonomie d'une liberté souveraine et insondable que rien ne peut limiter, sinon elle-même.

La fondation ontologique du devoir humain passe, en fait, par deux étapes essentielles, une théorie de la fin dans l'être et une théorie de la responsabilité. Le raisonnement est le suivant : l'être n'est pas neutre et peut par conséquent constituer l'ancrage ontologique d'une norme qui fera autorité, c'est-à-dire qui pourra également sanctionner la liberté ; par ailleurs, la valeur manifeste une adhésion subjective à une fin qui apparaît dès lors comme auto-référentielle ; enfin, le devoir éthique repose sur un sentiment de responsabilité.

1 *La théorie de la fin*

Dans *The Phenomenon of Life*, Jonas a fait voir que l'être n'est pas neutre et homogène, et que s'y détachent des entités téléonomiques : les organes, qui remplissent chacun une fonction, et les organismes, qui se maintiennent en vie. *Le Principe responsabilité* reprend la même thèse, à savoir qu'il existe des fins dans le monde, c'est-à-dire des buts, qu'ils soient naturels ou artificiels, qu'ils soient ou non créés par l'homme.

Voici comment Jonas définit le but ou la fin : « Une fin est ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action. Elle répond à la question "en vue de quoi ?" » (PR, 79). Quatre exemples permettent de dégager une typologie des buts : le marteau, la cour de justice, la marche et l'organe de digestion, qui peuvent être classés en deux sous-groupes : les fins naturelles (la marche et la digestion) et les fins artificielles (le marteau et la cour de justice). Ces dernières sont des fins humaines liées à des buts conscients et choisis. Les fins naturelles peuvent être soit voulues et dès lors mentales et conscientes (la marche), soit non mentales, c'est-à-dire non contrôlées volontairement (la digestion). Tandis que les fins conscientes et volontaires sont subjectives et même humaines, les fins en soi sont objectives. Pour ces dernières, il ne s'agit pas encore de porter un jugement de valeur sur ce qui apparaît, au niveau d'une simple description phénoménologique du vivant, comme un objectif. « Je dois [...] les reconnaître *comme* les fins des choses correspondantes, prises pour elles-mêmes, à partir du moment où la *description* que j'en donnais était juste » (PR, 79).

Relativement aux buts poursuivis, il est possible de parler de moyens plus ou moins bons, c'est-à-dire efficaces. « Ce sont *là* [...] des jugements de *valeur* mais ils ne reposent certes pas sur des décisions de valeur ou des fixations de fins de ma part : ils sont dérivés de l'être des choses correspondantes elles-mêmes et reposent sur la compréhension que j'en ai et non sur mes sentiments les concernant » (PR, 80). La facticité de la fin étant première et indépendante de toute valorisation subjective, la différence entre un bien et un mal (relatifs) vient en second, c'est-à-dire entre succès et échec, meilleur ou pire eu égard à un objectif. La valeur se définit comme l'utilité ou l'efficacité d'un moyen à atteindre un but, qu'il soit naturel ou artificiel.

Matthias Rath distingue trois significations du mot « valeur » dans *Le Principe responsabilité* : « 1. L'utilité objective d'une chose en vue d'une fin ou d'un but, 2. la finalité absolue ou le but en soi d'une valeur et 3. la mesure d'une volonté subjective » [34]. Même si Jonas utilise effectivement le terme « valeur » comme synonyme de « fin », il ne nous semble pas nécessaire de maintenir sous le même terme des significations que Jonas lui-même tente de démêler. Ainsi préférons-nous désigner la première acception du terme valeur par « utilité » relative, et le troisième par « valorisation » subjective (*Wertung* ; PR, 113), tandis que nous réserverons le terme de « valeur » à la fin auto-référentielle de l'existant. Il faudrait encore y ajouter la valeur morale qui résulte d'un ajustement de la volonté à la connaissance des fins et des valeurs objectives. Cette valeur morale suppose la vertu qui consiste à reconnaître comme valeurs les fins en soi et à se soumettre à l'injonction du bien.

Pourtant, il faut encore aller plus loin si l'on veut fonder un devoir, car le simple fait incontesté des évaluations subjectives – qu'elles relèvent ou non d'une ipséité – qui poursuivent leur œuvre dans le monde, le fait qu'il y a du désir et de l'angoisse, de l'attirance et de la répulsion, de l'espoir et de la crainte, etc. ne préjuge pas encore de la possibilité d'éviter le nihilisme. « À ce niveau, on peut toujours douter si tout ce drame pénible et effroyable en vaut la peine, si la grande attraction n'est pas une grande mystification » (PR, 77) [35]. Le seul constat que des fins sont poursuivies dans l'être ne permet pas encore de préjuger de l'évaluation subjective qui leur sera accordée.

34. M. RATH, « La triple signification du mot "valeur" dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », p. 135. Selon Rath, la deuxième acception du terme repose sur une définition circulaire qu'il dénonce comme contradiction. Pour notre part, nous y voyons davantage le signe d'une auto-attestation réfractaire à la pensée binaire, mais que saisit en revanche une description phénoménologique.

35. Jonas ne reconnaît pas à tous les vivants la même valeur et le même droit à persister dans l'être. La question que lui adresse Baertschi : « Comment alors luttera-t-on contre les virus ? Que signifie notre responsabilité envers eux ? » (B. BAERTSCHI, « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », p. 17) ne trouve en fait aucun écho chez lui. Il est évident pour Jonas qu'il faut lutter contre la mort humaine prématurée et contre les virus et les bactéries qui risqueraient de la provoquer. Aucune obligation absolue n'émerge de l'existence d'un organisme singulier.

2 *La théorie des valeurs*

Si Jonas utilise aussi le terme de valeur pour désigner les fins dans la nature, c'est dans la mesure où une subjectivité (d'abord sans sujet) y adhère et valorise pour elle-même une fin dans l'être. Or, ce caractère réflexif de la vie dont l'existence est sa propre fin, une fin en soi, en fait *pour elle-même* une valeur. « La nature cultive des valeurs puisqu'elle cultive des fins et qu'elle est donc tout sauf libre de valeur » (PR, 113). Cette dimension subjective peut être complètement aveugle et involontaire au niveau infra-humain, mais l'organisme, dont l'existence constitue sa propre fin et une valeur pour lui-même, manifeste un caractère auto-référentiel tandis que l'organe sert la fin de la totalité organique.

En revanche, au niveau *humain*, l'adhésion à ce qui apparaît comme fin en soi est libre au sens où elle résulte d'un choix conscient et volontaire. La volonté qui s'investit et se choisit une fin ne se borne pas à acquiescer, à ce stade, à ce qui se manifeste comme fin naturelle. « La liberté humaine seule autorise la position et le choix de fins et par le fait même l'incorporation délibérée d'autres fins dans les fins immédiatement propres, allant jusqu'à l'appropriation complète dans l'abandon total de soi. » (PR, 118 n. 2) Le caractère auto-finalisateur de la liberté humaine lui permet de s'ouvrir non seulement à d'autres fins que celles de sa propre persévérance dans l'être et aux fins d'autrui, mais même à sa propre destruction et au suicide : l'adhésion volontaire est médiate. Soulignons l'intérêt de la comparaison jonassienne entre la possibilité du suicide de l'individu avec celle du suicide de l'humanité entière – qui a désormais quitté le domaine de la fiction. À l'échelle individuelle ou même d'une petite communauté, le suicide peut apparaître comme la volonté de sauver une cause plus importante que sa propre survie ; il peut aussi, contre une humiliation extrême, être l'affirmation de sa propre dignité humaine (comme dans le suicide public stoïcien). Dans ces deux cas, il constitue « une option en faveur de l'être et non en faveur du non-être » (PR, 74). Enfin, même le choix de l'auto-anéantissement par faiblesse, dans la mesure où il ne concerne pas l'humanité entière, ne constitue pas encore un primat du non-être sur l'être [36].

36. Toutefois, l'auto-anéantissement qui ne viserait pas à sauver une autre cause est tenu pour « éthiquement contestable » (PR, 74) par Jonas qui ne s'en explique guère à cet endroit, mais bien dans *Le Droit de mourir* où la question du suicide est associée à celle du refus d'un traitement vital (comme la dialyse par exemple). C'est moins en terme de dignité personnelle qu'en termes éthiques de responsabilité à l'égard d'autres personnes dépendantes qu'il s'agira d'évaluer moralement cette décision du refus de traitement.

Dans *Le Principe responsabilité*, c'est, au singulier, d'une « *fin* immanente » (PR, 109) à l'œuvre dans la nature qu'il est question et ainsi d'une téléologie du vivant. Par une thèse hautement spéculative, Jonas étend l'idée de fin immanente au-delà de l'organique à *l'ensemble* de la nature. « Parler d'un "travail" immanent à la nature et dire que dans ses chemins compliqués "elle" travaille vers quelque chose ou qu'en elle "ça" travaille de multiples manières en cette direction, cela a du sens et cette affirmation a pour elle une plus grande probabilité que le contraire » (PR, 109). Les libertés organiques individuelles concourent donc au mouvement global et anonyme qu'est cette liberté ontologique. C'est en vertu d'un double principe que Jonas parvient à poser cette disponibilité des fins jusque dans la nature inorganique : le principe ontologique de *continuité* et le principe méthodologique corrélatif de l'explication du moins complexe sur la base du plus complexe (voir PR, 102 et PUMV, 16). Dès lors, il est légitime de présupposer déjà dans la matière inerte une *disposition* pour la fin, certes non encore manifeste.

Alors que *The Phenomenon of Life* s'en tenait au *phénomène* auto-référentiel de l'organisme, *Le Principe responsabilité* généralise dès lors spéculativement la possibilité des fins à l'ensemble de la matière. Et la liberté, qui était dans *The Phenomenon of Life* le principe des niveaux ascendants de l'évolution organique, devient maintenant un principe ontologique. *Organismus und Freiheit* propose une version intermédiaire entre ces deux formulations. Prétendant s'en tenir au développement du *principe liberté* dans le cadre d'une phénoménologie des vivants organiques, Jonas y émet pourtant déjà, en note, une hypothèse beaucoup plus spéculative. « Ainsi avec le concept ontologique de liberté, nous sommes ramenés à la matière dans laquelle les buts ne sont pas encore visibles, mais qui trahit pourtant ses possibilités secrètes dans la folle escapade de la vie » (OF, 131 n. 14). *Le Principe responsabilité* et les *Philosophische Untersuchungen* développeront cette audacieuse hypothèse métaphysique d'une téléologie globale [37]. « Nous voulons [...]

37. Il est donc tout à fait significatif que pour défendre la biologie philosophique de Jonas, Paul Ricœur se tourne vers *The Phenomenon of Life*, tandis que pour la critiquer et s'en démarquer Jean-Pierre Changeux cite *Le Principe responsabilité*. (Voir J. -P. CHANGEUX et P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*,

élargir le *site ontologique* de la fin comme telle en allant de ce qui se manifeste à la fine pointe du sujet vers ce qui est latent dans l'épaisseur de l'être » (PR, 104).

Certes, Jonas reconnaît qu'il s'agit alors d'une spéculation hautement hypothétique, mais non réfutée physiquement : « même si le premier commencement, l'association des molécules organiques a été un pur hasard qui ne fut précédé par aucune tendance qui s'y accomplit (ce qui me semble déjà être incohérent) – à partir de là en tout cas la tendance devient toujours plus visible : et je ne veux pas dire la tendance à l'évolution [...], mais la tendance de l'existence *dans* ses produits » (PR, 109). Cette thèse, qui peut parfaitement faire l'économie d'un sujet métaphysique total, n'est donc pas panthéiste. Elle défend un panpsychisme pouvant s'assortir d'une cristallisation progressive d'une « visée dispersée » (PR, 107) [38] au sein d'un développement cosmique et naturel qui lui est profondément étranger.

De la sorte, Jonas développe une version intermédiaire du principe anthropique, ou plus exactement une version intermédiaire du principe liberté. Non pas le principe anthropique fort, selon lequel on pose *a priori* la nécessité que soient réunies un certain nombre de conditions hautement improbables pour que l'homme apparaisse dans l'univers ; ni d'ailleurs le principe anthropique faible, c'est-à-dire le constat *a posteriori* qu'un ensemble de conditions ont été réunies de sorte que l'homme a pu apparaître sur la terre. Pour Jonas, une liberté objectivement observable permet de poser un principe explicatif de type métaphysique. Il est alors raisonnable de faire la lecture a posteriori de cette liberté, qui a émergé après avoir saisi les occasions de s'affirmer et de se confirmer bien avant

op. cit., pp. 226-230.) Certes plus fragile que sa phénoménologie de l'organisme, la présentation de sa philosophie du vivant dans le cadre du *Principe responsabilité* présente des hypothèses audacieuses qui heurtent profondément les réductionnistes et les matérialistes. Conscient sans doute de cette difficulté, Jonas insiste d'ailleurs dans ce cadre sur le fait qu'il s'intéresse au concept de nature à cause du concept de fin. (Voir PR, 104.)

38. Jonas, qui critique farouchement l'hypothèse moniste de l'émergentisme (PR, 100), semble pourtant s'accommoder de la contingence d'une certaine auto-organisation. La tendance à l'œuvre n'est pas linéaire et programmée, mais tributaire de la probabilité des lois naturelles dans lesquelles elle pourra trouver des occasions de s'exprimer. Par ce fait, ne sont pas ignorés les multiples ratés et la diversité des voies menant à une fonction.

de devenir observable. Ainsi, pour reprendre les catégories utilisées plus haut, Jonas développe maintenant une causalité finale globale ; elle est à la fois immanente et transcendante, étant donné l'ambiguïté de la « disposition positive et de la tendance sélective » (PR, 102) et de l'être ou de la nature qui est un ; elle est aussi réelle (au niveau local) et idéale (car spéculative au niveau global) [39].

En défendant la thèse d'un panpsychisme, Jonas n'est-il pas ici sur le point de céder à la thèse, qu'il dénonçait pourtant chez Spinoza, consistant à étendre la notion de subjectivité sans sujet au-delà de l'ordre organique ou plus exactement en deçà, c'est-à-dire jusque dans la matière inerte [40] ? Ainsi, suivant le « principe de la continuité » (PR, 106), descend-il par une gradation infinie bien en deçà de la sensibilité liée à la conscience et à la volonté d'un sujet, jusqu'à une subjectivité sans sujet mais toujours dotée d'une sensibilité appétitive : « l'appétitif lié à la sensibilité ne disparaît probablement jamais » (PR, 106). Et en note, Jonas ajoute : « Tout ceci, Leibniz l'avait déjà vu » (PR, 106 n. 10). Si l'on se souvient de l'objection principale faite à Leibniz dans les années 1960, et d'ailleurs également à Spinoza et à Whitehead, d'étendre excessivement la notion de subjectivité et d'individualité au-delà de l'organique, Jonas opère ici un véritable revirement. C'est ainsi qu'il passe subrepticement de la notion de subjectivité sans sujet, acquise dans *The Phenomenon of Life* grâce aux descriptions phénoménologiques des *vivants comme métabolismes*, à la position métaphysique d'un panpsychisme s'étendant à la totalité de la matière ou à l'épaisseur de l'être dans le *Principe responsabilité* [41].

Et pourtant, à ce stade où Jonas a remis en cause le prétendu désenchantement du monde (voir PR, 112), il n'a pas encore pu atteindre son objectif et faire taire les voix nihilistes qui continuent de le menacer

39. Voir J. DEMARET et D. LAMBERT, *Le principe anthropique. L'homme est-il le centre de l'Univers ?*, *op. cit.*, p. 241.

40. Faut-il voir là un déplacement de fascination de la thermodynamique à la physique quantique ? Sans doute, mais surtout un déplacement dans ses propres préoccupations, de la nécessité d'établir une subjectivité sans sujet à celle de fonder un lien indéfectible entre la partie et le tout.

41. Notons que même dans cette version radicale, Jonas maintient la différence entre panpsychisme et panthéisme par la notion d'un Dieu distinct et transcendant sa création. C'est pourquoi nous ne pouvons nous rallier à la remarque de Luc Ferry qui assimile la philosophie de Jonas au panthéisme de type spinoziste (voir L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992, p. 163).

dans son entreprise. « C'est la prérogative de la liberté humaine de pouvoir dire non au monde. Que le monde ait des valeurs, cela découle certes directement du fait qu'il y a des fins [...] mais je n'ai pas besoin de partager ses "jugements de valeur" et je peux même estimer "voilà pourquoi mieux vaudrait que rien ne naisse" » (PR, 111). Jonas se voit alors contraint de renforcer le lien entre la partie et le tout.

L'hypothèse d'une « tendance » (PhL, 4) à l'œuvre dans la profondeur de l'être était évoquée dès 1965, c'est-à-dire en même temps que la mise en évidence de la transcendance de la liberté humaine, et semble en fait avoir été intuitivement saisie par Jonas comme nécessaire à la sanction d'une liberté acquérant une force excessive. C'est en forçant la liberté humaine à se situer dans la totalité à laquelle elle appartient que Jonas parviendra à vaincre sa force nihiliste.

Pour déjouer la « malédiction de la subjectivité » (PR, 110) qui s'inscrit dans un rapport discontinu, Jonas argumente à partir de l'universalité de la fin. « Il faudrait certainement dire à propos d'une "subjectivité" de la nature [...] que par rapport à nos désirs et à nos opinions privées elle a tous les avantages du tout par rapport à la partie, du durable par rapport au transitoire, de l'immense par rapport à l'infime » (PR, 111). Un dissentiment avec une fin générale du monde ne serait légitime et n'échapperait à l'objection de caprice qu'à condition de pouvoir, comme dans le gnosticisme, se réclamer d'une transcendance, ce qui dans les conditions monistes acceptées par la conception moderne – à laquelle Jonas ne se soustrait pas – est exclu d'avance. Si ce constat d'une contradiction entre le jugement particulier et la totalité suffit à déclarer la liberté humaine potentiellement inconséquente, il faut pourtant encore montrer que ce constat négatif de fait se transforme en une affirmation authentique en droit : que la liberté a le devoir de se mobiliser pour qu'à l'avenir un monde soit, un monde qui préserve l'humanité telle que nous la connaissons aujourd'hui.

E La théorie de la responsabilité

C'est parce qu'il distingue un versant subjectif d'un versant objectif de la valeur que Jonas doit tenter de combler le gouffre toujours béant entre l'être et le devoir. Autrement dit, il doit montrer comment ce qui apparaît au niveau descriptif comme fin et valeur pour une subjectivité (même présupposée) peut être objectif et avoir une portée normative pour le sujet

qui l'observe. La réponse semble assez simple : que la valeur implique un devoir-être est une proposition analytique. « Le bien ou la valeur, pour autant qu'il l'est de son propre fait et non du fait d'un désir, d'un besoin ou d'un choix, est justement d'après son concept, ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité et ce qui devient ainsi un devoir à condition qu'existe une volonté capable de percevoir l'exigence et de la traduire en agir » (PR, 115). Ainsi, reconnaître un bien en soi équivaudrait, pour l'homme, à entendre son appel, un commandement émanant de lui pour sa préservation et sa promotion. Mais un tel appel peut-il émaner de l'être comme tel ?

Jonas met un point d'arrêt à sa recherche régressive et affirme le bien en soi que constitue la finalité comme telle, c'est-à-dire la possibilité qu'existent des fins particulières. « Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi, dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fin dans l'être » (PR, 116). Jonas pose ainsi un « *axiome ontologique* » (PR, 117), indépassable et évident. Pour soutenir cet axiome, il propose un raisonnement qui rejoint ce que nous avons appelé l'ontologie de la liberté : « Dans toute fin, l'être se déclare en faveur de lui-même et contre le non-être » (PR, 117). N'étant pas indifférent à lui-même, l'être constitue une valeur qui le rend supérieur au non-être. Ce qui, dans *The Phenomenon of Life*, était réservé aux fins auto-référentielles particulières, les fins organiques se voit ici généralisé et attribué à l'être lui-même : « Que pour l'être il y va de quelque chose, autrement dit qu'il y va au moins de lui-même, c'est la première chose que peut nous apprendre la présence de fins en lui » (PR, 118). Ainsi, ce qui reste caché et implicite au niveau de l'être inorganique apparaît-il explicitement dans la vie qui en s'auto-posant dit « oui » à elle-même et « non » au non-être. « Par la lutte de la vie contre la mort [...] devient "emphatique" l'auto-affirmation de l'être » (PR, 118). Et dans la mesure où au niveau humain le « oui » à l'être n'est plus évident, il passera par une motivation du vouloir et une limitation de son libre-arbitre.

Pourtant, la question rebondit à nouveau, et nous nous trouvons toujours face à la même difficulté d'établir une auto-limitation de cette liberté humaine insondable, même si l'enracinement du bien dans l'être constitue une autorité suffisante pour que ce bien s'impose comme obligation à la liberté et convoque sa volonté : « Le bien indépendant réclame de devenir une fin » (PR, 122). Même si Jonas n'établit pas la distinction conceptuelle entre la valeur comme devoir-être-idéal et la

valeur devenant obligation c'est-à-dire le devoir-comme-tâche [42], il semble pourtant se heurter à l'écart entre la valeur comme revendication d'être et comme obligation (voir PR, 76).

Ce qui lui permet de s'imposer au sujet responsable, ce n'est pas seulement la dimension rationnelle de commandement du bien comme tel, mais aussi le contenu qui s'impose au niveau émotionnel. Dans l'éthique comme dans la connaissance, Jonas maintient une dimension de réceptivité et une dimension de spontanéité, une face objective et une face subjective. Un complément émotionnel vient s'ajouter au versant rationnel sur lequel nous avons insisté jusqu'ici, et qui ne peut que demeurer insatisfaisant pour ceux qui entendent combler le fossé entre l'être et la liberté humaine par les seules forces rationnelles. « Si nous n'étions pas du moins inchoativement, réceptifs à l'appel de l'obligation grâce à un sentiment qui lui répond, même la preuve la plus contraignante de son droit, auquel la raison doit consentir, serait pourtant impuissante à transformer en force motivante ce qui est prouvé » (PR, 123). Ceux qui déploreraient ce caractère incomplet de la fondation rationnelle feraient preuve d'une exigence logique dépassant le donné de notre nature humaine, qui est toujours aussi atteinte comme objet [43]. « Les hommes sont potentiellement déjà des "êtres moraux", parce qu'ils possèdent cette capacité d'être affectés, et que c'est seulement ainsi qu'ils peuvent également être immoraux » (PR, 124). Faut-il alors parler d'une certaine empathie ou d'une connaturalité par laquelle l'homme peut se sentir « chargé d'affaire » (voir PR, 62) ? « La faille entre la sanction abstraite et la motivation concrète [d'un commandement moral] doit être enjambée par l'arche du sentiment, qui seul peut ébranler la volonté » (PR, 124). Et pourtant, là encore la liberté demeure souveraine, et même dans cette souveraineté ultime, elle peut être affectée. En effet, l'obligation

42. Cette distinction est mise en évidence par Baertschi qui reproche aux déontologistes de l'ignorer. Voir B. BAERTSCHI, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 35. Si cette critique semble atteindre sans restriction les positions de « Gnosis, Existentialismus und Nihilismus », elle ignore la difficulté de contraindre la volonté rencontrée dans *Le Principe responsabilité*.

