

LES ENJEUX DU DUALISME CHEZ HANS JONAS

Nathalie Frogneux

(Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve,
Institut supérieur de philosophie)

Abstract. *This paper summarises the issues of dualism in the philosophy of Hans Jonas. Dualism was a central topic for him to understand gnosticism in late antiquity, and it became also a key concept to understand moral nihilism of the XXth century. Jonas demonstrates that Heidegger's thought in Sein und Zeit - which enables him to elaborate the heuristic method to shed light on gnostic dualism - was in fact itself based on a dualistic anthropology. On the one hand, Jonas attempted to reply to it with a philosophical biology; on the other hand, his reply to the cosmological dualism thanks to his speculative and mythical concept of the weak God.*

Hans Jonas est certainement une des grandes figures de la pensée du siècle dernier qui n'a cessé de diagnostiquer et de combattre le dualisme sous ses multiples formes, au point que l'on peut lire l'ensemble de son œuvre à partir de ce point focal. Telle est du moins mon hypothèse¹. Je voudrais synthétiser ici trois moments de son parcours, de manière inévitablement schématique et trop rapide, mais avec pour objectif de montrer que son combat contre le dualisme fut aussi celui de la réplique à Heidegger et de la réponse à toute une époque marquée par le nihilisme².

J'aurais pu accentuer la question éthique et ontologique, et ainsi la philosophie de la vie pour aborder cette problématique, mais j'ai choisi, en raison du contexte de mon intervention, de mettre en exergue les trois points suivants:

1. La synthèse du gnosticisme antique

1. Voir N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck, 2001.
2. Voir A. Zafrani, *Le défi du nihilisme. Ernst Bloch et Hans Jonas*, Paris, Hermann, 2014.

2. Le retournement du diagnostic sur la philosophie heideggerienne
3. Le dépassement du dualisme par maximisation de la responsabilité collective²

1. La synthèse du gnosticisme antique

Hans Jonas (1903-1993) est considéré comme un philosophe majeur du ^{xx}e siècle, mais certains n'hésitent pas à voir en lui également un historien des religions ou un théologien, tant il se tient sur la frontière entre ces disciplines qu'il maîtrise également depuis son passage par Berlin pour ses études de théologie et à Marbourg auprès de Rudolf Bultmann pour les études néotestamentaires. C'est pour cette raison notamment qu'il est si difficile de cerner le travail de Jonas : en raison de la variété de ses sources et de l'ampleur des questions qu'il aborde. D'une part, la phénoménologie allemande (Husserl, Heidegger, Fink, dont il refuse d'être un disciple, même s'il reconnaît que c'est à cette source qu'il a été formé) et l'histoire des religions (Bultmann, la *Religionsgeschichtliche Schule*), ainsi que les questions de philosophie de la vie et d'éthique, d'autre part. Le fait que les débats se déroulent dans les champs linguistiques différents (hébreu, allemand, anglais) que Jonas maîtrisait – tous ces aspects rendent compliquée une vue d'ensemble sur son parcours pour ses commentateurs³ qui adoptent souvent une vue plus étroite⁴.

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*⁵, 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 ce travail monumental qui prétend retracer l'esprit dualiste de toute une époque : l'Antiquité tardive⁶. « Les religions gnostiques forment précisément, en tant que religions,

3. C'est ainsi que malheureusement, dans l'introduction à la traduction italienne de *Gnosis und spätantiker Geist*, parue en 2010, Claudio Bonaldi, grand spécialiste de la question de Dieu chez Jonas, ne fait pourranch pas état des travaux de Karen King et reste lié à des auteurs tels que Ugo Bianchi et Ioan Penu Culiianu, qui ont accentué le dualisme de Jonas. H. Jonas, *Gnosis e spirito tardantico*, a cura di Cl. Bonaldi, Milano, Bompiani, 2010.

4. Heuressement, aujourd'hui les traductions françaises se multiplient.

5. H. Jonas, *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Höheren Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg* (Göttingen, Hubert & Co, 1930 (d'orénavant BG)).

6. Voir H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, avec une introduction intitulée « Zur Geschichte und Methodologie der Forschung », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934 (d'orénavant GSG). Pour plus de clarté et conformément à la définition établie notamment par Jonas dans le document final du colloque de

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). Le succès de la recherche de Jonas tient assurément à la méthode et à l'attitude « bienveillante » qu'il avait forgées grâce à sa fréquentation de l'analytique existentielle heideggerienne. Sa recherche se veut donc phénoménologico-existentielle, puisqu'il entend saisir « le principe spirituel » caractéristique du gnosticisme⁸.

Gnosis und spätantiker Geist dégage ainsi 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 (psyché 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 *pneuma* en l'homme ou « l'homme pneumatique, intérieur ») et à la loi desquelles elle se trouve ainsi soumise (...). 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).

Messine en 1966, nous distinguons dans nos traductions et dans notre texte le gnosticisme (mouvement secretaire qui culmine au ^{iv}e 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.

7. H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958. Pour la traduction française : H. Jonas, *La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Eyraud, Paris, Flammarion, 1977, 55. (D'orénavant RG).