43. Ce rationalisme éthique correspondrait à celui dont s'étaient rendus coupables les rigoristes en matière de lois naturelles – notamment Spinoza et Kant, que Jonas dénonçait sur ce point. Or certaines critiques adressées à Jonas relatives à la faiblesse de la fondation du devoir dans l'être reposent peut-être sur ce malentendu. (Voir B. SÈVE, « L'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, octobre 1990, p. 83.)

n'équivaut pas à la contrainte et l'appel peut toujours être étouffé, mais au prix du renversement du sentiment de responsabilité en sentiment de culpabilité, car on a manqué de respect au bien. Si le bien indépendant ne peut certes forcer le vouloir libre à le choisir comme fin, il peut donc « lui extorquer l'aveu que telle aurait été son obligation » (PR, 122).

Dans cette analyse de l'unité psychophysique, il apparaît que le dépassement du dualisme moral coïncide avec la relégation de ses avatars nihilistes : dans sa version sceptique, que l'être et le non-être soient également indifférents ou, plus radicalement encore, que le néant soit préféré. Ainsi est-ce sur fond d'une conception cosmologique fortement dualiste que Jonas tente de mettre fin au dualisme pratique, la dualisation de l'homme et de la nature par suite du comportement irresponsable qui réduit à néant la subjectivité.

Le Principe responsabilité prétend dépasser la motivation psychologique du devoir au profit d'une fondation ontologique. Contrairement à Mathias Rath, nous ne pensons pas pouvoir détecter de « tournant ontologique » dans la pensée de Jonas entre 1977 et 1979, car ce projet de rapprochement de la face objective et de la face subjective de la responsabilité est présent dès la première version du texte sur le concept de responsabilité [44]. Tout au plus peut-on parler d'une naturalisation de la responsabilité dont sont dérivées ses deux formes, à savoir la responsabilité comme imputation de faits à un sujet et la responsabilité comme « obligation pour » ; tandis que disparaissent leurs qualificatifs respectifs de « formelle » (FRR, 86) et « substantielle » (FRR, 87).

À cela, il nous faut encore ajouter un repli dans une position de conviction qui constitue pour ainsi dire un constat d'échec dans la recherche jonassienne d'une fondation ontologique : « finalement mon argument ne peut aller au-delà de fonder raisonnablement une *option*, qu'il présente avec sa propre force de persuasion au choix de l'esprit réfléchi » (EPF, 100). Peut-être faudrait-il parler d'une position mitoyenne de Jonas entre métaphysique et non-métaphysique, car il semble faire son deuil d'une fondation rationnelle du devoir pour lui préférer une fondation raisonnable ; elle ne peut légitimement prétendre davantage face à cette tâche abyssale.

Notre hypothèse est donc que Jonas s'en remettra aux philosophes qui le suivent et devraient continuer de repenser la responsabilité dont le

44. M. RATH, « La triple signification du mot valeur », p. 132.

chantier est à peine ouvert [45]. À la fin de sa rétrospective sur le siècle passé, il formule le souhait que la philosophie avance sur la voie d'une pensée de la responsabilité dont il n'a lui-même accompli que le premier pas (voir PRP, 348). Tandis que pour sa part, Jonas optera pour une métaphysique capable de convaincre de l'urgence de la prise en charge éthique du destin de l'être menacé par notre agir.

IV Vers une alternative métaphysique

Dans ce cadre métaphysique, la conception jonassienne de Dieu que nous avons examinée dans le chapitre précédent subit encore un autre glissement important dans les textes tardifs de la fin des années 1980 et du début des années 1990 [46].

A De la liberté à l'Eros cosmogonique

Le déplacement métaphysique de la question de Dieu se marque doublement : d'une part, le mythe n'est plus affirmé comme un détour symbolique obligé pour la philosophie butant contre ses propres limites, le récit n'étant plus l'unique moyen de signifier l'expérience de la transcendance, qui est désormais abordée de manière directe et objectivante ; d'autre part, l'être suprême ainsi objectivé est entendu comme Esprit et comme *Eros*, et plus comme liberté. On observe ainsi en quelque sorte un

45. Sur ce point nous rejoignons Richard Berstein pour qui la critique de la tentative jonassienne de repenser la responsabilité ne mène pas dans l'impasse, mais relance la tâche vers d'autres. Voir R. BERSTEIN, « Rethinking Responsibility ».

46. Les textes de cette dernière période sont les suivants : « Vergangenheit und Wahrheit » (1990-1991) et *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), mais plus généralement l'ensemble du recueil *Philosophische Untersuchungen*. Comme nous le disions (voir plus haut note 7), n'étant qu'une édition séparée de la troisième partie de *Philosophische Untersuchungen* (1992), le petit volume posthume *Gedanken über Gott* (1994) ne requiert pas une attention séparée. À ces textes s'ajoute « Religionsphilosopher Diskurs mit Hans Jonas » (in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, *op. cit.*, p. 178), une discussion entre Jonas et des philosophes de la religion à Berlin en 1992. Le tournant de la question est toutefois quelque peu occulté par la reprise du texte *Le Concept de Dieu* (1984) dans *Philosophische Untersuchungen*, donc huit ans plus tard, parmi des textes qui développent déjà une thèse différente.

tournant idéaliste dans le concept jonassien de Dieu, tournant comparable à celui que nous avons analysé pour son anthropologie, l'un et l'autre pouvant se confirmer réciproquement. Toutefois, il s'agit moins d'une étape ultérieure que d'une veine qui se développe parallèlement à une philosophie de la liberté, puisque « Le fardeau et la grâce d'être mortel » date de 1991-1992.

L'évolution de la philosophie jonassienne devient manifeste lorsque l'on observe ce principe liberté d'abord décrit comme phénomène et ensuite posé comme principe métaphysique, mais aussi corrélativement lorsque la téléologie d'abord immanente et locale se mue en une téléologie transcendante [47]. Jonas a fait preuve de beaucoup d'inconstance dans la justification de son mythe, le présentant tantôt comme une page de théologie spéculative, tantôt comme un pis-aller personnel par temps de métaphysique déficiente, et tantôt comme une recherche de sens nécessaire au philosophe.

Toutefois, dès la fin des années 1980, il semble se rallier à une conception plus conforme à la tradition métaphysique qui fait de Dieu un objet de la pensée : Dieu comme être suprême, cause première, capable de répondre à la question de l'origine à l'aide de concepts objectivants. La question de Dieu est alors identifiée à celle des « causes premières de Tout » (MGS, 31) comme fondement et garant de la totalité. Citons à cet égard le passage décisif par lequel Jonas, après avoir observé la présence d'une subjectivité dans l'univers, franchit la limite entre l'étude philosophique et la conjecture métaphysique : « Est-ce qu'il [l'Univers] nous enseigne aussi quelque chose sur les causes premières, sur la création ? Avec cette question, nous passons définitivement de la constatation cosmologique à la conjecture cosmogonique. Le caractère conjectural est, je crois, impossible à éliminer. Tout ce que j'ai à dire ici est une recherche tâtonnante et très probablement errante. Pourtant cela doit être

47. Alors qu'en 1966, *The Phenomenon of Life* prétendait embrasser des matières allant « de la physique et la biologie à la théologie et à l'éthique » (PhL, x), la version allemande de sept ans postérieure, *Organismus und Freiheit*, voit quant à elle s'étendre son domaine « de la physique et la biologie à la théorie de la connaissance et à l'éthique » (OF, 5). Toutefois, les deux ouvrages contiennent le texte du mythe dans sa première version : « L'immortalité et l'esprit moderne ». Que le texte concernant le rapport entre la théologie et Heidegger ait été ôté de la version allemande ne nous semble pas être la seule raison possible du changement de description de la problématique de l'ouvrage.

entrepris de temps en temps, car cette question inouïe jusqu'à laquelle l'esprit humain s'élève ici, ne lui laisse aucun répit. La connaissance se transforme alors en croyance. Elle s'efforce alors d'être la foi de la raison et non la foi de la révélation » (MGS, 35). Lui aussi tâtonnant, le mythe créait une ouverture signifiante à un niveau de discours explicitement symbolique, ce qui n'est plus le cas ici.

Or, dans l'introduction de son recueil de 1992, Jonas écrivait pourtant : « Je m'intéresse à l'arrêt ascétique aux frontières, que la philosophie a appris de Kant. Pourtant on ne peut refuser leur droit aux esprits que leur questionnement pousse jusqu'à l'endroit où l'on ne peut plus attendre que des supputations et des périphrases imagées. Une telle méditation, sans prétendre à la connaissance, désire néanmoins se communiquer et obtient ainsi, telle est mon expérience, un certain retentissement. » (PUMV, 7-8). Toutefois, cette frontière ne nécessite plus de passer à un autre niveau de discours pour aborder les questions métaphysiques ultimes (voir HTH, 195), mais seulement d'attribuer à son propos un indice de certitude inférieur. Inutile d'insister à nouveau sur le fait qu'il situait sa propre tentative spéculative à un niveau de langage *non* objectivant, c'est-à-dire au niveau du mythe symbolique qui maintient l'opacité transparente pour l'ineffable, le miroir dans lequel nous voyons obscurément. Le propos de *Materie, Geist und Schöpfung* constitue-t-il alors un retour à une possibilité rationnelle de parler de Dieu et une démythologisation, par Jonas lui-même de son propre mythe ? C'est ce que nous pensons, mais Jonas ne s'en est malheureusement pas expliqué.

B L'Esprit dans le monde

Perdant la prudence qui caractérisait ses interprétations des années 1960, Jonas aborde la question de la création en prenant pour acquise, par la physique, la vérité métaphysique d'un début temporel de l'univers. Un tel changement apparaît clairement lorsque l'on lit que : « le combat à propos de l'éternité ou du début temporel du monde si longtemps mené contre l'aristotélisme au Moyen Âge par les gardiens de la foi en la création – sur la base d'un fondement empirique bien meilleur même que celui que Kant pouvait attribuer à l'expérience des antinomies de la raison pure – semble résolu depuis lors en faveur d'un début dans le temps, c'est-à-dire en faveur de cette croyance précisément dont Spinoza s'était défait avec tant d'efforts. [...] Ces deux connaissances cosmologiques – celle

du début du monde et celle de la rareté et du caractère tardif de l'esprit dans l'univers – nous devons les intégrer dans la question cosmogonique » (MGS, 47-48). Ce passage manifeste le glissement d'un modèle qui rassemble largement les scientifiques, celui de l'atome primitif, à une interprétation philosophique très controversée du Big Bang comme début de l'univers. Un tel déplacement épistémologique du mythe à la conjecture fondée sur les connaissances scientifiques est d'autant plus surprenant que Jonas lui-même ne cesse de mettre en garde les scientifiques qui transposeraient leurs découvertes au plan métaphysique, en faisant fi des réductions méthodologiques opérées (voir PI, 40-42 et ENE, 164-165).

« L'idée de Dieu » (PUMV, 174) se pose alors en métaphysique comme celle de la cause première du tout, en dehors d'un récit symbolique en rupture avec la philosophie. Toute trace du mythe a disparu, laissant place à une « fiction » (MGS, 55) et à des conjectures que Jonas situe sur le même plan que les métaphysiques de Hegel, Teilhard de Chardin ou Whitehead, elles aussi des « fictions » (MGS, 64) ou des spéculations. Il faudrait distinguer dans ce cas entre la philosophie au sens large, qui comprend une part de spéculation hautement risquée (MGS, 63), et la philosophie au sens étroit, qui s'oppose à elle comme phénoménologie.

Mais l'effacement des frontières disciplinaires et méthodologiques est même plus général. *Materie, Geist und Schöpfung* manifeste un rapport ambivalent à la tradition biblique, tantôt considérée comme une pensée métaphysique au même titre que le pythagorisme ou le platonisme, tantôt invoquée comme un quasi argument en faveur d'un Dieu qui aime la vie ou de la supériorité de l'anthropomorphisme sur les divers zoomorphismes. Dieu a créé l'homme à son image. Toutefois, cette image anthropomorphique n'est plus comprise au sens moral du visage de Dieu se formant au risque de nos actions ; il s'agit bien d'une image vers laquelle les hommes, créés à cette image, sont appelés à se transcender. La tâche qui nous incombe est, aux yeux de Jonas, de se faire le portrait de cette image.

Certes, certains éléments mythiques isolés se retrouvent dans de brefs passages, mais précisément comme motifs métaphoriques. Posés en dehors d'une narration, ils ne constituent plus une ouverture symbolique du sens. Ainsi en est-il, par exemple, de l'image de Dieu comme reflet des actions humaines. « *Nous* les hommes, nous avons fait cela à la divinité en tant que régents incompétents de ses affaires ; c'est à nous que cela

incombe, c'est à nous de nettoyer la honte sur notre visage défiguré, oui, de la face même de Dieu. » (MGS, 53) Or là aussi, il y a déplacement. Dans « Immortality and the Modern Temper », les actes irrémédiablement posés constituaient une éternité collective formant l'image de Dieu ; dans *Materie, Geist und Schöpfung*, en revanche, les actions morales se superposent à une image qui demeure distincte.

Jonas parle alors d'un « auto-dessaisissement de l'esprit au commencement » (MGS, 56) qui se livre au fini en renonçant à sa propre puissance. Nulle mention, dans ce cadre, de la contraction de l'*En Sof* ou d'un mouvement de séparation du créateur à l'écart de sa création – de contraction jusqu'à l'auto-négation. Dès lors, ce dessaisissement s'apparente davantage au mouvement émanationniste plotinien, et le terme de créateur convient à peine à l'Esprit ainsi lancé dans l'aventure cosmique. Dans ce cas, la *tolma* moderne, l'entêtement de notre volonté collective ne serait autre que l'audace technologique moderne. Nous détenons avec elle sans aucun doute les moyens de faire échouer l'entreprise divine.

En retrouvant ce mouvement émationniste, Jonas renoue aussi avec l'esprit qu'il accepte de nommer *Nous*. Il ne s'agit pas d'un *logos* cosmologique qui serait stable et acquis [48], mais d'« Eros cosmogonique » (MGS, 49), d'une tendance aveugle orientée, dynamique et désirante, engagée dans une histoire incomplète et risquée. Deux téléologies se côtoient dans ce texte : celle d'une évolution biologique orientée vers l'apparition de l'esprit humain (*mind*) accomplissant dans le fini l'esprit infini, mais aussi celle de la totalité advenant à elle-même (*Geist*) par le déploiement global des formes qui culmine en l'esprit humain. Si

48. Certes, dès les années 1960 apparaissait la possibilité que l'esprit ait pu et puisse expérimenter l'éternité par la saisie des idées immuables : « l'éternité est éprouvée d'abord et principalement dans l'intellect à travers la saisie des essences ou des vérités éternelles ou immuables (*nous*), puisque l'éternité et l'intelligibilité sont une seule et même chose » (ENE, 138). Toutefois, cette voie était inexplorable par le fait que les modernes ont perdu la conception de l'essence éternelle comme objet de connaissance et par conséquent le sens classique de la théorie. La connaissance est devenue pour nous intrinsèquement scientifique et manipulatrice dans sa recherche (expérimentale), visant au-delà de la contemplation des applications pratiques. Conformément à cet esprit contemporain, ni « L'Immortalité et l'esprit moderne » ni les versions ultérieures du mythe jonassien jusqu'à « Vergangenheit und Wahreit », ne prétendront à la saisie d'idées éternelles et immuables. L'esprit transcendant, qui s'est livré au devenir, se (re)compose comme mémoire éternelle des événements temporels.

l'aventure cosmogonique n'est autre que « l'expérience de l'esprit » (MGS, 57), la vie pourrait bien n'être que le moyen pour cet Esprit d'advenir à cette expérience de soi en l'homme. Dans les premières versions du mythe, en revanche, la vie constituait une épreuve de soi que l'esprit rendait consciente.

En substituant l'esprit à la liberté, il semble que Jonas tente une « preuve noologique » [49] de l'existence de Dieu, abandonnant sa philosophie de l'ambiguïté pour lui substituer une philosophie de l'affirmation plus *unilatérale* de l'esprit. Le Dieu créateur, c'est-à-dire l'Esprit créateur, a créé une matière originaire certes dépourvue d'esprit, mais d'emblée dotée de la possibilité d'accueillir et de choisir l'esprit. Dieu n'est plus pensé comme liberté souveraine éveillée pleinement à elle-même par la liberté humaine ambiguë, mais serait un esprit absolu dont l'éveil culmine avec l'apparition d'une liberté qualifiée : celle de la pensée qui permet de choisir un objet de pensée, de transformer les données des sens et même de transgresser tout donné. Avec l'esprit humain la réalisation divine culmine, sans être toutefois assurée d'un accomplissement.

Certes, Jonas se défend de rejoindre ainsi l'esprit absolu hégélien, car son devenir n'est pas dialectique, mais aventureux. Le désaccord avec Hegel porte dès lors sur la certitude de l'issue heureuse du procès mondain : « en tant que spectateurs dégrisés du grand et du petit théâtre du monde, de la nature et de l'histoire, nous devons [...] nier [la fin nécessairement heureuse]. L'évidence contraire est trop écrasante » (MGS, 51). Transgressant une rupture épistémologique supplémentaire, Jonas invoque le témoignage spirituel d'Etty Hillesum à Auschwitz pour étayer cette hypothèse métaphysique d'un Dieu à sauver – une telle profession de foi étant davantage convaincante lorsqu'elle émane d'une expérience directe des camps de la mort que du témoignage indirect de ceux qui en furent épargnés. À travers l'irrespect des frontières épistémologiques établies par une rigueur académique, s'ouvre largement la voie d'une spéculation hardie dont la philosophie, selon Jonas, n'aurait pas dû s'amputer.

Tous ces déplacements observés dans *Materie, Geist und Schöpfung* témoignent d'une position de repli métaphysique à l'égard de l'audace du *Concept de Dieu après Auschwitz*, audace qui restait pourtant compatible

49. W. ZIMMERLI, « Philosophie in einer Gott-verlassenen Welt », in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, *op. cit.*, p. 159.

avec la pensée scientifique et les acquis de la rationalité moderne. « Vergangenheit und Wahrheit », qui date de la même époque tardive, opère également cet infléchissement vers une transcendance comme esprit absolu et mémoire infaillible.

C Une mémoire universelle

Publié en 1990-1991, « Vergangenheit und Wahrheit », *Passé et vérité,* constitue (comme l'indique son sous-titre) une *Annexe aux prétendues preuves de l'existence de Dieu* et représente l'ultime combat jonassien contre le vérificationnisme. D'emblée est écarté le soupçon que la question de Dieu ne soit guère qu'un « jeu oiseux » (PUMV, 173), un luxe de la raison. Il s'agit plutôt d'un besoin de la raison, même si les preuves de son existence font autant défaut que les contre-preuves. Cette question récurrente depuis trente ans reçoit toutefois ici une réponse sensiblement différente.

Le besoin de soulever une question ultime trouve sa source dans la raison éthique. Se situant au-delà de ce qu'il est possible de connaître, la question de Dieu permet à Jonas comme à Kant de poser un cadre hypothétique dans lequel l'action humaine trouve son sens. Alors que « Passé et vérité » semble poser la même question que « L'Immortalité et l'esprit moderne », à savoir celle d'une inscription transcendante des décisions humaines, et répondre à l'exigence que le bien et le mal ne soient pas confondus, ces deux textes présentent pourtant une position décalée. Il ne s'agit plus d'exprimer symboliquement le vécu d'une expérience transcendante qui ne peut recevoir de vérification, mais de satisfaire un postulat de vérité. L'enjeu est donc ici moins de distinguer le bien du mal que de garder leur mémoire éternelle et plus généralement celle des faits historiques, subjectifs ou objectifs. L'exigence de la raison semble avoir pris le pas sur l'expérience éthique d'une transcendance au sein de la décision. Pour les faits contingents et uniques, dont la vérité ou la fausseté n'est ni vérifiable empiriquement, ni démontrable logiquement, Jonas postule donc un garant transcendant la fragile et versatile mémoire humaine.

Dans la perspective réaliste de Jonas, deux types d'affirmations portant sur des faits sont distingués : celles qui peuvent se prêter à une vérification empirique parce que leur objet est encore présent d'une manière ou d'une autre (fût-ce comme trace), et celles qui ne se laissent

ni vérifier ni falsifier parce que leur référent subjectif n'est pas appréhendable objectivement et échappe ainsi à toute confrontation expérimentale (les pensées non exprimées, les convictions passées,...), et pourtant ces affirmations de type binaire sont elles aussi vraies ou fausses, soumises au principe de contradiction, le tiers étant exclu [50]. Cependant, un fait passé peut nous être actuellement insondable (dans l'attente temporaire, par exemple, de résultats archéologiques) ou à jamais inaccessible, toute trace ayant fortuitement ou intentionnellement disparu, ou encore parce qu'aucun objet ne correspond à ce « fait ». Pourtant, les faits ne se laissent pas manipuler impunément : quoi qu'on puisse prouver empiriquement, les événements ont eu lieu et gardent une réalité propre qui résiste à ce que nous en pensons et disons, qui brave l'ignorance et l'oubli, qui défie les falsifications et les perversions de l'histoire. Ainsi, « même lorsque quelque chose est principiellement invérifiable, on doit encore pouvoir faire la différence entre sa vérité et sa fausseté » (PUMV, 176). Pour ce qui est des affirmations portant sur des réalités futures, l'alternative contradictoire du vrai et du faux est actuellement sans pertinence. « Les prédictions ne *sont* ni vraies ni fausses, elles *deviennent* l'un ou l'autre, lorsque le temps est venu – *qui vivra verra* [51] » (PUMV, 180).

Dans ce cadre, la motivation éthique de Jonas semble s'attacher surtout à la consistance des faits subjectifs – et donc individuels – passés.

50. En outre, Jonas distingue les assertions suivantes : (1) « Dieu est un sujet doté d'un esprit universel », (assertion invérifiable, mais ressortissant au champ de la vérité par la cohérence avec le contexte et la force explicative qu'elle recèle) ; (2) « les anges ont un sexe », (propos fantastique, en dehors du champ de l'expérience). La question est alors de savoir si on peut réellement distinguer, comme le prétend Jonas, ces deux affirmations. Comment distinguer les affirmations non vérifiables mais sensées des propos non contradictoires de pure fantaisie ? Jonas donne lui-même l'exemple d'une question insoluble : « Les anges ont-ils ou non un sexe ? » (PUMV, 175). Comment savoir si la question est pertinente ou non ? Les anges existent-ils ou non en dehors de notre fantaisie créatrice ? La question elle-même relève-t-elle d'un propos indécidable ou d'une pure fantasmagorie ? « Mais si nous savons que les anges n'existent pas, cela n'a pas de sens de poser cette question, et il ne s'agit pas d'une réponse vraie ou fausse » (PUMV, 175). Or précisément, le problème porte sur la possible décision d'une telle (in)existence. Comment établir qu'un propos traite de chimères issues de notre imagination plutôt que d'un sens invérifiable mais cohérent ? La cohérence étant plus ou moins forte, le concept aura plus ou moins de plausibilité et de valeur de vérité.