8. Ce qui laisse la question de son origine au second plan.

L'homme gnostique prend connaissance (par la gnose) du fait qu'il est hors-venu et que sa vie authentique ne se joue pas dans ce monde. Pour Jonas, en effet, la situation existentielle d'être jeté sans attaches, fine pointe du gnosticisme et du nihilisme, 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'étrangeré du monde, et «l'angoisse du monde» (BG, 13) qui se développe en «haine du monde» (BG, 14). Si l'homme gnostique se trouve aussi mal dans le monde, c'est qu'il s'y trouve sans en être et que son rapport est caractérisé par un dualisme extrême des opposés. N'est-ce pas alors le ressentiment qui l'anime si son action est vaine? Cela expliquerait le fait que le gnostique éprouve l'angoisse de l'étrangeré radicale et un sentiment d'exil forcé, plutôt que l'exaltation du salut en apprenant qu'il est et d'où il vient.

En effet, pour Jonas, le dualisme métaphysique qui oppose le principe du mal au principe du bien (mazdén) et le dualisme anthropologique (platonicien), qui oppose l'âme et le corps, se résolvent avec le gnosticisme dans un «dualisme anticosmique» (GSG, 26) qui dresse l'homme et le monde l'un contre l'autre. «Ce qui est étranger est ce qui a son origine ailleurs, ce qui n'a pas sa place ici.» (GSG I, 96). Ce que Jonas voit dans le gnosticisme, c'est donc une rupture du cosmos classique: l'homme n'appartient pas à l'ordre du monde, que ce soit parce que deux principes coéternels s'affrontent (comme dans le manichéisme) ou parce que la généalogie divine connaît une perversion (comme dans la gnose syro-égyptienne, un émanationisme gnostique pathomorphe). Jonas repère donc dans le gnosticisme un dualisme anthropo-cosmologique⁹.

Or, ce dualisme anthropo-cosmique, qui a des racines métaphysiques, se manifeste existentiellement par un sentiment d'essoulement et d'étrangeré pour l'humain au sein du monde et a des conséquences pratiques. La conséquence en est le manque d'orientation et même de pertinence de l'action, puisque les gnostiques peuvent connaître deux types de morales: l'ascétisme et le libertinage (orgies et débauche sexuelle, forme plus rare, même si les hétérologues en font largement état en raison de son côté scandaleux). Dans les deux cas, Jonas souligne que la morale repose sur un mépris du monde qu'il s'agit soit de mener à sa perte, soit d'éviter en le fréquentant le moins possible. Mais dans les deux cas, le gnostique éprouve bien l'inanité de son action.

Cette magistrale synthèse qui reposait essentiellement sur les textes gnostiques transmis par les hétérologues devait pour autant connaître une remise

9. En ce sens, Natalie Depraz a tout à fait raison de souligner que c'est le nihilisme commun à l'existentialisme sartrien et heideggerien résultant du sentiment d'étrangeré du vivant (N. Depraz, «Jonas, un passeur entre les deux rivages de la gnose et de la vie», *Alter, Hans Jonas*, n° 22, 2014).

en question avec les découvertes de la bibliothèque de Nag-Hammadi en Haute-Égypte en 1945. Face à l'enthousiasme de certains chercheurs (notamment George W. MacRae¹⁰) qui virent d'emblée la possibilité d'un renouvellement radical des hypothèses alors acceptées, Jonas affirme d'abord au contraire «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). Pourtant, 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 ces textes copés. 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, selon lui, confirmé la thèse d'une origine orientale du gnosticisme. En 1978 toutefois, il s'avoue dépassé par la somme de documents récemment découverts à traiter et dès lors bien moins certain qu'ils ne le contraindraient pas à reprendre son travail et tirer de nouvelles conclusions. Pourtant, la même année, Barbara Aland saluait encore Jonas dans le volume d'hommage qu'elle lui consacrait¹¹ comme l'initiateur d'une nouvelle recherche sur la gnose, d'une nouvelle herméneutique et d'une synthèse magistrale, sans remettre en question ses travaux. Il faut reconnaître que les travaux récents, surtout depuis les années 2000, ont relancé les recherches sur le gnosticisme. Et ce sur deux points:

D'abord, à la faveur de l'exploitation, la publication et les traductions des textes de la bibliothèque de Nag-Hammadi, la synopsis jonassienne du gnosticisme mythologique sectaire et religieux des II^e et III^e siècles est aujourd'hui contestée par les historiens et les historiens des religions. Voyons notamment les recherches de Jean-Daniel Dubois dans son exposé «Gnose, dualisme et les textes de Nag-Hammadi», ici même, qui reprend la longue discussion critique de Karen King dans *What is gnosticism?*¹²

Ensuite, la thèse qui fait du gnosticisme le foyer spirituel des trois premiers siècles de notre ère, soit l'hellénisme tardif, qui fut d'emblée beaucoup plus sujette à controverses, est aujourd'hui bien contestée. En effet, dans cette gnose spirituelle, Jonas retenait les pensées de Philon le Juif et, dans le christianisme naissant, des phénomènes proto-agnostiques (Paul), tandis qu'il établit paradoxalement qu'Origène, qui combat pourtant la gnose, serait gnostique malgré lui et Plotin également marqué par une philosophie du temps qui déréalise le présent et réduit la pertinence de l'agir. Pourtant, dans

10. Voir George W. MacRae, *Studies in the New Testament and gnosticism*, selected & edited by Daniel J. Harrington & Stanley B. Marrow, 2007.

11. Voir B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

12. Voir K. King, *What is gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, 2003.

la manière dont Jonas synthétise ses propres recherches dans *The Gnostic Religion*, il ne reprend que la gnose mythologique, laissant de côté la gnose spirituelle et ainsi cette deuxième hypothèse forte à laquelle il semble avoir lui-même renoncé¹³.