51. En français dans le texte.

Ce faisant, l'Histoire pourrait retenir les intentions des actes et comportements. Le juste et le criminel doivent être tenus pour tels, même si toute trace de leurs actes ou de leur vie a disparu. Or, nul n'ignore à quel point la mémoire collective est labile et l'historiographie trompeuse, voire mensongère ; capable de masquer ou de manipuler les événements plutôt que de les révéler, elle occulte certains de ses acteurs ou confère à d'autres une place de choix indue.

Réapparaît ainsi une préoccupation ancienne du philosophe. Dès « L'immortalité et l'esprit moderne », il refusait que l'immortalité repose sur la seule mémoire humaine. Si la mémoire des hommes n'était pas juste, c'était moins en raison de son caractère immoral que de ses imperfections intrinsèques : les bienfaits n'étant pas les événements les plus marquants, la mémoire collective pourrait ne retenir du XX^{e} siècle que les noms d'Hitler et de Staline, tandis que leurs victimes seraient définitivement happées par le néant de l'oubli (voir ENE, 108-109). Il fallait alors opter pour une immortalité collective et anonyme, l'autre nom du visage divin.

Or, l'hypothèse concernant la divinité en 1990-1991 est tout autre : la mémoire prend en considération les actes nominaux et garantit la vérité, plus qu'un critère du bien et du mal. En outre, il faut postuler « une subjectivité, qui éprouve le factuel concret, tel qu'il se produit et qui l'incorpore à sa mémoire sans cesse grandissante. Et par conséquent, un esprit en ce sens-là en devenir bien qu'il existe de toute éternité. [...] La condition de possibilité d'une distinction entre vrai et non-vrai en ce qui concerne le passé est donnée par la présence postulée de ce passé lui-même au sein d'un esprit absolu. Puisque cette distinction elle-même est indispensable, le postulat destiné à la justifier, voire à la rendre sensée, n'est pas une exaltation hâtive de la raison, et il ne sera pas aisé de s'en débarrasser à nouveau » (PUMV, 188-189). Et cet esprit-mémoire semble plus proche de l'intelligence absolue et mathématicienne de Jeans (PhL, 64) que de l'Eros cosmogonique, plus proche d'une mémoire informatique que d'une sensibilité discriminant le bien et le mal qui ont ainsi acquis une réalité objective.

Alors que « L'Immortalité et l'esprit moderne » et *Le Concept de Dieu après Auschwitz* proposaient une conception ambiguë de la subjectivité divine à l'image de l'ambiguïté des affaires mondaines et de la liberté humaine, « Vergangenheit und Wahrheit » formule une conception de la transcendance comme esprit absolu en tant que mémoire

infaillible, rapprochant ainsi Jonas de Plotin pour qui l'éternel est intelligible. Parallèlement à l'historiographie humaine, se dessine alors une mémoire éternelle et infaillible à l'aune de laquelle sont mesurés les actes libres et les faits subjectifs, faits et méfaits, quelles que soient les manipulations, les mystifications et les retournements opérés par la mémoire humaine, car ces actes ont bel et bien été posés, à jamais. Ce faisant, Jonas ne renonce-t-il pas à l'idée d'une immortalité collective, trop oublieuse des causes exactes de ce qui provoque en elle une défiguration ou un embellissement ? Que chaque acte particulier soit posé pour l'éternité par un individu, tel est le seul moyen de maintenir la distinction entre vérité et mensonge. Le concept jonassien de Dieu ne relève donc plus ici d'une imagination fantaisiste ou chimérique personnelle, mais de la condition de possibilité d'une vérité passée et de la garantie de toute vérité factuelle invérifiable. Il en va de la cohérence du concept de vérité requis par l'éthique. Si un esprit universel et total n'était pas le garant des faits passés, ceux-ci ne seraient pas des non-êtres partiels, des ne-plus-être, ils seraient complètement non existants et déliés de tout rapport avec l'existence et la question de la vérité, ce que Jonas refuse. Cet esprit doit donc lutter contre l'anonymat des victimes de l'histoire – comme la mémoire collective tente, d'ailleurs bien imparfaitement, de le faire en établissant la liste la plus complète possible reprenant les noms de toutes les victimes des crimes de masse.

Un double virage s'opère ainsi dans la philosophie de Jonas vers la fin des années 1980, virage métaphysique d'une part et spiritualiste d'autre part. Tandis que le mythe jonassien de 1984 concevait Dieu comme liberté et, dans sa version de 1961, comme mémoire immortalisant le devenir humain, les deux fonctions se dissocient peu à peu et la seconde devient prépondérante pour la théologie spéculative. Pour sa part, le principe liberté est de plus en plus assumé dans le cadre de la philosophie jonassienne de la biologie, tandis que sa pensée du rapport à Dieu se centre peu à peu sur une dimension spirituelle et individuelle.

Conclusion

Lors d'une conférence à la Bibliothèque Nationale en juin 1997, Paul Ricœur relatait une anecdote révélatrice de la longévité et de la productivité de Hans Jonas : un étudiant américain lui avait demandé si le Monsieur Jonas de la gnose était parent avec le Hans Jonas de la responsabilité. Et non, celui qui publiait au début des années 1930 n'était ni le père, ni l'oncle du Jonas des années 1980 ; il s'agissait bien de la même personne.

Cette anecdote est significative également de la réception initiale de l'œuvre de Jonas – dans les milieux francophones surtout, où elle a souvent été sujette à des divisions et à des cloisonnements thématiques. Or, à y regarder de près, cette œuvre, tellement étalée dans le temps et aux thèmes apparemment si divers, comporte bien une autre unité que celle de la biographie de son auteur. N'étant en rien transfuge, elle n'abandonne pas l'histoire des religions pour l'éthique, mais présente plutôt une unité philosophique foncière capable de contester de telles cloisons disciplinaires. La question du dualisme taraude en effet les recherches de Jonas depuis *Gnosis und spätantiker Geist* jusqu'au *Principe responsabilité*, et même jusqu'aux *Philosophische Untersuchungen* : que ce soit le dualisme cosmologique qui pose deux principes à l'origine du monde ou une inversion au cours de sa genèse ou de son devenir par une volonté rebelle individuelle ou collective ; le dualisme anthropologique qui fait de l'homme un étranger à lui-même comme étranger en son corps ou en son monde ; le dualisme moral qui fait apparaître les valeurs par la valorisation subjective et neutralise tout ce qui échappe au désir humain.

En suivant pas à pas cette question du dualisme dans l'œuvre de Jonas – œuvre, selon moi, philosophique de part en part mais au sens large

et rétive aux systèmes de pensée qui entraveraient la liberté de son propos – nous avons pu en dégager non seulement l'unité, mais aussi ses mouvements internes. Malgré des déplacements et des inflexions progressives, Jonas ne cesse de traverser la problématique du dualisme moderne à la faveur d'une relecture de ses deux fréquentations de jeunesse, l'analytique existentiale heideggérienne et le gnosticisme antique. En effet, en 1952, portant un regard rétrospectif sur ses travaux des années 1930, il inverse sa lecture initiale et visite l'existentialisme à travers la gnose. Il met ainsi en lumière leur dualisme radical, qui conduit au nihilisme, et pose la nécessité de sortir de ce type de philosophies qui déréalisent l'action et la transforment en pure fiction. Cette critique du nihilisme moderne se prolongera dans toute l'œuvre, parallèlement à la réplique personnelle que Jonas lui oppose sous la forme de ce que nous avons appelé un dualisme modéré. À l'option contemporaine du destin nihiliste, Jonas oppose un diagnostic du nihilisme comme crise, auquel il réplique en affirmant un principe de réalité transhistorique, une idée de la réalité comme ce qui résiste au sujet. Pour dépasser l'opposition cartésienne de la matière et de l'esprit, il pose un principe de continuité dans l'être au sein de sa biologie philosophique qui montre que, dès les premiers vivants, une subjectivité s'éveille dans son rapport de différenciation au monde-à-l'entour, et que cette existence culmine avec le sujet humain qui établit un rapport de connaissance avec l'objet. Plutôt que d'entériner et d'accentuer le mouvement nihiliste de l'oubli de l'être, Jonas tente de réveiller la question de l'être à contre-courant de son affaiblissement, en maintenant une dimension réaliste. L'agir étant, pour le vivant, une réalité première et indéniable, son être même, Jonas cherchera toujours à en maintenir le sérieux – et le mordant, pourrait-on dire.

Quelle audace que se prétendre aujourd'hui, comme le fait Jonas, « un vieil ami de la métaphysique » ! Sa philosophie n'est-elle, en fin de compte, que la énième version d'une « pensée du retour », ou bien parvient-elle – comme nous le croyons – à articuler de manière novatrice l'affaiblissement postmoderne des métaphysiques « fortes » et le questionnement sur le transcendant qui, malgré tout, continue d'habiter l'homme moderne ? J'entendrai la métaphysique en un double sens. D'une part, Jonas est métaphysicien en ce qu'il ne renonce pas à viser ce qui ne se donne pas à l'expérience ; d'autre part, il refuse l'historicisme et maintient, par delà la temporalité, une dimension transhistorique de l'être. Si l'articulation de ces deux dimensions métaphysiques nous

semble essentielle chez Jonas, c'est qu'elle apparaît chez lui comme une option principielle. Option qui va nous permettre de comprendre pourquoi il peut opposer au concept de destin celui de crise et comment, en s'inscrivant en faux à l'égard de toute la philosophie du temps de Plotin à Heidegger, il peut opposer à l'histoire de l'être, l'histoire des interprétations humaines de l'être.

Pour montrer comment opère cette option métaphysique principielle, il s'agit d'articuler le paradoxe entre version faible et version forte du mythe de Dieu. Nous avons cherché à saisir cette pensée paradoxale au moment où elle semble la plus originale et la plus féconde, soit au milieu des années 1960, avant que n'ait lieu le durcissement métaphysique et le tournant vers une philosophie de l'esprit des années 1980-1990. Dans un geste paradoxal, en effet, Jonas propose, d'une part, une métaphysique faible et, d'autre part, une ontologie critique de la liberté. Or notre lecture d'une métaphysique forte était issue de sa dernière biologie philosophique et du *Principe responsabilité*, tandis que ma lecture d'une métaphysique faible reposait sur la pensée d'un Dieu « sécularisé ». Ce paradoxe est-il léger ou lourd ? Telle est la question, sachant que s'il était lourd, il pourrait apparaître comme une réfutation de la méthode philosophique que Jonas lui-même n'hésite pas à utiliser dans ses critiques à l'égard d'autres philosophes.

Or, il s'avère que dans la perspective ouverte par Jonas, le paradoxe est seulement léger, en ce sens qu'il peut être maintenu sans détruire son cadre philosophique. Prétendre le faire disparaître en identifiant l'histoire des interprétations humaines avec l'histoire de l'être entraînerait, en revanche, une auto-contradiction. Cette démonstration peut être menée en cinq étapes.

Dans un premier temps, il nous faut saisir le caractère non dogmatique et actuel de la métaphysique jonassienne à travers le double usage qu'il fait de la notion d'image.

Jonas réinvestit le terme traditionnel de métaphysique pour lui conférer un caractère problématique : « le moi », « le monde » et « Dieu » deviennent *l'image de l'homme, l'image du monde* et *l'image de Dieu*. Il s'agit de spéculation en l'absence de tout donné perceptif évident, mais l'image est aussi le reflet interprété du réel, ressemblance et dissemblance entre l'objet concret et sa doublure abstraite. L'image, chez Jonas, n'est en effet pas seulement un entre-deux de la passivité et de l'activité, un entre-deux du sensible et du conceptuel.

La position de l'homme dans l'être étant une position déhiscente, active et passive, intérieure et extérieure, l'homme atteint la réalité à distance comme faiseur d'images, comme *homo pictor*. Les symbolisations humaines, qui reproduisent et conservent le réel, peuvent aussi le transformer, le déformer, ou encore l'inventer.

Selon Jonas, chaque époque produit une image du monde. C'est pourquoi on ne saurait faire l'économie d'une métaphysique, même si elle peut n'être qu'implicite, s'exprimant dans le mythe ou à travers des options techno-scientifiques. L'homme est toujours au monde à la faveur des interprétations qui sont rendues nécessaires par sa position ontologique, qui est une position de participation médiate à l'égard de la nature perçue. D'une certaine manière, Jonas reprend donc à son propre compte le constat nietzschéen selon lequel il n'existe pas de faits, mais seulement des interprétations. Cependant, la communauté de pensée s'arrête à cette déclaration perspectiviste puisque, pour Jonas, un tel constat n'est pas lui-même une interprétation : à ses yeux, le fait est qu'il n'y a que des interprétations.

C'est grâce à cette position que, dans un deuxième temps, il est possible pour Jonas de mettre en avant un critère de falsification des images épochales du monde. En effet, le fait primitif, l'évidence première qui ne laisse place à aucun doute, est que le moi se saisit comme sujet actif dans la rencontre avec un objet qui résiste : son propre corps aux prises avec une extériorité. Toute philosophie qui mettrait en doute l'évidence de cette expérience du corps propre, et qui nierait l'unité duelle du moi et de l'objectivité, pourrait être soupçonnée de poursuivre une fin autre que celle de la description du réel (c'est la critique que Jonas adresse notamment à Descartes et à Spinoza). Cette évidence première et indubitable, que nous avons appelée le *cogito* jonassien, sera l'aune à laquelle devront se mesurer toutes les spéculations, et en particulier celles qui sont tentées par le retrait du monde. Par l'évidence de la bi-unité du sujet et de l'objet, Jonas réplique au dualisme de type gnostico-existentialiste, puisque le moi se saisit dans son expérience du monde, et non en dépit d'elle ou par sa négation. Il réplique aussi au dualisme de type cartésien puisque, d'une part, le sujet ne s'éprouve que relativement à l'objet qui résiste et que, d'autre part, cette expérience d'une résistance dans la saisie du corps propre n'est pas spécifiquement humaine. Dans la mesure où les philosophies idéalistes, au nombre desquelles Jonas range également la phénoménologie de type husserlien, oublient la confrontation charnelle du moi à une extériorité objective, elles seront tout aussi critiquables que

les démarches scientifico-techniques oublieuses du sujet, qui ne font place qu'à l'objectivité.

Le même critère de falsification vaut aussi pour l'image de l'homme, qui peut être comprise tant au sens du génitif subjectif que du génitif objectif. Un génitif subjectif d'abord, puisque l'homme représente et symbolise la réalité, qui ne lui apparaît jamais que d'une façon médiate. Mais ceci est valable également pour sa propre réalité biologique ; le génitif de l'expression « image de l'homme » est donc également objectif : l'homme n'est certes jamais que l'image de l'homme, une image historique et collective, relative à une tradition et à un agir ; cependant, son soubassement biologique est, pour sa part, transhistorique et constitue le point d'arrêt de son imagination interprétative. Les représentations de l'homme qui, d'époque en époque, constituent l'esprit du temps peuvent dès lors être comparées, quelle que soit leur distance temporelle – ce qui n'empêche en rien que l'existence biologique nue comme pure survie ne constitue jamais qu'un niveau infrahumain pour cet existant déhiscent, car toujours interprète de son propre substrat biologique. Une transformation de ce substrat engendre au contraire un refus de tout critère d'interprétation.

C'est le même critère de falsification qui demeure encore valable pour le point culminant de la métaphysique jonassienne, à savoir le concept de Dieu ou l'image de Dieu – une synonymie qui témoigne si besoin était du caractère de plus en plus désincarné de l'image chez Jonas. L'image de Dieu, désormais sécularisée, peut elle aussi être falsifiée par l'histoire humaine. Ainsi, pour nous qui sommes les survivants des meurtres de masse du XX^{e} siècle, seule la conception d'un Dieu faible, sans puissance d'intervention directe dans la matérialité de l'histoire, peut s'accorder avec ces expériences extrêmes. La différence entre théologie et philosophie se voit ainsi contestée, de même que la distinction entre être et agir, entre devenir et éternité, entre immanence et transcendance.

Il en découle alors, dans un troisième temps, que l'agir participe à la constitution de l'interprétation et que, inversement, l'image possède un rôle moral.

En effet, l'image métaphysique, loin d'être une spéculation vide, aura une double fonction morale : celle de motiver et d'évaluer les actes posés en étant, d'une part, une figure idéale et, d'autre part, la mémoire des actions humaines. Dès lors, l'image de l'homme et l'image de Dieu coïncident. L'image de Dieu repose entièrement dans les mains de

l'homme, dans la mesure où elle se dessine et se trace historiquement à la faveur des actions collectives qui sont, par là même, posées sur un plan transcendant. L'homme se découvre moins fait à l'image de Dieu, que *pour* l'image de Dieu. Un mouvement métaphysique paradoxal apparaît ainsi. Jonas entend maintenir la question de l'être créateur comme garant d'une passivité, au sein d'une philosophie pourtant sécularisée, puisque le rapport de dépendance s'inverse : la transcendance de l'image de l'homme repose entièrement sur le devenir divin, qui résulte lui-même de l'agir humain collectif.

Dès lors, pour l'homme, former l'image de Dieu ne signifie rien d'autre que former sa propre image, par son action moins individuelle que collective, en conférant à l'agir une motivation et un critère transcendants. L'agir forme l'image de l'homme : il constitue peu à peu son essence. En lui accordant une assise collective, Jonas emprunte à Oscar Wilde la fiction du *Portrait de Dorian Gray* pour illustrer sa façon de comprendre le rapport entre l'existence de l'homme et son image. La liberté imaginative est donc limitée par la condition humaine, c'est-à-dire par le fait que l'homme se trouve chargé d'une mission au sein de l'être. C'est ainsi que l'image du monde ne peut entrer en contradiction avec l'être déhiscent et symbolisateur de l'homme.

Par le fait même, les trois images (du monde, de l'homme et de Dieu) sont intimement liées. C'est pourquoi nous avons parlé d'une aventure cosmothéandrique, à laquelle notre culture donne une portée proprement ontologique. L'image techno-scientifique du monde, cautionnée par les philosophies subjectivistes, mène non seulement à une interprétation pauvre de l'homme comme pur *homo faber*, mais dans sa version effrénée mène aussi à une interprétation auto-contradictoire, puisqu'elle menace de se retourner contre ses propres conditions de possibilité. Mais il faut bien voir que la contradiction qui menace aujourd'hui l'interprétation n'est plus seulement logique ou pragmatique : elle ne constitue plus seulement un critère de falsification d'une philosophie particulière ou d'un comportement circonscrit ; il s'agit d'une contradiction ontologique dans la mesure où elle conduit à des pratiques potentiellement autodestructrices qui menacent l'humanité par leur caractère global et irréversible. À la différence donc de la morale gnostique révoltée contre le monde, qui n'engageait que l'interprétation de l'être, voire au pire une enclave humaine au sein de la nature, l'image moderne du monde risque de nier les conditions de possibilité de toute interprétation future.

Aussi faut-il, dans un quatrième temps, après avoir insisté sur la déhiscence comme distance, mettre en lumière la dimension participative de l'homme, qui repose, elle aussi, sur l'expérience du corps propre.

En effet, l'expérience physique par laquelle il s'éprouve comme vivant lui permet de reconnaître les autres vivants comme autofinalisateurs. Le vivant a donc accès sans intermédiaire conceptuel à la compréhension du vivant. Jonas entend par là sortir du subjectivisme moderne, car non seulement l'être se donne à connaître, mais il ne se présente pas comme neutre.

À la dimension subjective de la valeur correspond, selon Jonas, une dimension objective de celle-ci – dimension qui ne se limite pas à l'objectivité intersubjective, puisqu'elle est indépendante de l'évaluation. À partir de la connaissance empathique, l'être vivant qui n'est pas indifférent à lui-même et se pose comme valeur, Jonas se livre à une spéculation plus globale, capable de rendre compte de ces êtres finalisateurs particuliers : une finalité est à l'œuvre dans l'ensemble de la nature.

Le cinquième temps de notre argument consiste alors à montrer que, dans la perspective jonassienne, l'histoire de l'être cesse lorsque s'ouvre l'histoire de l'homme responsable.

En effet, l'auto-déploiement de l'être doit se comprendre à travers une ontologie de la liberté : l'être comme liberté serait cet acte d'autoposition souveraine, suivi chez Jonas d'un mouvement d'auto-négation et d'aliénation, au hasard de l'évolution cosmologico-biologique et de l'histoire humaine du monde. L'humanité étant une partie éminente de l'être, elle est à ce titre le moment où l'histoire de l'être devient l'histoire des interprétations de l'être qui ne sont jamais strictement symboliques. C'est pour cette raison qu'il nous semblait important d'insister sur le fait que le Dieu faible était chez Jonas le créateur, et pas celui de la kénôse. L'homme est en effet l'unique existant, l'unique vivant capable de ressentir l'appel de la valeur dans l'être et d'y répondre, mais cette capacité est aussi une nécessité. Et de son insensibilité, ou du type de réponse qu'il donnera, dépendra la légitimité de son image.

Deux cas paradigmatiques, selon Jonas, d'images illégitimes de l'homme en ce qu'elles nient sa déhiscence, sont l'image où la vertu reine constituait une négation des vertus particulières (comme c'était le cas avec la conception philonienne de l'abnégation qui niait totalement l'appartenance au monde), et l'image nihiliste moderne qui fait fusionner l'histoire humaine et l'histoire de l'être.

Une éthique de la responsabilité se doit donc d'articuler la subjectivité à l'objectivité, qui sont indissociables l'une de l'autre : telle est l'ambition sous-jacente à l'injonction qui traverse le *Principe responsabilité*, à savoir de reprendre la maîtrise de la maîtrise. Il s'agit de sortir d'une interprétation erronée de notre être-au-monde pour renouer avec la relation médiate, transhistorique, de l'existant humain dans le monde. Par cette philosophie de l'histoire, Jonas peut maintenir au niveau ontologique à la fois la dualité sujet-objet et la dualité homme-monde, mais aussi la spécificité humaine en même temps que la continuité avec le vivant qui se valorise. Tel est l'enjeu de l'humanisme non anthropocentrique.

Dès lors, l'objection d'un paradoxe lourd n'atteint pas l'œuvre de Jonas, qui ne se voit pas contraint de trancher entre une sécularisation de la métaphysique et le maintien d'un soubassement transhistorique de l'histoire humaine (c'est-à-dire des interprétations humaines).

Si la position de Jonas n'est donc pas contradictoire, il faut toutefois insister sur le fait qu'elle repose sur une option réaliste – qui sans pouvoir prétendre à la vérité, doit sans doute prendre part aux débats suscités par d'autres options, elles aussi non contradictoires. Jonas a ainsi ouvert une voie contemporaine de la philosophie qu'il laisse à ses successeurs le soin d'approfondir et d'affiner.