Or, à y regarder de plus près, ces deux versants, mythologique et spirituel, que Jonas attribue initialement au gnosticisme, s'avèrent plutôt être deux points de rupture occidentaux avec le cosmos grec classique, comme ordre global dans lequel l'homme trouve sa place.

2. Le retournement du diagnostic sur la philosophie heideggerienne

Après avoir réalisé cette magistrale synthèse, largement reconnue par les historiens des religions à la faveur de sa fréquentation des philosophes de Heidegger et de Bultmann, Jonas se demande quelle est la raison de son succès. Il décide alors d'explorer (l'expression est de lui) les clés qui lui ont permis d'ouvrir cette serrure (du gnosticisme de l'Antiquité tardive) et inverse son regard pour lire l'époque moderne à l'aide des clés de l'Antiquité tardive. C'est là le deuxième moment de son exploration du dualisme et de sa portée nihiliste (au cours des années 1960).

Il semble le premier surpris du résultat. Dans «Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne» (1952), repris dans *Zwischen Nichts und Ewigkeit*¹⁴ et dans *The Phenomenon of Life*, Jonas se livre à une lecture gnostique de l'existentialisme du xx^e siècle.

Vingt ans après ses recherches initiales sur le gnosticisme, il prend ses distances quant à la possibilité d'une validité universelle de l'analytique existentielle de Heidegger, qui ne lui apparaît plus comme une «explication des fondements de l'existence comme telle» (RG, 418), mais comme l'expression d'une situation particulière et donc d'une perspective existentielle plutôt qu'existentielle. Ce que Heidegger lui a fourni dans les années 1930, c'est en réalité une clé pour découvrir les obscurs cousins du passé, en l'occurrence surtout les Mandéens, mais cette clé n'était pas universelle. Si elle ouvrait avec bonheur cette porte demeurée hermétique si longtemps, c'est non seulement parce que Jonas a abordé le gnosticisme avec bienveillance, car, comme il le découvre lui-même avec un certain retard, son outil philosophique

n'était pas neutre, puisque Heidegger dont il était le disciple partageait certains traits existentiels avec le gnosticisme.

Notons toutefois que cette hypothèse du «gnosticisme» du premier Heidegger n'est pas vraiment originale parmi ses lecteurs, puisqu'Émile Bréhier, dans sa recension de l'ouvrage d'Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, qualifiait dès 1942 *Sein und Zeit* de «roman gnostique»¹⁵.

Par la *Genoffenheit*, l'être-jeté du *Dasein*, Jonas entend désormais l'inhospitalité du monde pour l'homme devenu étranger, qui contraste avec la métaphysique classique du cosmos. La métaphysique heideggerienne (car Jonas ne se laisse pas impressionner par l'auto-interprétation de Heidegger et affirme qu'il propose une anthropologie du *Dasein* faisant fond sur une métaphysique) qui juxtapose l'existence humaine et l'ordre du monde dans un accident totalement contingent, débouche sur un nihilisme, qu'il n'hésite pas à qualifier de «nihilisme cosmique» (RG, 423).

Or, le monde et l'homme se vident de leur être s'ils cessent de s'articuler l'un à l'autre. 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 de lui-même dans le lieu où il agit.

La liberté humaine qui ressort de cette situation gnostique et existentialiste est absolue ou déliée, vide, puisqu'elle est incommensurable au lieu dans lequel elle s'exerce. Dès lors, elle se joue dans l'indifférence de ses conséquences. De sorte que Jonas voit dans le gnosticisme comme dans *Sein und Zeit* une «métaphysique du pur mouvement, du pur événement», ce qui ne manquera pas d'étonner celui qui se souvient que l'esprit, le *pneuma* ne peut pas davantage être corrompu par la psyché ou par le corps (le *sarx*) que l'or par la fange. Ce que Jonas entend décrite ainsi, c'est un temps sans impact marqué par des événements sans conséquences, c'est-à-dire en définitive une agitation efféée dans laquelle «le temps est mis en mouvement par la poussée en avant de la vie de l'esprit» (RG, 446), mais sans médiation corporelle ou mondaine.

Alors, en effet, la connaissance (*gnosis*) elle-même, aussi ample soit-elle, ne sauve pas, elle ne donne au sujet aucun critère pour l'action. Pour Jonas, une liberté absolue ou totalement déliée, s'inverse en son contraire, car si elle ne peut s'accorder à aucun objet, elle ne reçoit aucune limite hétéronome et devient indifférente. Dans ce cas, l'existentialisme constitue l'expression la plus claire du vide éthique résultant de la coupure dualiste moderne: d'une part, la valeur et l'être sont conférés par le sujet de l'action et non pas découverts dans un lien avec le monde; d'autre part, toute la nature non humaine est dépourvue de valeur et de fin, ne requérant aucune obligation. Telle est la conséquence de la fracture dualiste entre l'homme et le monde:

13. Voir RG.

14. H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. (trad. partielle: H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996.) et H. Jonas, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lortès, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

15. Voir N. Frogneux, *Hans Jonas ou la Vie dans le monde*, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 75. Hypothèse reprise par René Brisart et Franco Volpi notamment.

elle implique un nihilisme sur le plan pratique. Et cette fracture moderne a été constatée et entérinée par David Hume (1711-1776) entre l'être et le devoir-être auquel Jonas répliquera dans *Le Principe responsabilité*¹⁶.

En effet, c'est en se basant sur la notion d'indifférence, d'absence totale de reconnaissance, que l'acosmisme moderne a aggravé le sentiment de solitude et d'abandon de l'homme en lui barrant toute issue, c'est-à-dire en le privant de toute sotériologie comme dans l'anticosmisme gnostique. Le fin mot, l'acosmisme pour Jonas, est semble-t-il exprimé au mieux par Pascal: «[...] abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie [...] 17». Dans les deux cas, l'antique et le moderne, l'angoisse du lieu dans lequel il est jeté l'étreint, mais l'acosmisme moderne est dépourvu du sentiment d'être sauvé que connaissaient les gnostiques, au moment même où ils découvrent leur condition de prisonniers. Avec la Modernité, il n'est plus question d'un effroi rétrospectif du pneumatique, de l'effroi de celui qui a déjà échappé au danger, mais de l'effroi de se découvrir définitivement dans l'impasse.

Ce qui fait l'anticosmisme, c'est donc l'impossibilité de trouver un lieu à habiter, de se trouver dans un lieu hospitalier. La pointe de l'anticosmisme est donc l'incommensurabilité entre l'homme et son monde, son milieu – qui n'est pas le lieu de la médiation de son être et donc de son agir.

C'est ainsi qu'en 1967, lors du colloque de Messine, Jonas avance une thèse bien moins radicale sur le plan métaphysique quant à la cosmologie gnostique. Il ne parle plus d'opposition, mais de la division ou de la séparation entre l'homme et le monde qui a pourtant les mêmes conséquences sur le plan éthico-pratique: «Le dualisme en arrive à son expression claire et franche (...), l'histoire de l'être originel et de sa crise aboutit à un état de choses divisé.» (RG, 448). Tout se passe comme si le nihilisme moderne laissait les hommes dans la position des sarchiques de l'Antiquité. Alors que ceux que l'on appelle classiquement «gnostiques» sont en réalité les pneumatiques, qui peuvent jeter un regard rétrospectif sur leur condition aliénée avec la certitude d'être sauvés, les sarchiques en revanche n'ont aucune prise sur leur salut et leur action est de toute manière vaine et déliée de leur existence.

Une telle liberté, qui ne peut plus se mesurer qu'à elle-même, doit rechercher son authenticité, qui devient le seul critère de son action. Mais pour Jonas, cette recherche est vouée à l'échec et ne manquera pas de jeter la volonté dans son propre abîme.

Et voici où la critique gnostique rejoint la critique de la volonté chrétienne. Jonas a déjà affronté la question de l'effondrement de la liberté livrée à

elle-même dans un texte qui l'a préoccupé constamment, depuis ses premiers travaux sur Augustin et le problème de la liberté chez Paul¹⁸ et qui reçoit une dernière version dans les *Essais philosophiques*, «l'Abîme de la volonté»¹⁹. Dans ce texte consacré à la Lettre de Paul aux Romains, 7,7, Jonas offre une phénoménologie de la volonté s'interrogeant sur sa propre pureté se reflétant et s'examinant elle-même. Or, la liberté ainsi aux prises avec elle-même ne peut que s'abîmer. La solution de Paul est la grâce divine.

La «volonté» qui prend cette décision permanente, ou plus exactement qui existe comme prise de décision, n'est donc rien d'autre que le mode d'être fondamental du *Dasein* en général, et le mot signifie simplement le fait structurel-formel que l'être du *Dasein* est tel que, en chacune de ses occurrences, il est concerné par une chose ou l'autre, et que le souci ultime au sein de toutes ces variables est son propre être, en tant que tâche suprême de cet être lui-même. En bref, «la volonté» signifie ce que Heidegger explique sous le terme de «souchi». L'expression «être une question pour soi-même» circonscrit ce que nous entendons ici par la réflexion de la volonté. (EPH, 434)

Cette critique de la liberté aux prises avec l'auto-détermination, c'est-à-dire avec la réflexivité de la volonté, constitue aussi une critique à l'égard de l'autonomie kantienne (qui consiste à remplacer le Dieu-juge transcendant par l'auto-législation de la raison) qui en se miroitant peut se récompenser.

Voici comment Jonas décrit la tentation de la volonté irDESCENTE et donc toujours impure:

Parce que ces possibilités sont entièrement laissées à sa discrétion, le vertige lui échappe dès qu'elle se tient seule par elle-même et dans sa seule présence à elle-même, c'est-à-dire à ses propres possibilités-d'être. Et ce vertige fait en sorte qu'elle plonge effectivement sur toute possibilité de la variation de soi apeignée et qu'elle en teste le goût aussi longtemps que cela ne comprend pas davantage qu'une définition auto-interprétative interne de son «comment», et pas encore le choix d'une action extérieure. Sur le «quoi» de celle-ci, la liberté a évidemment la maîtrise, mais paradoxalement, elle ne l'a pas sur son propre «comment», dont dépend la qualité morale de son action. Son manque de contrôle sur lui est le résultat paradoxal du pouvoir qu'elle a également sur toutes les options. Ce n'est donc pas en dépit, mais à cause de son autorité sans réserve sur le «comment» de son être, que la liberté doit être irDESCENTE. Comme aucun de ses états actuels n'existe simplement, mais que chacun est un produit continu *ad infinitum* de

18. Voir H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.

19. H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974. Hans Jonas, *Essais Philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, 2013 (dorténavant EPH).

16. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

17. B. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 68. Le célèbre pari de Pascal qui peut en résulter sera d'ailleurs la cible de sa critique dans le *Principe responsabilité*.

son auto-détermination subjectivement illimitée (qui comme telle est placée au milieu de l'offre étourdissante de ses possibilités), et parce que ce «comment» confié à elle-même est *potentiellement* multiple, la liberté, dans chacune de ses concrétions, est déjà *effectivement* plurivoque, c'est-à-dire en définitive ambiguë. Étant entièrement laissée à elle-même, la liberté dans son être est à chaque fois son propre produit, et à partir de cet être-confié-à-soi-même, rien de chosal, aucun être non équivoque sur lequel elle puisse prendre appui ne la soulage en un point quelconque. (EPH, 440)²⁰

Pour leur répliquer sur le plan ontologique, Jonas devra développer une philosophie biologique ou une biologie existentielle dans laquelle il montre que la révolution ontologique s'opère lorsque l'être cesse d'être statique (comme dans le monde inorganique) et devient l'action par laquelle la vie se maintient elle-même dans l'être. Cette révolution s'opère avec le métabolisme, auquel il faut donner sa portée ontologique. C'est grâce à un modèle profondément marqué par le paradigme de la thermodynamique que Jonas relie l'apparition de la vie. L'ambigüité fait apparaître une première forme de liberté puisqu'elle se maintient non seulement malgré, mais *grâce aux échanges* (*Stoffwechsel*) de matière²¹.

Mais dans le dialogue qu'il poursuit avec l'histoire des religions et de la philosophie, les deux cibles de la critique jonasienne de l'acosmisme sont donc d'une part les gnostiques et d'autre part le christianisme, car la faute antécédente et le péché originel ont le même effet sur la dimension pratique de l'homme: ils opèrent une rupture entre l'homme agissant et son monde. Par la suite et concernant le deuxième Heidegger, Jonas propose un texte devenu très célèbre: «Heidegger et la théologie²²», qu'il présentera non seulement aux USA, mais aussi en Allemagne.

Dans ce texte prononcé à Drew (9 au 11 avril 1964), il élabore une critique de la philosophie du dernier Heidegger, cette fois, et de l'emprunt que les théologiens chrétiens et surtout protestants en font. Il s'agit, comme le relate

20. Le lecteur notera le renversement diamétral de la position stoïcienne, qui soutient que le domaine extérieur est en dehors de notre pouvoir tandis que nous avons nettement le contrôle du domaine interne. Le sens profond de ce renversement ne peut pas être explicité ici. La vue non classique, moderne dominante de la relation du pouvoir intérieur et extérieur de l'homme, c'est-à-dire son empirie sur les choses et son impuissance sur lui-même, est le résultat final de développements historiques largement indépendants, l'un dans un domaine, l'autre dans l'autre (ceux de la nature et de l'homme), dont la confluence a donné forme à la situation moderne.

21. Voir H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 (indiqué PhV plus loin). R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. La genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Milano, Mimesis, 2009.

22. H. Jonas, «Heidegger et la théologie», trad. L. Eyraud, avec une introduction de D. Janicaud, *Esprit*, n° 51, 1988, p. 163-195 (d'oresnavant Hth).

Jonas dans ses *Souvenirs*²³, d'un texte devenu célèbre sur la base d'un malentendu des organisateurs. En effet, comme Heidegger n'est pas venu à la conférence, les organisateurs ont demandé à son ancien étudiant, Hans Jonas, de prendre la parole en ouverture du colloque, comprenant sur le fait qu'il défendrait fidèlement une thèse heideggerienne et proposerait de montrer comment les théologiens protestants peuvent trouver dans la philosophie heideggerienne une source utile pour leur travail.

Or, il en fut tout autrement et Jonas critiqua durement la philosophie du deuxième Heidegger comme un immanentisme radical et comme une philosophie du destin qui rend l'action vaine au profit d'une glossolalie ou d'une langue incantatoire. Heidegger avait ainsi développé une autre manière de refuser l'histoire et de nier la liberté que dans sa philosophie où l'action était rendue vaine en raison de l'acosmisme du *Dasin*. Avec ce deuxième moment, selon Jonas, Heidegger soutient une philosophie qui a renoncé au concept pour laisser place au spectre de l'arbitraire et de l'anarchie, puisque le seul critère est celui de *l'authenticité*. Or, l'immédiateté du rapport à l'être semble assigner une tâche humble au philosophe qui doit entendre sans intermédiaire l'appel pour le suivre, mais cette tâche se révèle en réalité d'une arrogance inégalée dans l'histoire de la philosophie occidentale. En effet, Heidegger fait fi de notre condition humaine qui est marquée par le corps comme médiation au monde: «Le rapport sujet-objet qui présuppose la dualité, qui la maintient ouverte, qui la fait endurer, n'est pas une erreur ou une déchéance, mais le privilège, le fardeau et le devoir de l'homme.» (HTh, 192-193).

En effet, pour Jonas, le propos de Heidegger est entièrement marqué par la religion (avec le terme d'appel ou de dévoilement – qui n'est autre que la révélation), mais surtout, avec l'appel de l'être, il met l'homme dans une situation destinalement et rend son action vaine. Seule sa réponse à l'appel compte.