Liste des sigles utilisés

APFP	(1930)	*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*
BEN	(1993)	*Dem bösen Ende näher*
BG	(1930)	*Der Begriff der Gnosis*
CDA	(1994)	*Le Concept de Dieu après Auschwitz*
CGA	(1968)	« The Concept of God after Auschwitz »
DM	(1996)	*Le Droit de mourir*
EL	(2000)	*Évolution et liberté*
ENE	(1996)	*Entre le néant et l'éternité*
EV	(1991)	*Erkenntnis und Verantwortung*
FBI	(1996)	« Les fondements biologiques de l'individualité »
FGM	(1990)	« Le fardeau et la grâce d'être mortel »
FRR	(1981)	*On Faith, Reason and Responsibility*
GBA	(1984)	*Der Gottesbegriff nach Auschwitz*
GEN	(1952)	*Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*
GPR	(1991)	« De la gnose au *Principe responsabilité* »
GR	(1958)	*The Gnostic Religion*
GSG I	(1930)	*Gnosis und spätantiker Geist* I. *Die mythologische Gnosis*
GSG II	(1993)	*Gnosis und spätantiker Geist* II. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*
HTH	(1964)	« Heidegger et la théologie »

HRR	(1990)	« Heidegger's Resoluteness and Resolve »
MGS	(1988)	*Materie, Geist und Schöpfung*
MM	(1996)	*Mortality and Morality*
MOS	(1987)	*Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?*
PEF	(1998)	*Pour une éthique du futur*
PhE	(1974)	*Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*
PhL	(1966)	*The Phenomenon of Life*
PI	(2000)	*Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*
PR	(1990)	*Le Principe responsabilité*
PRP	(1993)	« Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle »
PUMV	(1992)	*Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*
PV	(1979)	*Das Prinzip Verantwortung*
RG	(1978)	*La Religion gnostique*
SVP	(1988)	« La science comme vécu personnel »
TME	(1985)	*Technik, Medizin und Ethik*
WBG	(1985-86)	« Werkzeug, Bild und Grab »
WPE	(1987)	*Wissenschaft als persönliches Erlebnis*
ZNE	(1963)	*Zwischen Nichts und Ewigkeit*

Bibliographie

I Livres, articles et recensions de Hans Jonas

Cette section s'inspire, en les combinant et en les complétant, des bibliographies de Stuart Spicker (in *Organism, Medicine and Metaphysics*, Dordrecht, Reidel, 1978) et de Dietrich Böhler (in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994).

Seules sont citées les œuvres écrites et/ou traduites en anglais, en allemand et en français. Chaque entrée reprend, dans l'ordre, d'abord l'édition originale, puis les rééditions dans la langue d'origine, et enfin les diverses traductions dans les deux autres langues ainsi que leurs rééditions.

La numérotation des renvois internes à la bibliographie est précédée de la lettre A pour les livres et de la lettre B pour les articles et recensions.

A Livres

A.1. (1930) *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Göttingen, Hubert & Co.

A.2. (1930) *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Seconde édition revue et augmentée : *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, avec une introduction de J. M. Robinson, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

A.3. (1934) *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, avec une introduction intitulée « Zur Geschichte und Methodologie der Forschung », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Deuxième édition en 1954.

Troisième édition en 1964, revue et augmentée d'un *Ergänzungsheft zur ersten und zweiten Auflage*, pp. 377-456.

Quatrième édition en 1988.

A.4. (1954) *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Deuxième édition revue en 1966.

Troisième édition *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2, édité par K. Rudolph en 1993 et augmenté d'une sixième et d'une septième parties.

A.5. (1958) *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press.

Réédition en format de poche en 1963 chez le même éditeur. Seconde édition revue et corrigée en 1970. Réimpression : London, Routledge, 1992.

Traduction française : *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Évrard, Paris, Flammarion, 1977.

Édition allemande : *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Ch. Wiese (Hrsg.), Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag, 1999.

A.6. (1963) *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Réédition en format de poche en 1987, également chez Vandenhoeck & Ruprecht, « Kleine Reihe ».

Traduction française partielle : *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996.

A.7. (1966) *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row.

Rééditions : New York, Dell, 1968 et University of Chicago Press (Phoenix Books), 1982.

Traduction française : *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

A.8. (1970) *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Édité la même année dans V. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, pp. 1-26.

Version abrégée : allocution d'ouverture au Cinquième Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (FIEC) à Bonn le 1er septembre 1969.

Traduction anglaise de cette version abrégée : « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History », in W. Schmid (Hrsg.), *Die Interpretation in der Altertumswissenschaft*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971, pp. 26-54.

Pour la version anglaise de l'ensemble de l'ouvrage allemand, voir B.50.

A.9. (1973) *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Version allemande de *The Phenomenon of Life* (voir A.7).

Réédition chez Insel (Frankfurt am Main) en 1994 sous le titre *Das Prinzip Leben*. Édition en format de poche en 1997 chez Suhrkamp (Frankfurt am Main), « Suhrkamp Taschenbuch ».

A.10. (1974) *Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.

Réédition : University of Chicago Press, Midway reprints, 1980.

A.11. (1978) *On Faith, Reason, and Responsibility : Six Essays*, San Francisco, Harper & Row.

Seconde édition : Claremont, California, The Institute for Antiquity and Christianity, 1981.

A.12. (1979) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel. Réédition en format de poche en 1984 par Suhrkamp (Frankfurt am Main), « Suhrkamp Taschenbuch ».

Version américaine : *The Imperative of Responsibility*, trans. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Traduction française de l'allemand : *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990. Réédition de la troisième édition française en format de poche en 1998 chez Flammarion (Paris), coll. « Champs ».

A.13. (1981) *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel.

Réédition en format de poche en 1987 par Suhrkamp (Frankfurt am Main), « Suhrkamp Taschenbuch ».

Traduction française : *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du* Principe responsabilité, trad. Chr. Arnsperger, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

A.14. (1985) *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel.

Réédition en format de poche en 1987 par Suhrkamp (Frankfurt am Main), « Suhrkamp Taschenbuch ».

A.15. (1987) *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Pour la version anglaise d'origine, voir B.43.)

Réédition dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), neuvième essai, et dans *Gedanken über Gott* (voir A.22).

Traduction anglaise : « The Concept of God After Auschwitz : A Jewish Voice », trans. by L. Vogel, in *Mortality and Morality* (A.23), pp. 131-143.

Traduction française : *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Ph. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalier, Paris, Rivages Poche, 1994.

A.16. (1987) *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Traduction française : « La science comme vécu personnel », trad. R. Brisart, in *Études phénoménologiques*, 8 (1988), pp. 9-32.

A.17. (1988) *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Réédition sous le même titre dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), dixième essai.

A.18. (1991) *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann*, Göttingen, Lamuv.

A.19. (1992) *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Insel.

Réédition en format de poche en 1997 par Suhrkamp (Frankfurt am Main), « Suhrkamp Taschenbuch ».

Traduction française partielle : *Évolution et liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000.

A.20. (1993) *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Traduction française : *Une éthique pour la nature*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

A.21. (1993) *Philosophie : Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Traduction anglaise : « Philosophy at the End of the Century : A Survey of Its Past and Future », trans. by H. and H. Hannum, in *Social Research*, 61 (4), 1994, pp. 813-832.

Traductions françaises : « Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle », trad. J. Greisch, in *Le Messager européen*, 7 (1993), pp. 331-348 ; et « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle », trad. Ph. Ivernel, in H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages Poche, 1998, pp. 21-67.

A.22. (1994) *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Reproduction de la troisième partie de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, voir A.19.)

A.23. (1996) *Mortality and Morality. A Search for the Good After Auschwitz*, edited by L. Vogel, Evanston, Illinois, Northwestern University Press. (Reproduction en traduction anglaise de A.15, A.21, B.27, B.59, B.75, B.81, B.87, B.91 et B.99.)

B Articles et recensions

B.1. (1929) « Karl Mannheims Soziologie des Geistes », in *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 6, pp. 111-114.

B.2. (1938) « Edmund Husserl and the Problem of Ontology » [en hébreu], in *Mosnaim*, 7, pp. 581-589.

B.3. (1938) « In Memoriam Edmund Husserl » [en hébreu], in *Turim*.

B.4. (1946) Recension : « Karl Barth, eine schweizer Stimme », in *Yedioth*, 38, pp. 5 *sqq*.

B.5. (1948) « Origenes' *Peri archon* : ein System patristischer Gnosis », in *Theologische Zeitschrift*, 4, pp. 101-119.

B.6. (1949) « Die origenistische Spekulation und die Mystik », in *Theologische Zeitschrift*, 5, pp. 24 *sqq*.

Version augmentée et définitive : « Die Systeme des dritten Jahrhunderts : Origenes », in *Gnosis und Spätantiker Geist* II (voir A.4), chapitre 5.

Traduction anglaise : « Origen's Metaphysics of Free Will, Fall and Redemption : A "Divine Comedy" of the Universe », in *Journal of the Universalist Historical Society*, 8, pp. 3-24. Rééditée dans *Philosophical Essays* (voir A.10), seizième essai.

B.7. (1949) « Problems of "Knowing God" in Philo Judeaus » [en hébreu], in *Sefer Yohanan Lewy* (Jérusalem), pp. 65-84.

Version allemande antérieure : « Gotteserkenntnis, Schau und Vollendung bei Philo von Alexandrien », in *Gnosis und Spätantiker Geist* II (voir A.4), chapitre 3.

B.8. (1950) « Causality and Perception », in *The Journal of Philosophy*, 47, pp. 319-324.

Version augmentée et définitive, sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), premier essai, annexe 1.

Version allemande : « Kausalität und Wahrnehmung », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 2, section I.

B.9. (1950 *sq*) « Aeon », « Augustine », « Gnosticism », « Irenaeus » [en hébreu], in *Encyclopedia Hebraica* (Jérusalem).

B.10. (1950) « Yiscor : To the Memory of Joseph Weiner », in *The Chicago Jewish Forum*, 9, pp. 1-8.

B.11. (1951) « Materialism and the Theory of Organism », in *University of Toronto Quarterly*, 21, pp. 39-52.

B.12. (1951) « Is God a Mathematician ? », in *Measure*, 2, pp. 404-426.

Version définitive : « Is God a Mathematician ? (The Meaning of Metabolism) », in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), troisième essai.

Version allemande : « Ist Gott ein Mathematiker ? Vom Sinn des Stoffwechsels », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 5.

B.13. (1951) « Comment on von Bertalanffy's General System Theory », in *Human Biology*, 23, pp. 328-335.

B.14. (1952) « Gnosticism and Modern Nihilism », in *Social Research*, 19, pp. 452 *sqq*.

Réédition dans *The Gnostic Religion*, 2nd ed. (voir A.5), sous le titre « Epilogue : Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » et dans *The Phenomenon of Life* (voir A.7), neuvième essai, sous le titre « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism ».

Version allemande : « Gnosis und moderner Nihilismus », in *Kerygma und Dogma*, 6, pp. 155-171. Version définitive : « Gnosis, Existentialismus und Nihilismus » dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (voir A.6), sans numéro de chapitre, dans *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 11, et dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2, pp. 359-379.

B.15. (1952) Recension : « Wolfson's Philo », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, pp. 442-445.

B.16. (1953) « A Critique of Cybernetics », in *Social Research*, 20, pp. 172-192.

Version définitive : « Cybernetics and Purpose : A Critique », in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), cinquième essai.

Version allemande : « Kybernetik und Zweck. Eine Kritik », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 7.

B.17. (1953) « Motility and Emotion : An Essay in Philosophical Biology », in *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy, Vol. 7*, Amsterdam-Louvain, North-Holland Publishing Company/Éditions E. Nauwelaerts, pp. 117-122.

Version définitive : « To Move and to Feel : On the Animal Soul », in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), quatrième essai.

Version allemande : « Bewegung und Gefühl. Über die Tierseele », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 6.

B.18. (1953-4) « The Nobility of Sight : A Study in the Phenomenology of the Senses », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, pp. 507-519.

Version définitive, sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), sixième essai. Rééditée dans S. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 312-333.

Version allemande : « Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 8.

B.19. (1954) Recension : « Leon Roth : Jewish Thought as a Factor in Civilization », in *Review UNESCO Publications Committee*, 3, pp. 6-7.

B.20. (1957) « Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges », in *Studium Generale*, 10, pp. 88-94.

Réédition dans *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 4, sous le titre « Harmonie, Gleichgewicht und Werden ».

B.21. (1958) « Gnosticism », in *A Handbook of Christian Theology*, New York, Meridian Books, pp. 144-147.

B.22. (1959) « The Practical Uses of Theory », in *Social Research*, 26, pp. 127-150.

Version augmentée, sans modification de titre, dans M. Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences : A Reader*, New York, Random House, 1963, pp. 199-224.

Version définitive, toujours sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), huitième essai. Rééditée dans C. Mitcham and R. Mackey (eds), *Philosophy and Technology*, New York, The Free Press, 1972, pp. 346-369.

Version allemande : « Vom praktischen Gebrauch der Theorie », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 10.

B.23. (1959) « In Memoriam Alfred Schütz », in *Social Research*, 26, pp. 471-474.

B.24. (1959) « Kurt Goldstein and Philosophy », in *American Journal of Psychoanalysis*, 19, pp. 161-164.

Réédition dans *Social Research*, 32 (1965), pp. 351-356.

B.25. (1960) Recension : « Evangelium Veritatis », in *Gnomon*, 32, pp. 327-336.

B.26. (1961) « Homo pictor und die differentia des Menschen », in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15, pp.161-176.

Version définitive : « Homo Pictor : Von der Freiheit des Bildens », dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (voir A.6), sans numéro de chapitre, et dans *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 9.

Version anglaise : « Homo Pictor and the Differentia of Man », in *Social Research*, 29, pp. 201-220. Version définitive : « Image-Making and the Freedom of Man », in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), septième essai.

B.27. (1962) « Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture, 1961) », in *Harvard Theological Review*, 55, pp. 1-20.

Version définitive, sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), onzième essai.

Version allemande : « Unsterblichkeit und heutige Existenz », dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (voir A.6), sans numéro de chapitre, et dans *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 12.

B.28. (1962) Recension : « J. Doresse : The Secret Books of the Egyptian Gnostics », in *Journal of Religion*, 42, pp. 262-273.

B.29. (1962) « Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation », in F.G. Cross (ed.), *Studia Patristica*, VI, Berlin, Akademie-Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81), pp. 96-111.

B.30. (1962) « Plotin über Ewigkeit und Zeit », in A. Dempf, H. Arendt und F. Engel-Janosi (Hrsg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, München, Verlag C.H. Beck, pp. 295-319. Réédité dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 289-312.

B.31. (1964) « Plotins Tugendlehre », in F. Wiedmann und A. Pustet (Hrsg.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München, pp.143-173.

B.32. (1964) « Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7 », in E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr, pp. 557-570. Réédité dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 264-289.

Réédition dans *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, seconde édition, 1965 (voir A.2), annexe III.

Version anglaise : « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans », in J. R. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past : Essays in Honour of Rudolph Bultmann*, New York, Harper & Row, 1971. Rééditée sous le titre « The Abyss of the Will » dans *Philosophical Essays* (voir A.10), dix-huitième essai.

B.33. (1964) « The Anthropological Foundation of the Experience of Truth », in *Memorias del XIII° Congreso Internacional de Filosofía*, 5, Mexico, pp. 507-517.

Version augmentée et définitive : « On the Origins of the Experience of Truth », in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), septième essai, annexe.

Version allemande : « Vom Ursprung der Wahrheitserfahrung », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 9, annexe.

B.34. (1964) « Heidegger and Theology », in *The Review of Metaphysics*, 18, pp. 207-233.

Version définitive, sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), dixième essai.

Version allemande : « Heidegger und die Theologie », in *Evangelische Theologie*, 24 (1964), pp. 621-642. Réédition dans G. Noller (Hrsg.), *Heidegger und die Theologie : Beginn und Fortgang der Diskussion*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1967, pp. 316-340.

Traduction française : « Heidegger et la théologie », trad. L. Évrard, avec une introduction de D. Janicaud, in *Esprit*, 51 (1988), pp. 163-172.

B.35. (1965) « Spinoza and the Theory of Organism », in *Journal of the History of Philosophy*, 3, pp. 43-57.

Réédition, sous le même titre, dans *Philosophical Essays* (voir A.10), dixième essai ; dans S. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 50-69 ; et dans M. Grene (ed.), *Spinoza : A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, Anchor Books, 1973, pp. 259-278.

B.36. (1965) « Life, Death, and the Body in the Theory of Being », in *The Review of Metaphysics*, 19, pp. 1-23.

Version définitive, sous le même titre, in *The Phenomenon of Life* (voir A.7), premier essai.

Version allemande : « Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein. Prolegomena zu einer Philosophie des Organischen », in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 19, pp. 185-200. Version définitive : « Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein », in *Organismus und Freiheit* (voir A.9), chapitre 1.

B.37. (1965) « Response to G. Quispel's "Gnosticism and the New Testament" », in J. Philip Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville, Abingdon Press, pp. 279-293.

Version définitive : « The "Hymn of the Pearl" : Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gnosticism », in *Philosophical Essays* (voir A.10), quatorzième essai et dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 346-359.

B.38. (1967) « Gnosticism », in *Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3*, New York, Macmillan and Free Press, pp. 336-342.

B.39. (1967) « Delimitation of the Gnostic Phenomenon : Typological and Historical », in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E. J. Brill, pp. 90-108.

Réédition dans *Philosophical Essays* (voir A.10), treizième essai, sous le titre « The Gnostic Syndrome : Typology of Its Thought, Imagination, and Mood ».

Traduction allemande : « Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis », in K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 626-645. Réédité dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 328-346.

Traduction française : « Le Syndrome gnostique : typologie d'une imagination et d'une sensibilité », in *La Religion gnostique* (voir A.5), appendice.

B.40. (1967) H. Jonas, U. Bianchi, C.Colpe, J. Daniélou, G. Widengren, « Documento finale. Proposte concernenti l'uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo » [texte italien, français, anglais, allemand], in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E. J. Brill, pp. XX-XXXII.

B.41. (1967) « Jewish and Christian Elements in the Western Philosophical Tradition », in *Commentary*, 44, pp. 61-68.

Version corrigée in D. O'Connor et F. Oakley (eds), *Creation : The Impact of an Idea*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969, pp. 241-258. Version augmentée et définitive : « Jewish and Christian Elements in Philosophy : Their Share in the Emergence of the Modern Mind », in *Philosophical Essays* (voir A.10), deuxième essai.

Traduction allemande : « Judentum, Christentum und die westliche Tradition », in *Evangelische Theologie*, 28 (1968), pp. 613-629.

B.42. (1968) « Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective », in *Central Conference American Rabbis Journal*, 15, pp. 27-39.

Version revue, sous le même titre, in *Central Conference American Rabbis Journal Anthology on Judaism and Ethics*, 1969. Version définitive, toujours sous le même titre, in *Philosophical Essays* (voir A.10), huitième essai.

Traduction allemande : « Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht », in *Scheidewege*, 24 (1994/95).

B.43. (1968) « The Concept of God after Auschwitz », in A.H. Friedlander (ed.), *Out of the Whirlwind*, New York, Union of American Hebrew Congregations, pp. 465-476.

Réédition dans *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), deuxième essai.

Version allemande sous forme augmentée : voir A.15 ; rééditée sous le même titre dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), neuvième essai, et dans *Gedanken über Gott* (voir A.22), sans numéro de chapitre.

Traduction française : voir A.15.

B.44. (1968) « Biological Foundations of Individuality », in *International Philosophical Quarterly*, 8, pp. 231-251.

Réédition sous le même titre, in *Philosophical Essays* (voir A.10), neuvième essai.

Traduction française : « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. D. Lories, in *Études phénoménologiques*, 23-24 (1996), pp. 99-130.

B.45. (1969) « Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects », in *Daedalus*, 98, pp. 219-247.

Réédition sous le même titre dans E. Kuykendall (ed.), *Philosophy in the Age of Crisis*, New York, Harper & Row, 1970, pp. 81-100.

Version revue, sans changement de titre, dans P. Freund (ed.), *Experimentation with Human Subjects*, New York, George Braziller, 1970, pp.1-31 ; rééditée dans S. J. Reiser, A. J. Dyck and W. J. Curran (eds), *Ethics in Medicine*, Cambridge, M.I.T. Press, 1977, pp. 304-315.

Version définitive, sous le même titre, in *Philosophical Essays* (voir A.10), cinquième essai. Réédité dans J. M. Humber and R. F. Almeder (eds), *Biomedical Ethics and the Law*, New York, Plenum Press, 1976, pp. 217-242.

Version allemande intégrale : « Im Dienste des medizinischen Fortschritts : Über Versuche an menschlichen Subjekten », in *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), sixième essai.

Version allemande abrégée : « Humanexperimente », in H.- M. Sass, *Medizin und Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1989, pp. 232-253.

Traduction française : « Réflexions philosophiques sur l'expérimentation humaine », in *Médecine et expérimentation. Cahiers de Bioéthique*, 4 (1982), pp. 303-340.

B.46. (1969) « Economic Knowledge and Critique of Goals », in R. L. Heilbroner (ed.), *Economic Means and Social Ends*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, pp. 67-88.

Version définitive : « Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals », in *Philosophical Essays* (voir A.10), quatrième essai.

B.47. (1969) « Myth and Mysticism : A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought », in *The Journal of Religion*, 49, pp. 315-329.

Réédition dans *Philosophical Essays* (voir A.10), quinzième essai.

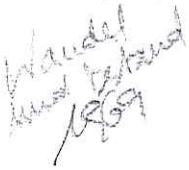
B.48. (1971) « The Scientific and Technological Revolutions », in *Philosophy Today*, 15, pp. 79-101.

Version définitive, augmentée et revue : « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution », in *Philosophical Essays* (voir A.10), troisième essai.

B.49. (1971) Recension : « Rudolph Arnheim on Visual Thinking », in *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30, pp. 111-117.

Réédition sous le même titre dans *Philosophical Essays* (voir A.10), onzième essai, sous le titre « Sight and Thought : A Review of "Visual Thinking" ».

B.50. (1971) « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History », in *Social Research*, 38, pp. 498-528.



Réédition dans D. Carr and E. S. Casey (eds), *Explorations in Phenomenology : Papers of the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973, pp.102-132. Incorporé dans *Philosophical Essays* (voir A.10), douzième essai.

Pour l'original allemand, voir A.8.

B.51. (1971) « The Soul in Gnosticism and Plotinus », in *Le Néoplatonisme*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 45-53.

Réédition sous le même titre dans *Philosophical Essays* (voir A.10), dix-septième essai et dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 312-322.

[Dans *Le Néoplatonisme*, voir également « Discussion de la Conférence de M. Dörrie », pp. 29-33 ; « Discussion des Conférences de M. Jonas et de M. Blumenthal », pp. 65-66 ; « Discussion de la Conférence de M. Armstrong », pp. 75-76 ; « Discussion de la Conférence de Mme Charles », pp. 249-251 ; et « Discussion de la Conférence de M. Blumenberg », pp. 472-474.]