La notion de Heidegger du penser comme vraie vocation de l'homme et comme sa réponse juste à l'appel de l'être – et non l'action par exemple, ni l'amour fraternel, la résistance au mal, l'avancement du bien – le *penser* tel que le voit Heidegger, dis-je, doit être pour la théologie le modèle selon lequel concevoir l'accomplissement de l'homme au service de Dieu en juste réponse à l'appel de Dieu, et donc concevoir le contenu de cet appel même. (HTh, 188).

Ainsi la philosophie du dernier Heidegger constitue-t-elle une réelle tentation pour les théologiens chrétiens, mais a-t-elle d'autant moins d'intérêt qu'elle travestit son immanentisme et s'abstient de leur fournir des concepts philosophiques. Claudio Bonaldi remarque donc très justement que la critique de Jonas à l'égard du dualisme est à la fois antignostique et antichrétienne.

23. H. Jonas, *Souvenirs*, trad. S. Cornille et Ph. Ivenel, Paris, Payot, 2005.

Ce qu'il refuse en effet de part et d'autre, c'est la possibilité de penser la vertu au sens classique, qui suppose en effet une commensurabilité entre l'homme et le monde qui régnait dans le cosmos grec. C'est ainsi que durant plus de 30 ans, Jonas méditera sur la dimension subversive pour l'action que représente la conception paulinienne de la volonté²⁴.

3. Le dépassement du dualisme par maximisation de la responsabilité collective

Jonas pose au niveau métaphysique les conditions pour dépasser le dualisme qui apparaîtrait nécessairement avec l'avènement de la liberté subjective. C'est alors qu'il repense la figure divine. Seul un Dieu qui a choisi d'être faible et qui s'est anéanti en faveur de la logique immanente du monde peut être le Seigneur de l'histoire, c'est-à-dire donner à l'action humaine toute son importance. Tel est l'enjeu de la voix juive que Jonas fait entendre dans le mythe qu'il élabore à partir de la cabale juive d'Isaac Louira.

Ce mythe du *Concept de Dieu après Auschwitz* est désormais bien connu dans sa version de 1984²⁵. Voici en effet comment se laisse résumer cette spéculation théologique, mi-symbolique, mi-métaphysique : 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. Renonçant à sa divinité, il devient dès lors un Dieu souffrant, en devenir et soucieux. Peu à peu, la matière s'organise et gagne des formes sur le chaos selon les lois du hasard cosmique ; ensuite apparaît le vivant engageant la lutte entre être et non-être, doté d'interiorité – d'abord embryonnaire et inchoative – et, avec l'animal, de mobilité, de perception et de sensibilité, mais doté aussi d'une subjectivité de plus en plus explicite. Or, à ce stade de l'évolution biologique, Dieu ne peut encore ni perdre ni gagner, car la liberté est corrélatrice de la nécessité de s'affirmer. Ce n'est qu'avec l'avènement de l'homme, 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. Pourtant, c'est aussi à ce moment qu'elle devient complètement périlleuse, car elle incombe désormais entièrement à

la responsabilité humaine, puisque son être en devenir n'est autre que celui de l'histoire humaine. L'homme est ainsi moins fait à l'image de Dieu que pour l'image de Dieu.

C'est ici que se creuse le gouffre au sein de l'être. La liberté assortie de nécessité que connaissait le vivant avant l'apparition de l'humain, se mue avec l'homme en libre arbitre et ouvre ainsi le gouffre de la dualité sur le plan moral. Il est désormais toujours possible que les fins particulières dans l'être que l'homme peut ressentir comme valeurs ne soient pas suivies de leur poursuite et même qu'elles soient déniées. En outre, la fin globale de l'être peut échapper à ceux qui sont capables de l'observer comme une valeur en soi, à savoir les hommes. Avec une sensibilité très gnostique, le mythe de Dieu permet ainsi à Jonas de penser l'humanité générique sur le plan moral, comme engagée dans une histoire commune au-delà des époques et des cultures particulières. La subjectivité du vivant est désormais dotée d'un sujet responsable de l'ensemble de cette aventure. Alors, sur le plan cette fois philosophique et ontologique, il semble pouvoir sortir de l'impasse déontologiste de l'intention morale (de la volonté de faire le bien en observant la pureté et l'authenticité du vouloir désintéressé) sans pour autant adopter un cadre utilitariste. Dans le *Principe responsabilité*, il choisit une voie moyenne : seule une liberté collective peut échapper à cette ambiguïté de la volonté authentique en articulant les intentions et les conséquences dans l'être.

Ce mythe d'un Dieu en devenir renonce aux attributs d'immutabilité, de supratemporalité, d'impasibilité divines issus de la théologie philosophique et de la tradition grecque. Si, selon Jonas, ce Dieu faible et en devenir semble remettre en question ces traditions, en revanche, il n'entraîne aucune contradiction ni avec le concept de Dieu lui-même (qui doit être bon et compréhensible pour être commensurable aux règles de l'action humaine), ni avec la tradition juive du Seigneur de l'histoire. Par son mouvement de retrait et de contraction initial, Dieu a renoncé à son être propre et s'est nié lui-même, afin que le monde soit autonome et se déroule selon ses propres lois cosmologico-biologiques et humaines, de sorte que l'histoire des hommes est celle d'êtres responsables de leur devenir et de leur être ensemble²⁶.

Il faut alors souligner que par ce rapport de «trans-descendance» divine au monde, le mythe jonasien raconte tout autant une anthropodécée (justification de l'homme) qu'une théodécée, puisque l'homme qui fut et reste capable des meurtres de masse (comme c'est le cas de manière répétée depuis le ^{xx}e siècle), ne peut trouver qu'en lui-même la justification de la souffrance subie par les peuples décimés et de la déshumanisation infligée. Alors cette

24. Voir H. Jonas, «L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'Épître aux Romains de Paul», dans Hans Jonas, *Essais Philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, 2013, p. 429-444.