B.52. (1972) « Testimony Before Subcommittee on Health, United States Senate : Hearings on Health, Science, and Human Rights, Nov. 9, 1971 », *The National Advisory Commission on Health Science and Society Resolution*, 92nd Congress, 1st session, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, (73-191-0), pp. 119-123.

B.53. (1973) « Technology and Responsibility : Reflections on the New Tasks of Ethics », in *Social Research*, 40, pp. 31-54.

Réédition dans *Philosophical Essays* (voir A.10), premier essai.

Traduction allemande : « Die Natur auf der moralischen Bühne : Überlegungen zur Ethik im technologischen Zeitalter », in *Evangelische Kommentare : Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft*, 6 (1973), pp. 73-77.

Réédition sous le titre « Das veränderte Wesen menschlichen Handelns » dans *Das Prinzip Verantwortung* (voir A.12), premier chapitre.

Traduction française : « Technologie et responsabilité : Pour une nouvelle éthique », trad. A. Favre, in *Esprit*, 42 (1974), pp. 163-184.

B.54. (1976) « Hannah Arendt, 1906-1975 », in *Social Research*, 43, pp. 3-5.

Paru également dans *Partisan Review*, 42 (1976), pp. 12-13, sous le titre « Words Spoken at the Funeral Service for Hannah Arendt at the Riverside Memorial Chapel in New York City on Monday, December 8, 1975 ».

Traduction allemande dans *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt* (Jahrbuch 1975), Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1976, pp.169-171.

B.55. (1976) « Responsibility Today : The Ethics of an Endangered Future », in *Social Research*, 43, pp. 77-97.

Réédition sous le même titre dans *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), quatrième essai.

B.56. (1976) « On the Power or Impotence of Subjectivity », in S. F. Spicker and H. T. Engelhardt (eds), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., pp. 143-161.

Version augmentée : « Impotence or Power of Subjectivity ? A Reappraisal of the Psychophysical Problem », in *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), troisième essai.

Version allemande dans : *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?* (voir A.13).

B.57. (1976) « Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest », in *The Hastings Center Report*, 6, pp. 15-17.

Réédition sous le même titre dans *Biomedical Research and the Public*, prepared for the Subcommittee on Health and Scientific Research of the Committee on Human Resources, United States Senate (May, 1977), Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1977 (82-201), pp. 33-38.

Réédition sous le titre « Straddling the Boundaries of Theory and Practice : Recombinant DNA Research as a Case of Action in the Process of Inquiry », in J. Richards (ed.), *Recombinant DNA : Science, Ethics and Politics*, New York, Academic Press, 1978, pp. 253-271.

Traduction allemande : « Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl », in *Scheidewege*, 11, pp. 255-269.

Réédition sous le même titre dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), cinquième essai.

B.58. (1976) « Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk », in *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 30, pp. 921-935.

Réédition dans A. Reif (Hrsg.), *Hannah Arendt : Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979.

Version américaine : « Acting, Knowing, Thinking : Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work », in *Social Research*, 44, pp. 25-43.

Traduction française : « Agir, connaître, penser : Contribution à l'œuvre philosophique de Hannah Arendt », in *Entre le néant et l'éternité* (voir A.6), pp. 83-103.

B.59. (1977) « Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes », in O. Kaiser (Hrsg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 41-70.

Version anglaise : « Is Faith Still Possible ? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on Philosophical Aspects of his Work », in *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), premier essai.

Repris sous le même titre dans *Harvard Theological Review*, 75 (1982), pp. 1-23.

Traduction française : « Le combat pour la possibilité de la foi. Souvenirs concernant Rudolf Bultmann et réflexion sur les aspects philosophiques de son œuvre », in *Entre le néant et l'éternité* (voir A.6), pp. 145-174.

B.60. (1977) « The Concept of Responsibitity : An Inquiry into the Foundations of an Ethics for our Age », in H.T. Engelhardt, Jr. and D. Callahan (eds), *Knowledge, Value, and Belief*, Hastings-on-Hudson, New York, Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, pp. 169-198.

Réédition sous le même titre in *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), cinquième essai.

Repris et augmenté sous le titre « Das Gute, das Sollen und das Sein : Theorie der Verantwortung » in *Das Prinzip Verantwortung* (voir A.12), quatrième chapitre.

B.61. (1977) « A Retrospective View », in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm, August 20-25, 1973), Leiden, E. J. Brill, pp. 1-15.

Réédition dans *On Faith, Reason, and Responsibility* (voir A.11), sixième essai, sous le titre « Beginnings and Wanderings : A Retrospective View ».

B.62. (1978) « The Right to Die », in *Hastings Center Report*, 8, pp. 31-36. Réédition dans *Scheidewege*, 14 (1984/85).

Version augmentée et définitive : « Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben » in *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), onzième essai.

Traduction française : *Le Droit de mourir*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Rivages Poche, 1996.

B.63. (1979) « Toward a Philosophy of Technology », in *Hastings Center Report*, 9, pp. 34-43.

Version allemande : « Philosophisches zur modernen Technologie », in R. Löw (Hrsg.), *Fortschritt ohne Maß ? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, München, Piper, 1981 ; rééditée sous le titre « Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist », in *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), premier essai.

B.64. (1980) « The Heuristics of Fear », in M. Kranzberg (ed.), *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, Colorado, Westview Press, pp. 213-221.

B.65. (1980) « Response to James N. Gustavson », in H. T. Engelhardt and D. Callahan (eds), *Knowing and Valuing : The Search for Common Roots*, Hastings-on-Hudson, Hastings Center, pp. 203-217.

B.66. (1980) « Parallelism and Complementarity : The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr », in R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington, D.C., Catholic University of the Americas Press, pp. 121-130.

Réédition dans M. Grene and D. Nails, *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1986, pp. 237-247.

Version allemande dans *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität ?* (voir A.13), pp. 101-106.

B. 67. (1980) Discussions : B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism* (Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978). 1. *The School of Valentinius*, Leiden, Brill, 1980, pp. 95-102, 111-117, 141-145, 171-175, 189-193, 232-237, 342-353.

B.68. (1981) « Reflexions on Technology, Progress and Utopia », in *Social Research*, 48, pp. 411-455.

B.69. (1981) « Im Zweifel für die Freiheit ? », in *Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium*, 29.

Réédition sous le même titre in *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), douzième essai, section b.

B.70. (1982) « Technology as a Subject for Ethics », in *Social Research*, 49, pp. 891-898.

Version allemande : « Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist », in *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), deuxième essai.

Traduction française : « La technique moderne comme sujet de réflexion éthique », trad. M. Neuberg, in M. Neuberg (éd.), *La responsabilité : Questions philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 231-240.

B.71. (1982) « Laßt uns einen Menschen klonieren : Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuche mit uns selbst », in *Scheidewege*, 12.

Réédition dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), huitième essai, sous le titre « Laßt uns einen Menschen klonieren : Von der Eugenik zur Gentechnologie ».

B.72. (1982) « Die Zukunft der technischen Kultur : Podiumsgespräch mit Hans Jonas », in D. Rössler und E. Lindenlaub (Hrsg.), *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, Stuttgart, pp. 265-296.

Réédition dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), douzième essai, section a, sous le titre « Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur ».

B.73. (1983) « Ärztliche Kunst und menschliche Verantwortung », in *Renovatio*, 39.

Réédition sous le même titre dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), septième essai.

B.74. (1983) « Forschung und Verantwortung », in *Aulavorträge*, 21, Hochschule St. Gallen.

Réédition dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), quatrième essai, sous le titre « Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung : Selbstzensur der Forschung ? ».

B.75. (1983-4) « Evolution und Freiheit », in *Scheidewege*, 13, pp. 85-102.

Réédition sous le même titre dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), premier essai.

B.76. (1984) « Technik, Ethik und biogenetische Kunst : Betrachtung zur neuen Schöpferrolle des Menschen », in *Communio*, 13, pp. 501-517.

Réédition dans *Technik, Medizin und Ethik* (voir A.14), neuvième essai, sous le titre « Mikroben, Gameten und Zygoten : Weiteres zur neuen Schöpferrolle des Menschen ».

Traduction française : « Technique, morale et génétique », trad. R. Brague, in *Communio*, 9 (1984), pp. 46-65.

B.77. (1984) « Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen », in E. Ströker (Hrsg.), *Ethik der Wissenschaften ? Philosophische Fragen*, München, Fink, pp. 75-86.

B.78. (1984) « Ontological Grounding of a Political Ethics : On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10, pp. 47-62.

B.79. (1985) « Ethics and Biogenetic Art », in *Social Research*, 52, pp. 491-504.

B.80. (1985) « From Gnosticism to the Dangers of Modern Technology : An Interview with Hans Jonas » [entretien avec I. P. Culianu], in I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, « L'Erma » di Breitschneider, pp. 133-153.

B.81. (1985-6) « Werkzeug, Bild und Grab : Vom Transanimalischen im Menschen », in *Scheidewege*, 15, pp. 47-58.

Réédition sous le même titre dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), deuxième essai.

B.82. (1986) « Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik », in Th. Meyer und S. Miller (Hrsg.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweizer, pp. 3-14.

Version modifiée : « Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), sixième essai.

Traduction française : « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », in H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Rivages poche, 1998, pp. 69-116.

B.83. (1987) « Warum unsere Technik ein vordringliches Thema für die Ethik geworden ist », in H. Krautkrämer (Hrsg.), *Ethische Fragen an die moderne Naturwissenschaft*, München, J. Schweizer.

B.84. (1987) « Technik, Freiheit und Pflicht », in *Hans Jonas : Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, Verlag der Deutschen Buchhändler-Vereinigung, pp. 35-46.

Réédition dans *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* (voir A.16), pp. 32-46 et dans *Dem bösen Ende näher* (voir A.20), pp. 91-102.

trad. de l'Ethik für la nature

B.85. (1987) « Wissenschaft und Forschungsfreiheit. Ist erlaubt, was machbar ist ? », in *Universistas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 42.

Version revue et abrégée, sous le même titre, in H. Lenk (Hrsg.), *Wissenschaft und Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1991, pp. 193-214.

B.86. (1988) « Heideggers Entschlossenheit und Entschluß » [Gespräch mit A. Isenschmid], in G. Neske und E. Kettering (Hrsg.), *Antwort : Martin Heidegger im Gespräch*, Stuttgart, Verlag Günther Neske, 1988.

Traduction anglaise : « Heidegger's Resoluteness and Resolve », in G. Neske and E. Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism : Questions and Answers*, trans. L. Harries, New York, Paragon House, 1990, pp. 197-203.

B.87. (1988-9) « Geist, Natur und Schöpfung : Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung », in *Scheidewege*, 18, pp. 17-33.

Version augmentée : « Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung » voir (A.17). Réédité in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), dixième essai.

B.88. (1990) « Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen », in *Scheidewege*, 20, pp. 1-13.

Réédition sous le même titre in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), huitième essai.

B.89. (1990) « Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt » [Gespräch mit R. Löw und anderen], in B. Engholm und W. Röhrich (Hrsg.), *Ethik und Politik heute*, Opladen, Leske und Budrich, pp. 17-35.

B.90. (1991) « De la gnose au *Principe responsabilité* : Un entretien avec Hans Jonas » [entretien avec J. Greisch], in *Esprit*, 54, pp. 5-21.

B.91. (1991) « Last und Segen der Sterblichkeit », in *Scheidewege*, 21, pp. 26-40.

Réédition sous le même titre dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (voir A.19), quatrième essai.

Traductions françaises : « Le fardeau et la grâce d'être mortel », trad. M.-G. Pinsart et G. Hottois, in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine : H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993, pp. 39-52. « Fardeau et bénédiction de la mortalité », trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, in *Évolution et liberté* (voir A. 19), quatrième essai.

B.92. (1991) « Technologisches Zeitalter und Ethik. Podiumsdiskussion mit Hans Jonas, Ulrich Beck und Walter Ch. Zimmerli », in *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*, Bamberger Hegelwoche 1990, Bamberg, Verlag Fränkischer Tag, pp. 39-64.

B.93. (1991) « La mia controutopia » [interview par A. Bolaffi], in *L'Unità*, 5/9/91, p. 17.

B.94 (1991) « Maschinen werden niemals ein Bewußtsein haben können » [Gespräch mit N. Lossau], in *Die Welt*, 29/11/91.

Réédition sous le même titre dans *Dem bösen Ende näher* (voir A.20), pp. 49-52.

B.95. (1992) « Fatalismus wäre Todsünde », in *Freie Universität-Info*, 7, Berlin, Freie Universität, pp. 2-3.

Réédition dans D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, Münster, Lit Verlag, 1993, pp. 49-51.

B.96. (1992) « The Consumer's Responsibility », in A. Ofsti (ed.), *Ecology and Ethics. A Report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*, Trondheim, Nordland Akademi før Kunst og Vitenskap, pp. 215-218.

B.97. (1992) « Dem bösen Ende näher », [Gespräch mit M. Matussek et W. Kaden], in *Der Spiegel*, 11/05/92.

Réédition sous le même titre dans *Dem bösen Ende näher* (voir A.20) pp. 10-23.

B.98. (1992) « Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar », [Gespräch mit Ch. Schütze], in *Süddeutsche Zeitung*, 11/2/92.

Réédition sous le même titre dans *Dem bösen Ende näher* (voir A.20), pp. 40-48.

B.99. (1993) « Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden » [Gespräch mit M. Dammaschke, H. Gronke und Ch. Schulte], in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41, pp. 91-99.

Rééditions sous le même titre dans *Dem bösen Ende näher* (voir A.20), pp. 24-39 et dans D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 34-44.

Traduction française sous le titre : « Surcroît de responsabilité et perplexité. Entretien avec Hans Jonas », trad. L. Schlegel, in *Esprit*, 62 (1994), pp. 8-19.

B.100. (1993) « Plädoyer für eine planetarische Zukunft » [Gespräch mit K.-H. Stamm], in D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, Hamburg, Lit Verlag, pp. 97-101.

B.101. (1993) « Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 163-194.

B.102. (1993) « The Outcry of Mute Things », discours prononcé lors de la remise du Prix Nonino le 30 janvier 1993 à Udine (Italie), publié pour la première fois comme épilogue à *Mortality and Morality* (voir A.23), pp. 198-202.

Traduction allemande : « Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache bei der Entgegennahme des Premio Nonino am 30. Januar 1993 in Udine », übersetzt von R. Nall und K. Daske-Bentele, in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 21-29.

B. 103. (1993) « Plotins Stellung zur Welt und Abwehr der Gnosis » texte de 1959/1960 édité dans *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1 et 2 (voir A.4), pp. 251-264.

B. 104. (1994) « Vom Profit zur Ethik und zurück. Technik-Verantwortung im Unternehmen » [im Gespräch mit W. Zimmerli und Mitarbeitern der Siemens AG], in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994, pp. 224-243. [Version écourtée et revue d'un entretien mené le 10 juillet 1990.]

B.105. (1997) « Geist und Natur. Carl-Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas im Gespräch mit Walther Ch. Zimmerli », in U. Boehm (Hrsg.), *Philosophie heute. Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Odo Marquard, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a.*, Frankfurt/New York, Campus, pp. 55-70. [Émission diffusée durant l'été 1988.]

II Articles, recensions et ouvrages en français, anglais, allemand et italien entièrement ou partiellement consacrés à l'œuvre de Hans Jonas

ABEL, O., « La responsabilité incertaine », in *Esprit*, 57 (1994), pp. 20-27.

ACCARINO, B., « Il "daimon" di Robespierre e l'ombra di Edmund Burke. Tra Hannah Arendt e Hans Jonas », in *Filosofia politica*, 11 (1997), pp. 83-98.

ACHTERHUIS, H., « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 37-47.

ALAND, B. (Hrsg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. In Verbindung mit Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson und Geo Widengren*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

ALAND, B., « Gnosis und Christentum », in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. 1. *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, 1980, pp. 319-342.

ALICI, L., « Uomo e natura. L'educazione come "responsabilità totale" di Hans Jonas », in *Pedagogia e vita*, 3 (1997), pp. 68-89.

ALLO, E. B., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I, 1934 », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), pp. 508-512 et 526-528.

ANGELINO, C., « Introduzione », in Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, Il melangolo, 1997, pp. 7-15.

APEL, K. O., « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 93-130.

APEL, K. O., *Discussion et responsabilité*. 2. *Contribution à une éthique de la responsabilité*, trd. Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

AUTIERO, A., « Hans Jonas : l'appello alla responsabilità », in *Rivista di teologia morale*, 77 (1988), pp. 9-14.

BAERTSCHI, B., « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 17-29.

BAERTSCHI, B., « L'articulation de l'être et de la valeur », in D. Schulthess (éd.), *La Nature. Thèmes philosophiques, Thèmes d'actualité*, numéro spécial des *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 18 (1996), pp. 303-307.

BANHAF, G., « Kundschafter der Ethik », in *Evangelischer Kommentar*, 20 (1987), p. 598.

BAUM, W., *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers ? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Neuried, Ars Una, 1997.

BECCHI, P., « Introduzione», in Hans Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997, pp. IX-XXVI.

BECCHI, P., « Presentazione », in Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. IX-XX.

BELTZ, W., « Der Religionswissenschaftler Hans Jonas », in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48 (1996), pp. 68-80.

BENSO, S., *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, coll. « Filosofia e Città », 1992.

BERNSTEIN, R. J., « Rethinking Responsibility », in *Social Research*, 61 (1994), pp. 833-852.

BERNSTEIN, R. J., « Rethinking Responsibility », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), pp. 13-20.

BERNSTEIN, R. J., « Hans Jonas's *Mortality and Morality* », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19/20 (1997), pp. 315-321.

BERTI, E., « il "neoaristotelismo" di Hans Jonas », in *Iride*, 6 (1991), pp. 227-231.

BERTI, E., « La filosofia pratica di Aristotele nell'odiera cultura anglo-americana », in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 10 (1992), pp. 15-22.

BIRNBACHER, D., « Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung* », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37 (1983), pp. 144-147.

BLOOM, H., « Lying Against Time : Gnosis, Poetry, Criticism », in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 1. *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, 1980, pp. 57-72.

BLUMENBERG, H., « Epochenschwelle und Rezeption, Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1954², *II*/1, 1954 », in *Philosophische Rundschau*, 6 (1958), pp. 107-120.

BODEI, R., « Principio speranza/Principio responsabilità », in *Iride*, 6 (1991), pp. 231-234.

BÖHLER, D., « Hans Jonas — Stationen eines Denkens. Von der Hermeneutik zum "Prinzip Verantwortung" », in D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, Münster, Lit Verlag, 1993, pp. 27-36.

BÖHLER, D. (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994.

BÖHLER, D., « Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 45-67.

BÖHLER, D., « In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 244-276.

BÖHLER, D., *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin*, Erlangen-Iena, Palm & Enke, 1998.

BOISSINOT, C., « La réception française de l'œuvre de Hans Jonas », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 194 (1995), pp. 180-206.

BOURG, D., « Hans Jonas et l'écologie », in *La Recherche*, 256 (1993), pp. 886-890.

BOURGUET, V., « Bioéthique et dualisme ontologique », in *Revue thomiste*, 97 (1997), pp. 619-639.

BRAUN, D., « Mythos und Kerygma — eine Frage an Hans Jonas », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 191-194.

BURY, F., « Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng », in *Theologische Zeitschrift*, 37 (1981), 164-172.

BUTTIGLIONE, R., PALOUS, R., und SEIFERT, J. (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen in einem globalen Zeitalter. Radim Palous' und Hans Jonas' Entwürfe einer Ethik für ein neues Zeitalter*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, Reihe « Akademie-Reden », 1996.

CAMELOT, P. T., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1954 ; Id., *II/1*, 1954 », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 42 (1958), pp. 562-563.

CAMPENHAUSEN, H. v., « Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930 », in *Deutsche Literaturzeitung* (1931), pp. 2214-2217.

CERFAUX, L., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934 », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1935), pp. 369-372.

CARUSO, S., « Hans Jonas : gli equivoci della "responsabilità" », in *Iride*, 6 (1991), pp. 235-242.

CHALIER, C., « Dieu sans puissance », in H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive*, Paris, Rivages, coll. « Rivages/poche », 1994, pp. 45-72.

COLPE, C., « Erleuchtung, Klärung, Verdeutlichung », in D. Böhler und R. Neuberth (Hrsg.), *Herausforderung Zukunftsverantwortung : Hans Jonas zu Ehren*, Münster, Lit Verlag, 1993, pp. 36-48.

COLPE, C., « Verdunkelung im 'Buch der Natur'. Konsequenzen ökologischer Selbsterkenntnis aus dem Ende der Physikotheologie », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 80-104.

COLPE, C., « Die Hausforderung des gnostischen Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 129-150.

CORCUFF, Ph., « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude. Penser avec Hans Jonas, contre Hans Jonas », in Th. Ferenczi (éd.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1997, pp. 383-392.

COURTINE-DENAMY, S., « Hans Jonas - Hannah Arendt : Histoire d'une complémentarité », in H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1996, pp. 5-74.

CRINELLA, G., « L'antiutopia di Hans Jonas », in *Hermeneutica*, 10 (1990-1991), pp. 165-179.

CROUZEL, H., « Origène est-il un systématique ? », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 2 (1959), pp. 81-116.

CULIANU, I. P., « H. Jonas : *Lo gnosticismo* », in *Avum* (1975), pp. 585-587.

CULIANU, I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, coll. « Storia delle religioni », 1985.

CUNNINGHAM, H.-P., « La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricœur », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 155-168.

CUNNINGHAM, H.-P., « À propos du sacré : Hans Jonas, H. Engelhardt Jr. et H. Küng », in *Éthique*, 15 (1995), pp. 44-52.

DAL LAGO, A., « Responsabilità. A proposito di Hans Jonas », in *Aut Aut*, 227-228 (1990), pp. 92-96.

DELL'AQUILLA, P., « Dalla fede antica all'uomo technologico : l'etica di Hans Jonas », in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 45 (1994), pp. 221-224.

DEMICHELIS, L., « Jonas : la rinuncia di Dio », in *Il Mulino*, 326 (1989), pp. 1040-1044.

DEPRÉ, O., « Penser l'écologie entre métaphysique et éthique ? », in *La Revue Nouvelle* (novembre 1993), pp. 97-100.

DEPRÉ, O., « Philosophie de la nature et écologie. À propos de Hans Jonas », in *Études phénoménologiques*, 19 (1994), pp. 85-108.

DEPRÉ, O., « Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas », in D. Schulthess (éd.), *La Nature. Thèmes philosophiques, Thèmes d'actualité*, numéro spécial des *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 18 (1996), pp. 323-327.

DEWITTE, J., « Préservation de la nature et image de l'homme », in *Études phénoménologiques*, 8 (1988), pp. 13-68.

DEWITTE, J., « Du refus à la réconciliation. A propos de l'acosmisme gnostique », in *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 151-173.

DEWITTE, J., « La réfutation du nihilisme », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 75-91.

DEWITTE, J., « La redécouverte de la question téléologique », in *Études phénoménologiques*, 12 (1996), pp. 9-42.

DONNELEY, S., « Hans Jonas : la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », in *Études phénoménologiques*, 8 (1988), pp. 9-90.

DONNELEY, S., « Bioethical Troubles : Animal Individuals and Human Organism », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), pp. 21-29.

DUMAS, A., « La réponse à Hans Jonas », in *Esprit*, 42 (1979), pp. 190-192.

DUCHESNEAU, F., « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », in *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), pp. 241-285.

EYSINGA, V.D.B.V., « Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist I*, 1934 », in *Nieuwe Theologische Tijdschrift*, 1934, pp. 74-77.

FAES, H. « Contrat social et contrat naturel. La nature comme objet de responsabilité », in P. Colin (éd.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, coll. « Philosophie », 1992, pp. 121-141.

FARIBAULT, Y. M., « Un livre : *Gnosis und spätantiker Geist* », in *Études et Recherches*, 2 (1937), pp. 157-208.

FERKISS, V., « Technology and a Metaphysics of Responsability », in *The Review of Politics*, 2 (1985), pp. 288-289.

FOLSCHEID, D., « Une éthique pour notre temps ? Le "principe responsabilité" selon Hans Jonas », in *Éthique*, 9 (1993), pp. 23-35.

FOPPA, C., *Le Principe responsabilité de Hans Jonas. Fondements pour une hypothèse concernant l'émergence de l'éthique au fil de l'évolution*, thèse de doctorat non publiée, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 1993.

FOPPA, C., « L'être humain dans la philosophie de la biologie de H. Jonas : quelques aspects », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 169-189.

FOPPA, C., « L'ontologie de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 51-72.

FOPPA, C., « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », in *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), pp. 575-593.

FRANCO, V., « Hannah Arendt e Hans Jonas : per amore del mondo », in *Testimonianze*, 41 (1998), pp. 51-58.

FROGNEUX, N., « Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne ? », in *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), pp. 677-686.

FROGNEUX, N., « Présentation. La puissance de la subjectivité comme dignité de l'homme », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?*, trad. Chr. Arnsperger, Paris, Éditions du Cerf, 2000, pp. 9-24.

FUNK, R. W., « Colloquium on Hermeneutics », in *Theology Today* (octobre 1964), pp. 287-306.

GALLI, C., « Modernità della paura. Jonas e la responsabilità », in *Il Mulino*, 40 (1991), pp. 185-194.

GIRO, F. M., « Saggi filosofici di Hans Jonas », in *Studium*, 6 (1992), pp. 904-908.

GOFFI, J. -Y., « Communauté éthique et communauté politique », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 205-222.

GRANT, R. M., « *Gnosis und spätantiker Geist I* and *II*/1, by Hans Jonas », in *The Journal of Theological Studies* (1956), pp. 308-313.

GRÉGOIRE, F., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934 », in *Revue néo-scholastique de philosophie* (1936), pp. 97-102.

GREISCH, J., « "Serviteurs et otages de la nature" ? La nature comme objet de responsabilité », in P. Colin (éd.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, coll. « Philosophie », 1992, pp. 319-359.

GREISCH, J., « L'amour du monde et le principe responsabilité », in *Autrement-Séries morales*, 14 (1994), numéro sur « La responsabilité », pp. 72-93.

GREISCH, J., « L' "heuristique de la peur" ou qui a peur de Hans Jonas ? », in G. Médevielle et J. Doré (éds), *Une parole pour la vie. Hommage à Xavier Thévenot*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.

GRONKE, H., « Epoché der Utopie », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 407-427.

HARDIN, G., « When Technology Alters Nature : Two Kinds of Responsibility », in *Hastings Center Report*, 14 (1984), pp. 45-47.

HARRIES, K., « Heidegger's Conception of the Holy », in *The Personalist*, 2 (1966), pp. 169-184.

HENRIX, H.H., « Machtentsagung Gottes ? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage », in J.B. Metz (Hrsg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1995, pp. 118-143.

HIRSCH HADORN, G., « Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), 2, pp. 218-237.

HÖSLE, V., « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 105-125.

HOTTOIS, G., « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 17-36.

HOTTOIS, G. (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993.

HOTTOIS, G., « Deux réactions bio-éthiques au nihilisme : H. Jonas et H. T. Engelhardt », in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 17 (1995), pp. 99-122.

HOTTOIS, G., et PINSART, M.-G. (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993.

JACQUES, R., *Dieu livré au pardon des humains*, Montréal, Mediaspaul, 1995.

JAKOB, E., *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen, Francke Verlag, Reihe « Basler Studien zur Philosophie », 1996.

JANICAUD, D., « En guise d'introduction à Hans Jonas », in *Esprit*, 51 (1988), pp. 163-171.

JANICAUD, D., « Le malaise autour de la Terre », in *Le Messager Européen*, 5 (1991), pp. 173-188.

JANICAUD, D., « L'adieu critique aux utopies », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 93-105.

JOOS, E., « Ethik zwischen globaler Verantwortung und spekulativer Weltschematik », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38 (1990), pp. 683-690.

KAUPMANN, U., « Und nun die freiwillige Zügelung des endgültig entfesselten Prometheus ? Kritisches zu "Fortschritt" und "Utopie" bei Hans Jonas », in *Wissentschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*, 38 (1989), pp. 809-813.

KASS, L. R., « Teleology and Darwin's *The Origin of Species* : Beyond Chance and Necessity ? », in S. F. Spicker (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics*, Dordrecht, Reidel, « Philosophy and Medicine » series, 1978, pp. 97-120.

KASS, L. R., « Appreciating *The Phenomenon of Life* », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), pp. 3-12.

KOCH, H., « Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930 », in *Theologische Literaturzeitung*, 1930, pp. 469-470.

KRESS, H., « Die Kategorie ethischer "Verantwortung" in der neueren Diskussion », in *Theologische Rundschau*, 53 (1988), pp. 82-98.

KRESS, H., « Philosophische Theologie im Horizont des neuzeitlichen Nihilismus. Philosophie und Gottesgedanke bei Wilhelm Weischedel und Hans Jonas », in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 88 (1991), pp. 101-120.

KUHLMANN, W., « "Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 277-302.

KURRECK, J., « Primat der Furcht. Medizinische Gentechnologie und "Prinzip Verantwortung" », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 428-454.

LANDKAMMER, J., « Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas », in *Filosofia Politica*, 4 (1990), pp. 423-429.

LENK, H., « Macht und Verantwortung », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 213-223.

LESCH, W., « Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38 (1991), pp. 443-469.

LIEVENS, T., « Détresse et vocation : "J'ai entendu le cri de mon peuple" », in *Lumen Vitae*, 48 (1993), pp. 401-406.

LIEVENS, T., « La peur comme boussole », in *Lumen Vitae*, 49 (1994), pp. 133-138.

LINDENBERG, C., « Hans Jonas – Freiheit und Verantwortung », in *Die Drei*, 63 (1993), pp. 223-224.

LÖW, R., « Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 68-79.

LUMPE, A., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I* ; *II*/1, 1954 », in *Philosophischer Literaturanzeiger*, 10 (1957), pp. 147-151.

MAESSCHALCK, M., « L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne », in *Recherches de Science Religieuse*, 84 (1996), pp. 541-558.

MANCINI, S., « Per una interpretazione fenomenologica di Jonas », in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 85 (1993), pp. 47-72.

MANCINI, S., *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Milano, Mimesis, 1996.

MANN, F., « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 237-248.

MARIENSTRAS, R., « La réponse à Hans Jonas », in *Esprit*, 42 (1979), pp. 185-190.

MAURON, A., « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 31-50.

MERLAN, Ph., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II*/1, 1954 », in *The Journal of Philosophy*, 55 (1958), pp. 743-748.

MERLAN, Ph., « Death, Dying, and Immortality : Some Contemporary Categories », in *Pacific Philosophy Forum*, 3 (1964), pp. 3-45.

MEYER, M., « Ein mögliches Vermächtnis. Hans Jonas'philosophischer Ausblick », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 30-34.

MOORSEL, G. v., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II*/1, 1954 », in *Vigilae Christianae*, 10 (1956), pp. 239-241.

MÜLLER, Ch., « Verantwortungsethik », in A. Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik* 2, Tübingen und Basel, Francke, 1992, pp. 103-131.

MÜLLER, D., « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique de Jonas », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 85-100.

MÜLLER, D., et SIMON, R. (éd.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993.

MÜLLER, D., « L'horizon temporel de l'éthique et le poids de la responsabilité », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 223-235.

MÜLLER, W. E., *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1988.

MÜLLER, W. E., « Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas », in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 33 (1989), pp. 204-216.

MÜLLER, W. E., « Weltbewußtsein und Schöpfungsglaube. Zur theologischen Auseinandersetzung mit Hans Jonas », in *Evangelische Kommentare*, 23 (1990), pp. 396-399.

MÜLLER, W. E., « La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif ? », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 141-154.

NOCK, A. D., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934 », in *Gnomon*, 12 (1936), pp. 605-612.

NOCK, A. D., « H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist II*/1, 1954 », in *Gnomon*, 32 (1956), pp. 124-126.

OBERMEIER, O. P., « Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik », in *Philosophisches Jahrbuch*, 88 (1981), pp. 426-441.

OELMÜLLER, W., « Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung », in *Stimmen der Zeit*, 206 (1988), pp. 343-351.

OSTINELLI, M., « Il principio responsabilità nelle etiche ambientalistiche tedesche contemporanee : il caso dell' "etica del futuro" di Hans Jonas », in *Cenobio*, 4-6 (1989), pp. 101-107.

PINSART, M.-G., « Nature humaine *ou* expérimentation humaine », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 69-91.

PINSART, M.-G., « La nature, objet de réflexion philosophique : lecture du Principe responsabilité de Hans Jonas sous l'angle du Contrat naturel de Michel Serres », in D. Schulthess (éd.), *La Nature. Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité*, numéro spécial des *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 18 (1996), pp. 328-334.

PINSART, M.-G., « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas », in J.-N. Missa (éd.), *Le devoir d'expérimenter*, Bruxelles : De Boeck Université, coll. « Sciences, éthiques, sociétés », 1996, pp. 187-205.

PIROLA, G., « Fine della speranza ? », in *La Civiltà Cattolica*, 1996, pp. 574-588.

PORTINARO, P. P., « The Prophet and the Tyrant : Considerations of H. Jonas' Philosophical Propositions », in W. R. S. &. A. Spadafpra (eds), *From the Twilight of Probability : Ethics and Politics*, New York, Science History Publications, 1992, pp. 68-88.

PORTINARO, P. P., « Il profeta e il tiranno», in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 10 (1992), pp. 100-111.

POSSENTI, V., *Dio e il male*, Torino, Sei, coll. « Studi di filosofia », 1995.

PRIERI, A., *Hans Jonas. Il diritto del futuro e la responsabilità dell'uomo verso l'uomo*, Firenze, Firenze Atheneum, 1998.

RATH, M., *Intuition und Modell : Hans Jonas' "Prinzip Verantwortung" und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter*, Frankfurt am Main : Lang, Europäische Hochschulschriften, Reihe « Philosophie », 1988.

RATH, M., « La triple signification du mot "valeur" dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité,* Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 131-140.

REDEKER, R., « Dieu après Auschwitz. La théologie faible de Hans Jonas », in *Les Temps Modernes*, 582 (1995), pp. 134-150.

RICHARDSON, W. J., « Heidegger and God – and Professor Jonas », in *Thought. Fordham University Quarterly* (1965), pp. 13-40.

RICŒUR, P., « La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », in *Le Messager Européen*, 5 (1991), pp. 203-218.

ROBINSON, J. M., « Hermeneutics since Barth », in J. M. Robinson et J. B. Cobb (eds), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964.

ROBINSON, J. M., « Einleitung », in Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Reihe « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », 1965, pp. 11-22.

ROBINSON, J. M., « The Pre-History of Demythologization. An Introduction to the Second Edition of Hans Jonas' *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* », in *Interpretation*, 20 (1966), pp. 65-77.

ROSER, A., « "Das Prinzip Verantwortung" und seine Probleme. Kritische Anmerkungen zum Entwurf einer Zukunftsethik », in *Prima Philosophia*, Sonderheft 1 (1990), pp. 25-53.

ROVIELLO, A.-M., « L'impératif kantien face aux technologies nouvelles », in G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles », 1993, pp. 49-68.

RUDOLPH, K., « Rezension von H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1958 », in *Theologische Literaturzeitung* (1961), pp. 26-31.

RUDOLPH, K., « Vorbemerkungen des Herausgebers », in K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und spätantiker Geist, II*, von Hans Jonas, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Reihe « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », 1993, pp. 224-251.

RUDOLPH, K., « Auswahlbibliographie zu "Plotin und die Gnosis" », in K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und spätantiker Geist, II*, von Hans Jonas, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, Reihe « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », 1993, pp. 222-227.

RUGGENINI, M., *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

RUSCHE, TH., « Wider die verantwortungslose wirtschafliche Unschuld », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 364-368.

SANSONETTI, G., « Un'etica della responsabilità : Hans Jonas », in *Humanitas*, 4 (1990), pp. 476-490.

SCHÄFER, W., « Die Büchse der Pandora. Über Hans Jonas, Technik, Ethik und die Träume der Vernunft », in *Merkur*, 43 (1989), pp. 292-304.

SCHENKE, H. M., « Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1954² », in *Theologische Literaturzeitung*, 11 (1959), pp. 813-820.

SCHIEDER, Th., *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn - München - Wien - Zürich, Schöningh, 1998.

SCHIWY, G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, Kösel, 1995.

SCHIWY, G., « Der ohnmächtige Gott. Theodizee im Zeitalter einer evolutiven Weltanschauung », in S. M. Daecke und C. Bresch (Hrsg.), *Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*, Stuttgart, Hirzel, 1995, pp. 139-152.

SCHUBERT, J., *Das « Prinzip Verantwortung » als verfassungsstaatliches Rechtprinzip. Rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Betrachtungen zur Verantwortungsethik von Hans Jonas*, Baden-Baden, Nomos, 1998.

SCHÜTZE, C., « The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), pp. 40-43.

SCOTT, Ch., « Heidegger Reconsidered : A Response to Professor Jonas », in *Harvard Theological Review*, 59 (1966), pp. 175-185.

SEIFERT, J., « Der entfesselte Prometheus und eine Ethik der Verantwortung – Gegen den Strom », in R. Buttiglione, R. Palous, J. Seifert (Hrsg.), *Die Verantwortung des Menschen in einem globalen Weltzeitalter. Radim Palous' und Hans Jonas' Entwürfe einer Ethik für ein neues Zeitalter*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, Reihe « Akademie-Reden », 1996, pp. 29-65.

SÈVE, B., « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in *Esprit*, 53 (1990), pp. 72-88.

SÈVE, B., « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 107-125.

SÈVE, B., « L'impératif de responsabilité comme instance critique de l'argumentation », in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 16 (1994), pp. 55-76.

SIMON, R., *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Recherches morales », 1993.

SIMON, R., « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 101-107.

SMITH, M., « *The Origins of Gnosticism* (Colloquium of Messina, 13-18 April 1966), ed. by Ugo Bianchi », in *The Journal of Biblical Literature*, 1970 (89), pp. 82-84.

SMITH, M., « The History of the Term Gnostikos », in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. 2. Sethian Gnosticism*, Leiden, Brill, 1980, pp. 796-807.

SOLÈRE, J.-L., « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : histoire, création et toute-puissance », in *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996), pp. 7-38.

SPAEMANN, R., « Laudatio », in *Hans Jonas : Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main, Verlag der Deutschen Buchhändler-Vereinigung, 1987, pp. 17-32.

SPINNER, H. F., « Burgfrieden mit der Technik ? », in *Psychologie heute* (Oktober 1997), pp. 34-37.

SZOSTAK, W., *Teleologie des Lebendigen : Zu Karl Popper und Hans Jonas' Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main, Lang, 1997.

TAMINIAUX, J., « Sur une éthique pour l'âge technologique », in *Le Messager Européen*, 5 (1991), pp. 187-202.

TAVOILLOT, Ph., « Entre conviction et utopie. La fondation jonassienne de l'éthique de la responsabilité », in *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 30 (1996), pp. 243-258.

TERTULIAN, N., « Hans Jonas », in *Encyclopédia 1994*, pp. 548-549.

THEIS, R., « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », in *Revue philosophique de Louvain*, 2000 (2), pp. 341-357.

THÉVOZ, J.-M., « Générations présentes, générations futures, quelles priorités ? », in D. Müller et R. Simon (éds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 1993, pp. 73-84.

TINLAND, F., « L'exigence d'une nouvelle éthique de la nature », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 53-73.

TÖNNIES, S., « Hans Jonas zwischen Sein und Sollen », in *Rechtstheorie*, 22 (1991), pp. 370-381.

VASCONI, P., « Se il dogma inquina l'ecologismo », in *Mondo operaio*, 44 (1991), pp. 105-110.

VOGEL, L., « Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding ? », in *Hastings Center Report*, 25 (1995), pp. 30-39.

VOGEL, L., « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », in *International Journal of Philosophical Studies*, 3 (1995), pp. 55-72.

VOGEL, L., « Hans Jonas's Exodus : From German Existentialism to Post-Holocaust Theology », in L. Vogel (ed.), *Hans Jonas. Mortality and Morality : A Search for the Good After Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 1-40.

VOLPI, F., « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 163-179.

WENDNAGEL, J., *Ethische Neubesinnung als Ausweg aus der Weltkrise ? Ein Gespräch mit dem "Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Reihe « Philosophie », 1990.

WERNER, M., « Dimensionen der Verantwortung. Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 303-338.

WETZ, F.-J., *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1994.

WEYEMBERGH, M., *Entre politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*, Paris, Vrin, coll. « Pour demain », 1991.

WEYEMBERG, M., « Before and After Virtue », in G. Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 1993, pp. 180-204.

WIESE, Chr., « Revolte wider die Weltflucht », in Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag, 1999, pp. 401-429.

WILLE, B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Dettelbach, Röll, Reihe « Philosophische Brocken », 1996.

WOLF, J.-Cl., « Hans Jonas », in A. Hügli und P. Lübcke (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Hamburg, Rowohlt, 1994.

ZECCHI, S., « La paura come dovere », in *Giornale di Brescia*, 7 febbraio 1993, p. 3.

ZIMMERLI, W. Ch., « Philosophie in einer gottverlassenen Welt », in *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*, Bamberger Hegelwoche 1990, Bamberg, Verlag Fränkischer Tag, pp. 85-94.

ZIMMERLI, W., « Philosophie in einer Gott-Verlassenen Welt », in D. Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C.H. Beck, Reihe « Ethik im technischen Zeitalter », 1994, pp. 151-162.

Index*

A

Abel : 188
Acosmisme : *18, 37-38*, 40, 49, 71, 75-76, 81, 84-86, 99
Action : 2, 5, 30-31, 33, 36-37, 40, 64, 66-67, 77, 79, 82, 86, 89, 91-93, 97-99, 101, 129, 144, 151, 159, 195-201, 207-211, 226, 243, 245-246, 249-250, 252, 254, 260, 264, 278-279, 282, 285, 287, 291, 300, 306, 322, 328, 332
Adam : 31-32, 82
Agir : 4, 38-39, 49, 78, 82, 89-91, 99, 116, 185, 195, 244, 248, 250, 254, 260, 263-264, 294, 303, 313, 316, 328, 331, 332
al Ghazali : 126
Aland, B. : 12, 24
Aliénation : 26, 28, 33-34, 43, 104, 333
Ambiguïté : 45, *144,* 208-211, 235, 244-245, 260, 296, 311, 321, 324
Ambivalence : 40, 268, 296, 319
Âme : 16, 21, 25-26, 31-32, 36-37, 43, 45, 50, 54-59, 70, 91, 98, 103-109, 118, 120, 122-127, 130, 142, 144, 146, 181, 197, 248, 252, 255, 284
Amibe : 96, 135, 166, 174, 177-179, 184, 198
Amoralisme : 38-39
Anaxagore : 104
Anaximène : 104
Angoisse du monde : 24-26
Animal : 2, 78, 107-108, 118, 122-123, 125, 127, 135, 144, 167, 174-188, 191-193, 197-198, 200-205, 207, 215-217, 220-221, 224, 226-227, 241, 248
Animalité : 192-193, 219, 221, 225, 228
Anthropocentrisme : 5, *7*, 99, 108, 118-119, *275, 334*
Anthropomorphisme : *119, 125, 129,* 160-161, *233,* 319
Anticosmisme : 11, 18, *23*-29, 37, 42-44, *46-47*, 49, 55, 59, 60, 76, 82, 84, 86
Antignostique : 59, 107
Antimondain : 29, 59
Anz, W. : 16, 20, 27
Apatride : 74, 85
Apel, K.O. : 250
Arendt, H. : 2, 72, 110, 160, 165, 186, 214, 231, 238, 265
Aristote : *27, 54,* 106-107, *113, 123, 125,* 136, *148,* 181, 196, *212, 214*

* Les chiffres en italiques renvoient à l'adjectif correspondant à l'entrée principale.

aristotélisme : 102, 112, 115-116, 118, 318
ARMSTRONG, A.H. : 53
ARNHEIM, R. : 221-222
Ascétisme : *36-37*, 40, 83, *87*, 91, *318*
AUBENQUE, P. : 255
AUGUSTIN : 55, 82, 102, 104, 108, 110, 113, 115-116, 209-210
Autonomie : 15, 47, 67, 98, 102, 121, 131, 144, 159, 188, 242, 244, 246, 259, 271, 278, 280, 282, 305
Aventure cosmothéandrique : 250, 261, 264, 266 ; – mondaine : 43, 241, 251

B

BACON, F. : 5, *109*, 118-120, *141, 217, 256*, 297
BAERTSCHI, B. : 79, 129-130, 197-198, 307, 314
Barbéliotes : 28
BARDY, G. : 52
BAUM, W. : 74
BENSO, S. : 241
BERGSON, H. : 55
BERKELEY : 130, 146
BERNARD, CL. : 8, 79, 130, 163, 241
BERTI, E. : 181
Besoin : 32, 48, 164-167, 175, 179, 182, 208, 210, 237-238, 247, 266, 270, 292, 294, 312-313, 322, 331
BIANCHI, U. : 2, 20, 22, 29, 32, 46, 70
Bible : 11, 20-*21, 49, 52, 108-109*, 111-114, *118-119, 132,* 234, 245, *257-258, 296, 319* ; Genèse : 107, 109, 114-115, 118-119, 221
Biologie : 3, 7, 72-73, 132, 139-140, 151, 155, 159-160, 162-163, 172-176, 181-184, 191, 208, 228, 261, 265, 267, 274, 298, 309, 317, 325, 328-329
Biomédecine : 154
Biomorphisme : 160, 171
BÖHME, J. : 262
BORGEN, P. : 45
BOURG, D. : 299, 303
BOUSSET, W. : 13-14, 16-17, 20, 27
BRAUN, D. : 236
BRÉHIER, É. : 40, 45, 75
BRISART, R. : 73
BRISSON, L. : 236
Brisure : 27, 58
BRITO, E. : 94
BRUNO, G. : 85, 241
BUBER, M. : 188, 204
BULTMANN, R. : 2, 6, 11, 44, 48, 232, 234, 243, 247, 257, 277-279