25. H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Ph. Iernel, suivi d'un essai de C. Chaliel, Paris, Rivages Poche, 1994.

26. Alors que Simone Pétrement désignait la gnose à partir de la notion de «Dieu séparé», Jonas va tenter de proposer une séparation divine qui respecte l'ordre du monde et ainsi la possibilité d'une action pertinente et de la connaturalité entre l'homme et le monde. Voir S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.

anthropodisée sauve la liberté et la responsabilité humaines tout à la fois, sans se défausser sur un Dieu providentiel, mais sans renoncer davantage à la bonté de Dieu et donc du monde. Seuls les hommes sont responsables des crimes commis, aux hommes seuls incombe la responsabilité du dénuement dans lequel se sont trouvées les victimes qui n'ont pas reçu de réponse à leurs cris de détresse. Seul l'homme (au sens générique) doit rendre compte des gouffres dans lesquels s'est fourvoyée l'humanité. Seul l'homme sera jugé par le tribunal de l'histoire. Mais que serait cette instance qui permet d'assurer une authentique responsabilité? Dans le mythe de Jonas, ce tribunal apparaît sous la forme d'un visage en filigrane, étalon de la perte ou du gain éventuel. Mais Jonas ne croit guère en ce dernier.

Dès lors, cette histoire humaine collective constitue et modèle l'histoire divine elle-même, dont elle ne se distingue pas en dernière instance. La responsabilité humaine reçoit ainsi une dimension supplémentaire et ne s'arrête pas aux conséquences mondaines: le Dieu qui s'est retiré et met en jeu son propre être à travers l'être du monde est un Dieu faible et vulnérable, dont l'image se dessine à travers l'agir humain. Ce Dieu infiniment faible ne pouvait pas intervenir à Auschwitz, non pas faute de le vouloir ou d'être sensible à la souffrance et à la déshumanisation qui y fut perpétrée, mais, là comme dans d'autres lieux, faute de le pouvoir, c'est-à-dire en raison de l'impuissance totale dans laquelle il s'est placé face à sa création qui poursuit son devenir autonome, articulant ainsi une extrême transcendance à une extrême immanence. Si Jonas qualifie son essai théologique de mythe, ce n'est pas par l'outrecuidance de celui qui lui ferait espérer être l'auteur d'un mythe – genre par définition collectif et anonyme –, mais parce que Dieu est histoire et vie à travers les libertés humaines qui ne se laissent pas déduire, mais raconter. C'est parce qu'il doit avoir recours à une spéculation métaphysique pour comprendre le critère moral qui échappe à la description phénoménologique de la vie et de la téléologie au sein du monde naturel.

C'est l'humanité comme telle qui est vouée à l'éternité en dehors de toute problématique de mérite ou de marchandage, de rachat ou de troc. Étant la forme temporelle de la divinité, elle est en devenir aussi longtemps que durera l'histoire du monde, qui pourrait lui aussi finir prématurément, eschatologiquement. Les injustices et les défailles de la mémoire collective apparaissent comme le ressort d'une exigence anthropologique: que s'inscrive en un lieu la vérité de l'histoire. Dieu maximise alors les enjeux de l'histoire mondaine, il les renforce et leur donne une portée transcendante pour que le courage de l'esprit moderne, qui assume l'immanence radicale du monde, ne sombre pas dans l'indifférenciation et le relativisme radical. C'est à ce prix que la liberté humaine, qui s'éprouve désormais comme libre arbitre, ne creuse pas de dualisme moral et cosmologique.

Ainsi la transcendance offre-t-elle davantage un écho et une résonance amplifiée à la responsabilité humaine interne et à l'histoire qu'une réponse palliative à l'existence des êtres finis. Plutôt que de gratifier ou de rétribuer le devenir immanent, la transcendance reconnaît et prend acte des événements de l'histoire. Actes, telle est son action. Elle convertit le présent en immortalité collective et l'immanent en transcendant. Prenant en compte les faits éthiques et leurs conséquences, elle les aggrave de l'éternité.

Comme par redoublement, le Dieu souffrant, vulnérable et en péril dans sa divinité, souffre avec les hommes et par eux. Réagissant à leur souffrance par la sienne, il répond aux cris des innocents qui s'élèvent jusqu'à lui. Et sa réponse ne consiste pas à soigner leur douleur ou compenser leurs maux. Sa réplique consiste seulement à témoigner et dès lors à dupliquer les outrages subis. Sa réaction à la souffrance ne peut certes prendre la forme d'une intervention mondaine apaisante directe, mais d'une empathie à l'égard de la souffrance humaine. Dieu s'émeut et 'pleure', c'est-à-dire qu'il se laisse défigurer en écho et par redoublement lorsqu'il se crispe sous l'effet de la douleur et de la souffrance endurées par ses créatures. Alors, le visage divin se brouille de larmes et sa souffrance est observable.

À cette souffrance transcendante surajoutée à la souffrance humaine, à la surenchère divine dans le mal commis et subi, il faut encore ajouter toute la souffrance issue du mal commis qui se convertit en mal subi par les hommes. Tel est le second mode de maximisation de la souffrance en Dieu. Parce que la transcendance distingue le bien du mal et réprouve les méfaits humains, elle les traduit en souffrance pour elle. Les conséquences mondaines du mal commis se voient renforcées par des conséquences transcendantes: le mal subi par une ipseité infailible à laquelle n'échappe pas le caractère malin des actes posés.