C

CAÏN : 188
CAMUS, A. : 38, 81
CANGUILHEM, G. : 169-170
Cartésianisme : 5, 70, 76-77, 108, 121-122, 126, 131, 133, 135, 142, 144, 146-147, 149, 151, 155, 170, 216, 285-286, 288, 330
CERUTTI, M.V. : 42
Cerveau : 129, 157, 281, 283, 286
CHALIER, C. : 241, 246, 258
CHANGEUX, J.-P. : 286, 309
Christianisme : 14, 16, 19-20, 32, 43, 44, 46-49, 81-82, 102-118, 249, 258
Chute : 25, 28, 31, 34, 43, 48, 50-51, 56-57, 59, 62, 75, 82, 211, 245, 255-256, 264 ; – antécédente : 31, 82 ; – divine : 31, 34, 48
COLPE, C. : 4
COMMONER, B. : 208
Connaissance : 11-12, 33-36, 44-45, 68, 84, 90, 92, 103, 114-115, 118, 120, 126, 142, 150-151, 160, 192, 195, 197, 200-204, 211, 215, 221, 233-234, 238, 244, 259, 267, 275, 279, 285, 289, 296, 314, 317-318, 320, 328, 333
COPERNIC : 85
CORCUFF, PH. : 250, 301

CORDEMOY : 126
Corps : 7, 26, 32, 45, 51, 54, 64, 70, 90-91, 103-109, 120-146, 155-161, 165-166, 169-171, 180-198, 201-202, 214, 216, 222-224, 227, 246, 265, 268, 278-280, 282-283, 286, 288, 327, 330, 333
Cosmogonie : *25, 31,* 35, *56, 316-318*
Cosmologie : 24, 32, 50, 70, 72, 85, 109, 120, 125, 131, 139, 148
Cosmos : 4, *25,* 27, 30, 33-36, *38,* 45, 47-48, *51,* 58-59, 64, 66-67, 70-76, 83, 85, 91, 93-*94, 99, 106-109,* 118, *124-126, 149,* 171, *239, 241, 243-245, 247, 253,* 255, *259, 269, 310, 320*
Cosmothéandrique : 250, 261, 264, 266, 332
Créateur : 29, 32, 46, 49-51, 56-67, 82, 85, 90, 107, 109, 111, 114-117, 132, 135, 142, 147, 199, 232, 236, 245, 255, 257-260, 264, 266, 274, 320-332, 333
Création ex nihilo : 114, 116, 246, 257, 259, 282, 292
CRESCAS, H. : 116
Crise : 29, 31-32, 57, 62, 67, 71-72, 76, 79, 81-82, 85, 87, 104, 151, 207, 210, 212, 275-276, 297, 328, 329
CROUZEL, H. : 40-41, 52-53
Crypto-gnostique : 44, 49, 74-76
CULIANU, I.P. : 14, 19-21, 24, 29, 33, 38-40, 42, 65, 86, 248

D

DANIÉLOU, J. : 22
DARWIN, CH. : 133-135, *139*-140, 239
Darwinisme : 133-134, 137, 140-141
DE WAELHENS, A. : 75
Déchéance : 33, 51, 73, 96
Déchirure : 30, 107
Déhiscence : 7, *191-192, 207, 228, 274, 330-332,* 333
DEMARET, J. : 171, 311
Démiurge : 26-27, 29-30, 32, 56-59, 69-70, 107, 245, 255
Démondanisation : 24-25, 31, 43, 56, 60
Démythologisation : 234, 278, 318
DENYS L'AÉROPAGITE : 110
Dépravation : 25, 43, 57, 62
DEPRAZ, N. : 90
DEPRÉ, O. : 71
DESCARTES : 5, 70-71, 115, 118, 121-127, 133, 136, 139, 142-147, 157, 194, 196, 214, 283, 285-286, 330
Dévalorisation : 87-88, 112
Dévaluation : 58, 78, 102
Devenir : 4, 19, 37, 56, 66, 99-100, 124-125, 139-141, 147-149, 174, 194, 199, 213, 241-245, 248, 250-255, 260, 265, 284, 295, 311, 313, 320-321, 324-325, 327, 331-332
Dévolution : 43, 53, 58, 60
DEWITTE, J. : 63, 153-154, 267
Diabolique : 30
Dialectique : 112-113, 142, 144, 162, 165, 173, 175-176, 182, 207-210, 256-257, 262, 264-265, 268-269, 274-275, 277, 321
Dichotomie : 63, 87, 191
Dieu : 29-30, 35-37, 43-51, 54, 59, 61-62, 66-71, 73-76, 78, 81-83, 86-92, 98, 102, 105, 107-109, 111, 114-116, 118-119, 126, 132, 142, 146-147, 160, 173-174, 182, 189, 221, 231-267, 274, 316-325, 329, 331-333 ; – outremondain : 18-19 ; – transcendant : 44 ; mort de – : 71, 78 ; – inconnu : 35
Dithéisme : 4, 26, 28, 49, 82, 245
Dualisme : 4-6, 11, 17-19, 24-27, 29, 31, 42, 44-46, 48, 51, 54-55, 60-65, 68-79, 84-86, 93, 95, 98-109, 115, 117-127, 131, 135, 137, 141-142, 145, 148-151, 154, 157, 160-161, 170, 183, 203, 207-208, 215, 228,

232, 242, 245, 254, 257, 259, 273-275, 278-280, 283, 285-287, 289, 294-295, 301, 315, 327, 330 ; – antagoniste : 31 ; – anthropologique : 46, 54, 103, 273-287, 294, 327 ; – anticosmique : 11, 25-27, 60 ; – cartésien : 5, 70, 77, 122, 131, 135, 151 ; – cosmologique : 70, 274-275, 287-294, 327 ; – épistémologique : 118-124 ; – éthique : 115 ; – existentialiste : 152 ; – gnostique : 17, 26-29, 61, 70, 106, 289 ; – heideggérien : 78 ; – hiérarchique : 106 ; – métaphysique : 76, 115, 142 ; – modéré : 71, 106, 328 ; – moderne : 64, 118, 121, 151, 161, 232, 278, 328 ; – moral : 274, 294-316, 327 ; – orphique : 70 ; – platonicien : 70 ; – radical : 44, 64, 70, 74, 121, 328
Dualité : 108, 128, 131, 144, 149, 155, 163, 169, 172, 181-182, 185, 197-198, 202, 208, 257, 285, 334
DUCHESNEAU, F. : 142
DUNS SCOT : 115-117, 119, 266
DUPONT, J. : 48

E

ECCLES, J.C. : 287
EDELMAN, G. : 287
Effort : 34, 82, 96, 128-130, 133, 146, 160, 195-197, 204, 224, 259, 283
ELDEREDGE, N. : 133
Émanation : 28-29, 31, 43, 50, 55-57, 60, 102, 110, 256-260, 320 ; – harmonistique : 57 ; – pathomorphe : 32, 50, 57
Émergentisme : 178, 310
ÉPIPHANE : 39
Épiphénomène : 31-40, 55, 131, 138, 282-283
Épiphénoménisme : 276, 278, 280-284
Esprit : 4-6, 15, 22-23, 34, 36, 39-42, 46, 50-51, 56, 66-67, 69-70, 83, 87, 88, 100, 108, 110, 112-113, 118, 121-131, 136-138, 141-145, 151, 160, 164, 173-175, 194, 200, 207, 215, 220, 224, 227, 232-234, 241, 251, 253-255, 259, 277, 280-283, 286, 288, 303, 315-324, 328-329, 331
Esseulement : 7, 73-77, 83, 88
Éternité : 51, 53-55, 57, 73, 80, 100, 111-112, 114, 139, 152, 193-194, 227, 242, 251-255, 288, 318, 320, 324-325, 331
Étranger : 5, 24-26, 29, 33, 36, 38, 60, 64, 66, 68, 79, 85, 91, 106, 110, 165, 168, 184, 269, 310, 327
Étrangeté : 4, 24, 73, 82, 86, 291
ÉVAGRE LE PONTIQUE : 43, 52
Évolution biologique : 87, 133-136, 162, 172-175, 181, 193, 227-228, 244-246, 269, 275, 294, 320
Évolutionnisme : 133-134, 137, 140, 175, 212, 239
Exil : 4, 29, 38, 66, 75, 82, 260
Existentialisme : 5-6, 19, 61-66, 71-91, 94, 98-100, 108, 139-140, 152, 162, 175, 184, 210, 212-214, 239, 264, 269-271, 294, 302, 305, 328, 330
Extériorité : 43, 58, 90, 96, 121, 142, 144, 154, 160, 165-171, 181, 209-212, 257, 275-276, 288, 330
Extramondain : 29, 33, 59, 132

F

FARIBAULT, Y. : 15, 67
Faute : 8, 14, 25, 27-28, 31-32, 34, 37, 51, 59, 75, 76, 82, 90, 188, 211, 252 ; – antécédente : 51, 75, 82 ; – corporative : 33, 252 ; – divine : 31
FAYOUM : 13
FERMAT : 125
FERRY, J.-M. : 301, 303
FERRY, L. : 311

FILORAMO, G. : 60
Finalité : 7, 65, 73, 132, 163, 169, 171-172, 176, 292-293, 302, 307, 313, 333
FOPPA, C. : 175, 302
Formalisme : 79
Forme : 20, 26-28, 33, 57, 63, 96, 107, 111, 114-115, 123, 125, 132, 134, 137, 142-143, 146, 152, 155-159, 162-169, 172, 179-180, 182, 184, 192-193, 195, 199-202, 204, 207, 210, 214, 218-219, 226, 232, 241, 244-246, 248, 263, 268-269, 301, 328, 332
FRIEDLANDER, P. : 45
FRIEDRICHS, K. : 139, 277, 279, 281
FUNK, R.W. : 95, 206

G

GALILÉE : 132, 277
GEULINX : 126
GILSON, É. : 119
Gnose : 3-4, 12, 14-15, 17-29, 33-35, 38-39, 41-43, 48, 53, 58, 61, 65, 73-74, 82, 87-91, 150, 184, 253, 303, 327, 328
Gnosticisme : 3-6, 11-66, 69-75, 78, 81-83, 86-91, 105-106, 108-109, 118, 120, 137, 141, 182, 225, 234, 245, 255-256, 264, 288-289, 312, 328, 332
GOLDSCHMIDT, R. : 133
Golem : 295
GOODENOUGH, E. : 45
Gouffre : 5, 75, 79, 108, 118, 202, 215, 232, 275, 291, 294-295, 312
GOULD, S.J. : 133
GRÉGOIRE DE NYSSE : 52
GREISCH, J. : 3, 150, 188, 303
GUTTMANN, J. : 108

H

HADOT, P. : 40, 52-53
Haine du monde : 2, 24, 46, 67
HALDANE, J.B.S. : 173
HARRIES, K. : 94, 206
HEGEL : 114, 117, 244, 319, 321
Hégélianisme : 6
HEIDEGGER, M. : 2, 6, 11, 17, 55, 62-65, 71-81, 84, 88, 90-98, 100, 126, 130, 147, 152, 161-162, *167*, *169*, 184, 188, 204, 206, 234, 238, 248, 253, 255, 266, *269*, 317, 329
Heimarmenè : 27, 30, *99*
Hellénisme : 6, 12, 15, 30, 41-42, 44
HENRY, M. : 130
Herméneutique : 12, 18, 62, 64-65, 99, 152, 172, 212, 215, 221, 234, 261, 297
HERMÈS TRISMÉGISTE : 14
Hétéronomie : 241-242, 246, 248, 251, 276, 305
Heuristique de la peur : 52, 250, 299, 301, 303
HILLESUM, E. : 249-250, 321
Histoire : 1, 4, 7, 12-13, 17-18, 26, 28-29, 31-32, 34, 36, 41, 43, 65, 72-73, 84, 87-88, 95-98, 101, 104-106, 108, 110, 114, 118, 120, 123, 127, 131, 133, 135-140, 143, 147-148, 152, 154, 158, 175-176, 213-215, 227, 239, 243-255, 270, 285, 288, 290, 294, 320-325, 327, 329, 331, 333-334
Historicisme : 89, *98*-100, 140, 175, 212, 215, 302, 328
HITLER, A. : 285, 324
Homme pneumatique : 25, 34-36, 38-39, 48, 67, 73, 92 ; – psychique : 34, 36, 39, 48 ; – sarchique/hylique : 34, 39, 48, 92
Homo absconditus : 61, 64
Homo faber : 192, 201, 218-220, 226-227, 256, 332
Homo gnosticus : 26
Homo pictor : 201, 217-218, 227, 248, 330

Homo sapiens : 172, 191, 201, 218, 227, 256
HÖSLE, V. : 1, 3
Hostilité : 21, 39, 76, 91
HOTTOIS, G. : 63, 167, 267, 291, 298-299, 303
HUME : 65, 126, 128-129, 146, *197*, 224
HUSSERL, E. : 130, *330*
HYDE, TH. : 26
Hylozoïsme : 105

I

Idéalisme : 5, *7*, *79*-80, 90, 127-131, *139*, 147, *161*-162, 175, *317*
IGAL, J. : 53
Image : 17, 27, 35, 54, 58, 78, 89, 99, 109, 119, 121, 140, 142, 177, 191-193, 198-202, 206, 208, 212, 216-221, 224, 226-227, 231, 235, 240, 242, 245, 247-249, 252-255, 260-261, 264, 294, 319, 324, 329-333 ; – de Dieu : 109, 119, 240, 242, 245, 247-249, 254, 255, 260-261, 264, 319, 329, 331-332 ; – de l'homme : 89, 99, 140, 191, 212, 227, 242, 249, 252, 254-255, 260, 264, 329-332 ; – du monde : 191, 329-330, 332
Immortalité : 227, 233, 241, 246, 249, 253-256, 317, 324-325
Individu : 25, 54, 82, 138, 142-148, 156, 159, 164, 166, 168, 179, 181-186, 220, 242, 246, 301, 308, 325
Inorganique : 147, 149, 167, 293, 309, 313
Interaction psychopsychique : 92, 102, 122-123, 126-127, 137, 142, 144-148, 171, 195-197, 284-288
Interactionnisme : 145, 147, 281, 283-288
Intercorporéité : 187-189
Intersubjectivité : 167, 220, 300
Intramondain : 69, 91, 106
Inversion : 4, 5, 29-30, 34, 45, 65, 67, 105, 259, 269, 327
Iranien (type) : *24*, 28-29, 31-32
IRÉNÉE DE LYON : 35

J

JACOB, F. : 138, 173-174, 177-178, 262, 281, 286-287
JACQUES, R. : 19, 63, 72, 241, 267, 299
JANICAUD, D. : 95, 298
JANKÉLÉVITCH, V. : 262
JASPERS, K. : 72, 297
JEAN : 11, 46-47, 110, 119, 163, 236, 240, 286, 301, 303, 309
JEANS, J. : 146, 160, 174, 232, 324
JÉSUS DE NAZARETH : 110, 113, 252, 285
Judaïsme : 20-22, 32, 44, 49, 82, 108-109, 112-117, 239-240, 253, 258-259

K

KANT : 8, 55, 72, 117, 128, 146, *155*, 188, 224, 236, 238, *277*, *279*-280, 296, 314, 318, 322
KASS, L. : 183, 185, 189
KHÉNOBOSKION : 13
KIERKEGAARD, S. : 72, 81
KOETSCHAU, P. : 52
KOLAKOWSKI, L. : 81-83
KOYRÉ, A. : 83, 85

L

LA FORGE : 126
LADRIÈRE, J. : 163
LAMBERT, D. : 171, 311
Langage : 57, 59, 75, 95-96, 110, 192-193, 198, 202, 206, 212, 219-225, 233-236, 279, 318
LAPLACE : 146, 174, 232
LAYTON, B. : 4
LEIBNIZ : 141, 146-148, 232, 244, 311
LEISEGANG, H. : 16, 20

LEOPOLD, A. : 231, 275
LEVINAS, E. : 167-*169*, 188
Liberté : 4-7, 11, 40, 50-51, 64, 68, 71, 75-79, 90, 92-94, 98-100, 111, 116, 120, 130, 144, 147, 149, 152-153, 161, 164, 169-179, 181, 185, 188, 192-193, 195, 197, 199-204, 207-212, 215-217, 226, 228-229, 231-232, 241, 244, 256, 261-270, 273-279, 285-287, 291, 294-296, 300, 305, 308-317, 321, 324-325, 328-329, 332-333 ; – absolue : 35, 64, 71, 264 ; – abyssale : 262 ; – anomique : 38 ; – finie : 263, 270 ; – humaine : 7, 30-38, 79, 93, 98, 192, 201, 207-212, 215, 228-229, 232, 244, 262-264, 268, 270, 273-275, 285, 294-296, 308, 312-314, 321, 324 ; – infinie : 267 ; – organique : 165, 174, 265 ; – originaire : 263, 264, 268, 270 ; – souveraine : 256, 262-266, 273, 305, 321 ; – subversive : 263 ; – dialectique : 112-113, 142, 144, 162, 165, 173-176, 182, 207, 209, 210, 256-257, 262, 264-265, 268-269, 274-275, 277, 321
Libertinisme : 35-36, 38, 40, 66, 69, 83
LIEVENS, T. : 303
LOVELOCK, J.E. : 275
LÖW, R. : 237
LÖWE : 295
LÖWITH, K. : 81, 83, 86
LURIA, I. : *236*, 258-260
LUZATTO, H. : 258

M

MACRAE, G.W. : 13
MAÏMONIDE : 117
MAINE DE BIRAN : 129-130, 197-198
MALEBRANCHE : 126
MANCINI, S. : 304
Mandéen : 21, 24, 62
MARC AURÈLE : 24
MARROU, H.-I. : 26
Matérialisme : 5, 70, 94, 115, 127, 131-133, 135, 137, 139, 280-281, 285
Matière : 6-7, 27, 41, 43, 50, 103-104, 107, 111, 114, 117-118, 120, 124, 127-128, 131-133, 136, 141-144, 148-160, 162, 164, 166-169, 172, 176, 185, 195, 200, 207, 210, 229, 241, 245-246, 249, 267-270, 277, 281-282, 284-286, 294, 299, 309, 311, 314, 321, 328 ; – morte : 103, 131, 268, 269
MATTÉI, J.-F. : 236, 238
MAURON, A. : 140, 155, 173
Médiateté : 98, 191, 198, 202-203, 207-209, 215, 270
Médiation : 69, 109, 178, 191, 202-203, 207, 209, 217
Métabolisme : 96, 138, 142-143, 146, 153-159, 161, 164-165, 174-178, 180, 183-185, 270, 295
MIES, F. : 257
MISRAHI, R. : 121
Modernité : 1, 54, 80-88, 102, 107, 109, 112, 117-118, 120, 133, 140, 161, 322
Monde : 55, 111, 114, 126-127, 165, 291, 329 ; – étranger : 24-40, 61-64, 67, 71-79, 91, *120*, 168, 191, 207, 229, 232, 268, 322, 332 : – sensible : 30, 59, 111, 147, *179*, 195-196, 202, 206, 227, 268, 280, 284 ; – naturel : 31, 45, 103-104, 121, 167-168, 274, 296, 312 ; – du vivant : 138, 149, 164, 166-171, 177, 191, 193, 215, 240, 275 ; – environnant : 195, 328 ; – déprécié : 43, 112, *119* ; – matériel : 50, 122, 176, 276, 279-280, 286, 306, 318-322 ; – neutre : 65, 73-74, 81-84, 86, 89, 104-109, 160-161, 164, 191, 208, 271, 311 ; – commun : 181-189 ;

– perçu : 206-207 ; création du monde : 28, 34, 110-112, 114-117, 119, 232, 237, 257-261, 264-267, 322 ; vision du – : 63, 66, 92, 112, 131, 196, 288, 330, 332 ; être-au-monde humain : 227, 238-239, 271, 275, 330, 334 ; être-au-monde divin : 241-257, 261, 318-322 ; – inférieur : 28, 57, 245
Monisme : 4-5, 26, 43, 93-95, 98-99, 102-104, 127, 130-131, 135, 138, 142, 147-149, 280, 285, 289, 310 ; – intégral : 102, 104, 131, 147-149 ; – matérialiste : 94, 131, 135, 285 ; – naïf : 103-104, 289 ; – polarisé : 99, 149
MONOD, J. : 72, 163
Monothéisme : 4, 26, 28-29, 44, 82, 106, 112, 118, 240, 257
Mort : 46, 54, 67, 71, 78-79, 81, 100, 103-105, 118, 131, 147-149, 154, 156, 162, 167, 169, 179, 183, 187, 218, 246, 254, 269-270, 278, 289, 304, 307, 313
MUIR, J. : 275
Mythe : *14,* 25, 29, *32, 35, 49,* 56-57, *62,* 71, *87, 102,* 232-239, 241, 245, 253, 257, 259, 261-262, 265-266, 270, 279, 316-321, 325, 329, 330
Mythologie : 12, 25, 42, 57, 88, 234, 279

N

Naassènes : 28
NAESS, A. : 275
NAG HAMMADI : 13, 254
Nature : 3, 4, *16,* 24, *27,* 30-*31,* 34, 36-39, 44, *47,* 54, 56, 64-66, 70, 72-85, *87,* 90-91, 96, 99-113, 118-141, 143, 145-148, 155, 164-165, 171-176, 188-189, 198, 207, 211-212, *218,* 219, 221, 224, 226, 232-234, 241-242, 246-257, 259, 264-265, 267, 270, 274-280, 283-293, 298, 300-301, 303, 308-315, 321, 330, 332-333
Néant : 45-46, 64, 68, 90-92, 99, 114-115, 140-141, 262-265, 269, 282-283, 305, 315, 324
Négation : 31, 37, 46, 54, 61, 67-69, 80, 87-88, 92, 106, 149, 167, 169, 192, 201, 203-204, 207-208, 213, 243, 259, 268-270, 289, 320, 330, 333
Néoplatonisme : 6, 59, 110, 255, *257*
NEWTON : 134, 139, *277*
NIETZSCHE, F. : 65, 71, 74, 76, 78, 84, 120, 140, 238, 288, 330
Nihilisme : 6, 31, 36, 38, 61-72, 74-77, 82-85, 87-93, 98, 101, 139, 162, 242, 264, 267, 273, 294-295, 303, 305, 307, *312,* 328, *333* ; – antique : 14-15, 40, 47, 59, 61-62, 66, 69, 93, 102, 107, 119, 184, 328 ; – cosmique : 75 ; – moderne : 3, 5-7, 37, 54-55, 59, 62, 64-66, 70-81, 85-89, 94, 99, 103, 108, 110, 115, 117-118, 121, 124-127, 131, 139, 142, 144, 151, 160-165, 217, 227, 232-233, 238-239, 241, 246, 253, 256, 259, 264, 277-278, 291, 296, 301, 305, 312, 317, 320, 322, 324, 328, 332-333
NOCK, A.D. : 20
Nominalisme : *115, 117-118,* 133, 141, 147
Norme : 78, 97, 223-224, 249, 264, 305, 312
Nouveau Testament : 46-47, 113, 117

O

Occasionnalisme : 122, 125-126, 128, 133, 146
Ophites : 28
Organisme : 7, 122, 128, 136, 141-145, 148-149, 151, 153-187, 260, 268-269, 274, 283, 307-309

ORIGÈNE : 40, 43, 49-52, 57, 74, 94, 264, 288
Orphisme : 20, 27, 105-106, 108
OST, F. : 250, 301, 303
OUAKNIN, M.-A. : 239
Outil : 90, 144, 216-219, 226-227, 303

P

Pancosmisme : 98
Panenthéisme : 243-244
Panorganisme : 145, 147
Panpsychisme : 103, 105, 146-148, 293, 310-311
Panthéisme : 93, 97, 103, 105, 126, 145, 241, 243-244, 257, 260, 293, 310-311
Panthéisme stoïcien : 93, 126
Panvitaliste : 103-105, 131
Parallélisme : 94, 127-128, 142, 147, 278, 280, 285
PAREYSON, L. : 248
Parsisme : 27
Partie : 5, 30-31, 84, 125, 128-129, 137-138, 141-143, 157-159, 164, 176-181, 196, 199, 205, 208, 224, 228, 245, 273, 276, 280, 296, 305, 311-312, 333
PASCAL : 5, 70-72, 76, 81-88, 90-91, 104
PAUL : 11, 37, 46, 48, 82, 108, 113, 117, *181,* 275, 309, 327
PEARSON, B. : 45
Péché : 32-33, 48, 51, 81-82, 113, 116, 211, 252, 301 ; – antécédent : 32, 82 ; – originel : 32-33, 48, 51, 81-82, 113, 116, 252, 301
PENROSE, R. : 277, 281
Pensée classique : 14, 23, 26, 30-31, 37, 44-48, 51, 53-54, 58-60, 63, 75, 80, 91, 102, 106-107, 110-112, 114-115, 118-119, 121, 124, 128, 132, 162, 212, 248, 253, 257, 278-279, 283, 296, 302, 320
PÉTREMENT, S. : 14, 19, 27, 29, 62, 70, 86
Phénoménologie : 2, 6, *16, 19, 24, 26, 29,* 88, *90, 107, 130,* 151-152, 158, *161-162,* 170, *178, 180*-181, 183-184, *188,* 191-193, 198, 202, 228, 232, *235, 265, 287*-289, *304, 306,* 309, *311,* 319, *330*
PHILON D'ALEXANDRIE : 3, 29, 43-49, 91-92
PINSART, M.-G. : 167, 267
Plantes : 108, 144, 176, 179-180, 185
PLATON : *17, 20, 26-27, 45,* 54, 56, 69-*70, 76,* 87, 96, 106-107, *110,* 115, *128, 133,* 196, 213, 236, 238-239, *245,* 253, *255, 288* ; TIMÉE : 70, 106-107, 114, 253, 255
Platonisme : 4, 102, 106, 108, 139, 319
Plérôme : 28, 31-*32,* 34, 50, 55, 69-70
PLOTIN : 43, 49-60, 74, 80, 100, 255, 264, 288, 325, 329
Pluralité : 17, 60, 74, 182, 220, 300
Pneuma : 25, 30, 32, 34-*36, 38-39,* 43, 45, *48, 67, 73, 92*
Polarité : 7, 107, 121, 149, 162, 168-170, 182, 184, 203, 227, 261, 268-269, 283
Pôles : 43, 68, 76, 136, 149, 163, 170, 175, 184, 208
POPPER, K. : 287
PORTMANN, A. : 166, 187
Principe gnostique : 11, 14-19, 28, 41 ; – liberté : 7, 231, 265, 268, 309-310, 317, 325
Procosmique : 20, 22, 27, 51, 58
Pseudomorphose : 26, 47, *53, 91*
Psychophysique : 127-128, 139, 142, 268, 274-286, 315
PUECH, H.-CH. : 24, 36, 38, 58, 73, 81
Pythagoricien : 106
Pythagorisme : 20, 27

Q

QUISPEL, G. : 20, 23

R

RATH, M. : 306-307, 315
REITZENSTEIN, R. : 14, 16, 20
Résistance : 39, 97, 100, 129-130, 160, 175, 195, 197, 223, 283, 330
Responsabilité : 3, 6-8, 32-33, 48, 65, 68, 86, 89, 96, 136, 150, 152-153, 155, 159, 167, 173, 182, 186-189, 206, 211, 223, 237, 240-241, 247, 250-252, 261, 266, 271, 274-276, 287, 290-295, 298-309, 312-316, 327, 329, 334
Retrait : 31, 37, 49, 90, 191, 249, 257-260, 263, 330
Révolte : 37-38
Révolution : 37-39, 66, 105, 120, 122-124, 134, 137, 140-141, 148, 152, 154, 169, 178, 193-194, 265
RICHARDSON, W.J. : 94, 206
RICŒUR, P. : 168, 241, 286, 300, 309, 327
ROSEN, S. : 65, 87
ROUX, W. : 166
RUDOLPH, K. : 4
RUFIN : 52
RUGGENINI, M. : 241
Rupture : 4-6, 11, 26, 31, 38-39, 47, 49, 56, 71, 87, 91, 107, 109, 118, 122, 157, 192, 201-203, 207-208, 211, 227-229, 242, 248, 257, 285, 294-295, 319, 321

S

Salut : 24, 31, 33-39, 46, 60, 82, 92, 116
Sanction : 125, 248, 260, 264, 305, 312, 314
SANDMEL, S. : 45
SARTRE, J.-P. : 71, 77-78, 84, 90
Scepticisme : 6, 61, 65, *92*, 101, 117, 124, 126, 129, 133, *138*-139, *145*, 151, 160, *213*-214, 302, *315*
SCHAEDER, H. : 16, 63
SCHELLING : 72, 261-262
SCHIEDER, TH. : 3
SCHINDEWOLF, O. : 133
SCHIWY, G. : 249
SCHNEIDER, C. : 20
SCHOLEM, G.G. : 21, 258-260
Sciences : 1, 2, 72, 85-86, 109, 113, 118, 121, 131-133, 138-139, 145, 151, 161, 163, 172, 175, 180, 188, 242, 277-280, 285, 287, 290, 303, 322 ; – de l'environnement : 299 ; – formelles : 121, 123-124, 146, 154, 160, 163, 279 ; – humaines : 69, 139-140, 199, 215, 278, 285 ; – modernes : 1, 118, 121, 132-133, 138, 151 ; – naturelles : 1, 39, 66, 70, 72, 81, 84-85, 102, 104-105, 109, 111, 113, 121-124, 129-130, 132-133, 138-139, 141, 144-145, 148, 157, 160-161, 163, 166, 168-169, 172, 175, 180, 182, 192, 195-196, 200-201, 204, 207, 218, 221, 224, 229, 247-248, 252, 268-269, 274-294, 298, 311, 315, 317-318, 330, 333
SCOT ÉRIGÈNE : 102
SCOTT, CH. : 97
SEARLE, J.R. : 281
Séthiens : 28, 53
SÈVE, B. : 8, 241, 300, 303, 314
SIMON LE MAGICIEN : 19, 21-22, 28
SIMON, M. : 29, 45
SIMON, R. : 189
SIMONETTI, M. : 19
SLOTERDIJK, P. : 88
SOLÈRE, J.-L. : 240
Solitaire : 60, 182-189
Solitude : 70-74, 81, 83, 85, 162, 271
SPAEMANN, R. : 300
SPENGLER, O. : 15, 26, 81
SPINOZA : 94, 121, 141-148, 166, 244, *278*, 280, 285, *288*, 311, 314, 318, 330
STALINE, J. : 324

Stoïcisme : 93, 108, 126, 308
Subjectivisme : *63, 100,* 128, *130,* 332
Supramondain : 29, 59
Syndrome gnostique : 42 ; – humain : 225-227
Syro-égyptien (type) : *24,* 28-29, 31-32, *43*, 56

T

TAMINIAUX, J. : 299
TAYLOR, P.W. : 275
Technologie : 2-3, 86, 120, 154, 201, 217-218, 225, 240, 278, 291, 296-298, 302, 304
TEILHARD DE CHARDIN, P. : 148, 244, 319
Téléologie : 7, 124, 127, 132, 134, 136, 152, 174, 271, 291, 309, 317
Temps : 3, 15, 16, 23, 25, 31, 33, 36-38, 42-43, 50-51, 53-60, 73, 76-77, 79-81, 83-89, 100, 111, 114, 117-118, 155-158, 166, 170, 175-177, 181, 189, 193-195, 201, 209-211, 215, 226, 234, 238-239, 241-257, 259, 275, 285, 288, 296, 299, 312, 317-318, 323, 327
THALÈS : 104
Théodicée : 241-242
THEUNISSEN, M. : 236
THOMAS D'AQUIN : 26, 113, 115, 117
THYEN, H. : 45
TINLAND, F. : 130, 143, 297
Tombe : 71, 134, 216-219, 226-227, 286, 297
Totalité : 5, 50-51, 57, 70, 93, 99, 108, 132, 143, 159, 163-164, 176, 179, 182, 205, 211, 224, 228, 245, 257, 268, 294-296, 304, 308, 311-312, 317, 320
Tout : 30, 55, 57, 68, 84, 125, 128, 155-160, 181, 208, 224, 254, 273-275, 305, 311-312, 317
Tradition : 4, 7, 11, 40, 60, 79, 102, 107-118, 120, 193, 214, 236, 239, 246, 253, 257-259, 288, 301, 317, 319, 331
Transanimalité : 192, 212
Tsimtsoum : 116, 236, 257-260
TURFÂN : 13

U

Unicellulaire : 135, 166, 178
Unité : 3-4, 17, 31, 34, 36, 41-42, 50-51, 56-57, 59, 107-108, 127-128, 135, 139, 142, 146, 149, 152, 156, 159, 164, 177, 184, 197, 211, 225, 242, 243, 257, 264, 315, 327-328, 330
Univers : 72-73, 85-88, 92, 105-107, 125, 171, 246, 287, 311, 317
Upanishads : 214
Utopie : *39,* 86-87, 89, 96, 118, 120, *217,* 250, *296*-297

V

VALENTIN : 49
Valeur : 7, 30-31, 36-37, 64-65, 78-80, 86, 90-92, 115, 120, 136, 145, 152, 175, 223, 239, 249, 253, 266, 270, 273, 275, 291, 295, 302, 305-308, 312-315, 323, 333
VAN RIET, G. : 234
VATTIMO, G. : 238, 249
Végétal : 107, 167, 176-181, 198
VERGOTE, A. : 130
Vérificationnisme : 322
Vertu : 37, 44-47, 54, 56-57, 80, 91-92, 159, 243, 250, 307, 309, 333
Vie : 7, 14, 18-19, 21, 24, 26-27, 29, 31, 36, 40, 44, 47-48, 54-56, 67, 70, 73, 79, 81, 86-87, 98, 103-109, 113, 118, 122-123, 126, 131, 133-138, 148, 154, 157, 161, 166-180, 182-187, 210, 215, 218, 238, 246-258, 263, 265, 267-270, 275, 278, 292, 302, 306, 308-309, 313-314, 319, 321, 324, 328

Vivant : 5-7, 70, 88, 96, 102-108, 118, 122, 127-138, 140, 142-149, 151-189, 191-193, 195, 198, 202, 207-210, 214-215, 218-220, 228, 232, 240-241, 247, 265-269, 273, 275, 285, 288, 292-293, 305-307, 309, 311, 328, 333-334
VOEGELIN, E. : 88
VOGEL, L. : 76, 162, 188
Volontariste : 102, 113, 116-119, 237
Volonté : 32, 39, 48, 50-51, 56-59, 67, 70, 76-78, 82, 98, 101-103, 112-117, 121-122, 124, 130, 140-141, 145-146, 148, 160, 164, 169, 171-172, 197, 201, 209-212, 220, 225, 229, 252, 256, 260, 264, 266, 275, 279-285, 289, 295, 297, 305-308, 311-314, 320, 327
VOLPI, F. : 73, 75, 299
VOLTAIRE : 133
VON HARNACK, A. : *14*, 19
VON UEXKÜLL, J. : 177

W

WARZESZAK, S. : 3, 231
WEISMANN, A. : 133, 137
WEISS, J. : 183
WELLEMER, A. : 236
WETZ, J. : 173
WEYEMBERGH, M. : 231
WHITEHEAD, A.N. : 141, 147-148, 166, 244, 311, 319
WILDE, O. : 253, 332
WILLE, B. : 105, 209, 288, 302
WILSON, R. : 45-46
WOLFF, CH. : 26
WOLFSON, H.A. : 3, 44-45

Z

ZIMMERLI, W. : 321
Zoroastrien : 17, 27

Table des matières

Préface IX

Sommaire XVII

Introduction 1

Chapitre 1 **Le principe gnostique** 11

I Une synthèse magistrale du gnosticisme 12
A Une synthèse qui fit date 12
B Un principe nouveau autogène 14
1 *Au-delà du syncrétisme* 16
2 *Contre le psychologisme et le sociologisme* 18
C Une première cristallisation 19

II Le phénomène de démondanisation 24
A L'angoisse face au monde étranger 24
B Une rupture dualiste 26
C L'anticosmisme 27
D L'inversion des valeurs classiques 30

III La vie mondaine comme épiphénomène 31
A La chute antécédente 31
B L'asservissement cosmique 33
C La connaissance salvatrice de soi 34
D L'entre-temps mondain 36
E L'homme révolté 37
F L'extension maximale de l'esprit gnostique 40

IV L'esprit gnosticisant de l'Antiquité tardive 42
A Les courants religieux protognostiques 44
1 *Philon le Juif ou la vertu inversée* 44
2 *Le christianisme naissant* 46
B La philosophie mystique crypto-gnostique 49
1 *Origène ou un Dieu créateur malgré lui* 50
2 *Plotin, précurseur d'une philosophie du temps* 53

Chapitre 2 ***Homo absconditus*** 61

I De l'existentialisme au gnosticisme et retour 61
A Les fruits d'une clé universelle 61
B De la serrure à la clé 63

II La spécificité du nihilisme antique 66
A L'arrogance du moi gnostique 66
B Une structure vide 68

III Le nihilisme moderne 71
A Une crise existentielle 71
B La neutralité de l'Univers 73
C Le crypto-gnosticisme contemporain 74
D L'abîme de la résolution 77
E Un temps incommensurable 79

IV L'existentialisme des modernes 81
A Une lame de fond occidentale 81
B Une crise contingente de la pensée 85

V La vanité de l'agir 89
A L'historicisme 89
B L'action simulée 92

VI Un nécessaire assentiment 93
A Le panthéisme antique 93
B L'immanentisme contemporain 94

VII Un existentialisme ni moniste, ni dualiste 98

Chapitre 3 **L'Occident dualiste** 101

I Des pensées pré-dualistes 103

II Les dualismes antiques de l'homme et du monde 104
A Un monde cadavérique 104
B La désacralisation biblique de la nature 106

III La tradition philosophique occidentale 110
A Le nomadisme de la vérité révélée 110
B Le radicalisme chrétien 112
1 *Un scandale pour la raison* 113
2 *La contingence du monde et la souveraineté de la volonté divine* 114
3 *Le primat de la volonté humaine* 116

IV Le dualisme moderne et ses avatars 118
A Le dualisme matière-esprit 118
1 *L'anthropocentrisme baconien* 118
2 *Le séparatisme cartésien* 121
B Le scepticisme méthodologique et ontologique 124
1 *Le devenir des formes contingentes ou la mathématisation de la nature* 124
2 *La critique de l'idée moderne de cause ou l'occasionnalisme* 125
C Les monismes post-dualistes 127
1 *Un avatar peu convaincant : l'idéalisme* 128
2 *Le matérialisme : un héritier privilégié* 131
3 *L'évolutionnisme : une opportunité inexploitée* 133
4 *L'ontologie sceptique* 138
D Trois tentatives à contre-courant 141
1 *Spinoza ou le pan-individualisme* 141
2 *Leibniz ou la perception généralisée* 146
3 *Whitehead ou le panorganisme* 147

V Au-delà de l'interdit cartésien 149

Chapitre 4 **La polarisation de l'inerte et du vivant** 151

I Deux orientations successives 151

II L'existence organique 154
A La dualité existentielle de la matière et de la forme 155
1 *Le substrat matériel de l'organisme* 155
2 *La justification du biomorphisme* 160
3 *La forme substantielle* 162
B Nécessaire liberté 164
C La polarisation de soi et du monde 165
1 *L'auto-affirmation du soi* 166
2 *La différenciation* 168
D La finalité organique 171

III L'évolution de la liberté organique 174
A Les révolutions ontologiques de l'évolution biologique 175
B Une tripartition intrabiologique 176

IV Le ratage du monde commun des vivants 181
A L'indifférence sexuelle 183
B L'intercorporéité 187

Chapitre 5 **L'homme déhiscent** 191

I Le seuil de la transanimalité 192
A La vue incarnée d'un sujet qui se meut 193
B Le geste du peintre 198

II La rupture comme spécificité 202
A La négation au principe de la vérité 203
B La liberté déhiscente 207

III Les seuils d'une humanité accomplie 212
A L'image transhistorique de l'homme 212
1 *Entre historicisme et permanence* 212
2 *L'empathie du vivant* 215

B Les traces objectives de l'humanité 216
1 *L'outil comme seuil inférieur* 216
2 *Le langage sous-jacent au symbole* 219
C La transcendance du langage 221
D Le syndrome humain 225

IV L'émergence de la question éthique 228

Chapitre 6 **Le principe liberté** 231

I Du symbole à la métaphysique 233
A L'enjeu philosophique du mythe 238
B L'aventure mondaine de Dieu 241

II La bi-unité du monde et de Dieu 242
A Ni intention divine, ni hasard cosmique 244
B Ni hétéronomie, ni autonomie 246
C Ni temps, ni éternité 253

III La dialectique du *tsimtsoum* 257

IV Au principe de l'aventure cosmothéandrique, la liberté 261
A L'auto-position souveraine de la liberté 261
B L'ontologie de la liberté 265
C Le non au non-être 267

Chapitre 7 **Le dépassement éthique du dualisme** 273

I Réfutation du dualisme anthropologique 274
A L'unité psycho-physique, condition d'une responsabilité formelle 276
B La suffisance du déterminisme physique 277
C La réfutation de l'épiphénoménisme 280
D L'hypothèse interactionniste 283

II Réfutation ontologique du dualisme cosmologique 287
A Rendre la fondation ontologique possible 287
B Un vouloir subjectif non intentionnel 291

III Réfutation historique du dualisme moral 294
A L'indomptable liberté 294
B Le monde comme objet technologique 296
C Les contraintes de la métaphysique moderne 301
D La fondation ontologique du Bien 304
1 *La théorie de la fin* 306
2 *La théorie des valeurs* 308
E La théorie de la responsabilité 312

IV Vers une alternative métaphysique 316
A De la liberté à l'Eros cosmogonique 316
B L'Esprit dans le monde 318
C Une mémoire universelle 322

Conclusion 327

Liste des sigles utilisés 335

Bibliographie 337

I Livres, articles et recensions de Hans Jonas 337
A Livres 337
B Articles et recensions 341

II Articles, recensions et ouvrages en français, anglais, allemand et italien entièrement ou partiellement consacrés à l'œuvre de Hans Jonas 358

Index 373

Table des matières 385

DANS LA MÊME COLLECTION

LUCIE ANTONIOL, *Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique.* Préface de T.S. Champlin

NIELS BRÜGGER, FINN FRANDSEN, DOMINIQUE PIROTTE (éds), *Lyotard. Les déplacements philosophiques.* Traduit du danois par Émile Danino. Avertissement de Jean-François Lyotard

LAMBROS COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme.* 3e édition

ANNE CRAHAY, *Michel Serres. La mutation du cogito. Genèse du transcendantal objectif.* Préface de Jean Ladrière

GÉRARD DELEDALLE, *La philosophie américaine.* 3e édition

GÉRARD DELEDALLE, *Lire Peirce aujourd'hui*

ÉDOUARD DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*

MICHEL DUPUIS (éd.), *Levinas en contrastes.* Préface de Paul Ricœur

NATHALIE FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde.* Préface de Jean Greisch

DANIEL GIOVANNANGELI, *La fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne.* Préface de Jacques Taminiaux

MARC GROENEN, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine.* Préface de Marc Richir

CHRISTOPHER HOOKWAY, *Quine.* Traduit de l'anglais par Jacques Colson. Préface de Paul Gochet

GILBERT HOTTOIS, *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*

GILBERT HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine.* 2e édition

DAVID COUZENS HOY (éd.), *Michel Foucault. Lectures critiques.* Traduit de l'anglais par Jacques Colson

DANIELLE LORIES, *L'art à l'épreuve du concept*

PHILIPPE MINGUET, *Sens et contresens de l'art.* Préface de Gianni Vattimo

FRANÇOIS PIRE, *Questions de psychologie.* 2e édition

JEAN-CLAUDE SCHOTTE, *La science des philosophes. Une histoire critique de la théorie de la connaissance*

JONAS HANS, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique.* Traduit de l'anglais par Danielle Lories

JULIETTE SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*

RUDY STEINMETZ, *Les styles de Derrida*

GIANNI VATTIMO, *Introduction à Nietzsche.* Traduit de l'italien par Fabienne Zanussi

GIANNI VATTIMO, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie.* Traduit de l'italien par Malou Somville-Garant

GEORGIA WARNKE, *Gadamer. Herméneutique, tradition et raison.* Traduit de l'anglais par Jacques Colson

MAURICE WEYEMBERGH, *Albert Camus ou la mémoire des origines*

LE POINT PHILOSOPHIQUE

Hans Jonas ou la vie dans le monde

Comment vivre dans le monde, comment assumer la **condition humaine** en évitant, d'un côté, **un monisme réducteur** qui ôterait toute autonomie à l'agir et, de l'autre côté, **un dualisme désarticulant** qui lui ôterait tout sens et toute valeur ? C'est à cette question centrale dans l'œuvre de Hans Jonas, et qui lui aura servi de fil conducteur toute sa vie, que veut répondre cet ouvrage.

En exploitant l'ensemble de l'œuvre du penseur allemand – de ses écrits sur le gnosticisme dans les années 1930 jusqu'à ses travaux sur la civilisation technologique des années 1970-1990 – il étudie les **continuités** et les **ruptures** qui, au cours de cette réflexion philosophique s'étendant sur presque sept décennies, ont marqué le rapport de Hans Jonas au défi du dualisme.

Hans Jonas y émerge comme un penseur à la fois profondément **respectueux de la tradition philosophique occidentale** et radicalement **orienté vers l'avenir de la vie humaine** dans un monde où sa place, de plus en plus transformée par les avancées technologiques, doit être repensée.

Nathalie Frogneux

Docteur en philosophie, elle est chargée de cours à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain. Elle y enseigne l'anthropologie philosophique et participe aux activités du Centre d'anthropologie. Ses recherches portent sur le corps et sur l'autonomie.

JONAS	M417 10-3483
ISBN	2-8041-3483-0