En maximisant ainsi le poids de la souffrance résultant du mal commis, Jonas maximise aussi la responsabilité humaine qui n'est plus seulement intramondaine et historique, mais aussi transcendante et transhistorique. La responsabilité humaine doit en effet supporter tant les conséquences mondaines des actions posées que la portée ontologique de ces actions qui contribuent à former l'image de l'humanité. C'est ainsi que ce mythe permet à Jonas d'échapper à l'alternative entre déontologisme et conséquentialisme.

Une certaine circularité apparaît en effet entre les conséquences mondaines et cette subjectivité dynamique lorsque l'image de l'homme – autre nom de l'image de Dieu s'étant livré au fini – formée historiquement de manière irremédiable modifie les possibles anthropologiques et historiques. C'est en ce sens également que la divinité en devenir est transcendante: les possibles anthropologiques résultent eux-mêmes de la dynamique qu'ils ont contribué à créer. Outre la responsabilité historique et les répercussions transcendantes des méfaits commis, Jonas avance une troisième responsabilité qui ne manque

pas de susciter au premier abord quelque perplexité face à la cohérence du mythe. «Il pourrait même y avoir (...) une troisième dimension de notre responsabilité, à savoir la voie impalpablement rétrograde en laquelle l'Éternité, sans intervenir dans le cours des choses, communiquerait son état spirituel comme une humeur envahissante à une génération qui aurait à vivre avec elle» (PhV, 280).

La consonance gnostique du mythe jonassien n'implique paradoxalement pas d'y voir un schéma dualiste et anticosmique. Le temps de l'action est en effet celui de la prise en compte du monde et de la transcendance qu'il recèle. Vouloir prendre la mesure des crimes commis à Auschwitz en concluant à l'athéisme consisterait à adopter une attitude gnosticiante, acosmique, à l'égard du monde que Dieu aurait déserté. Pour Jonas, Dieu n'est pas mort à Auschwitz, car dans ce cas l'homme lui-même y aurait disparu. La conception jonassienne d'un Dieu comme relation à soi-même à travers l'histoire de l'humanité permet de penser une histoire sans arrière-monde qui la rende vaine, ni futur utopique qui en fasse un processus rusé et coûteux. Étant le lieu où la transcendance se dessine, sans distance ni rupture, l'histoire humaine ne peut être abandonnée à elle-même.

La différence majeure, et décisive pour nous, entre les mythes gnostiques et le mythe jonassien est l'enjeu éthique qui se dégage de la conception du temps: contrairement aux mythes gnostiques qui s'accordent sur la vanité des actes moraux, le mythe de Jonas maximise l'importance des décisions humaines pour leur donner, outre l'importance de leurs conséquences intra-mondaines, un ancrage transcendant. Contrairement à la constellation divine du gnosticisme, le Dieu jonassien ne désresponsabilise pas l'homme, mais maximise au contraire l'enjeu de sa liberté et de son action: il le *surresponsabilise* (si nous pouvons tenter ce néologisme lourd). Loin de prôner un immanentisme radical pour dépasser le dualisme, Jonas engage donc, par cette page de théologie spéculative, à accentuer l'autoréflexivité caractéristique de la modernité et à acquiescer ce *savoir* que nous sommes des «démuniés» en puissance par le fait de notre libre arbitre. Par son ontologie du devenir à portée transcendante qui sous-tend une anthropologie de la condition des conditions humaines (culturelles, historiques,...), Jonas entend se démarquer des philosophies du temps et du pur changement, de Platon à Heidegger. La condition d'une action historique authentique aujourd'hui ne peut donc être que ce savoir autoréflexif de notre «être-démunié» et dualisant, et son autolimitation, la dimension collective de notre action. Mais bien sûr, il s'agit là d'une spéculation métaphysique parallèle à la voie philosophique du *Principe responsabilité*.

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

- Achille Tatius: 173
 Aétius: 125, 126, 133, 134
 Albinus: 449
 Alcibiade d'Apanée: 228
 Alcinoos: 250, 256, 283, 409, 464
 Alcméon: 113, 122-126, 131
 Alexandre d'Aphrodise: 114, 124, 152, 169
 Alexandre de Lycopolis: 430, 431, 433
 Ambroise: 400, 493, 499
 Ammonius: 234, 238
 Anaxagore: 114-122, 124, 130, 132, 143, 145, 147, 149, 150, 152, 153, 193, 207
 Anaximandre: 115, 117, 120, 126, 135, 139, 321
 Anaximène: 122, 320
 Antiochus d'Ascalon: 219, 222
 Apollodore: 176
 Archéde: 172
 Archybas: 222, 236
 Aristide: 403
 Aristophane: 134
 Aristote (Sagrite): 61, 103, 113, 114, 116-126, 128-131, 133, 135-137, 139, 141, 143-154, 163, 175, 185, 190, 193, 194, 206, 209-211, 213, 214, 219-222, 244, 253, 256, 267, 269, 309, 310, 320, 321, 323, 431, 472-474, 502
 Aristocles: 174, 219
 Artéclide: 253
 Asclépius: 262, 266, 269, 271, 273
 Asper: 492
 Athénagore: 403, 405, 413
 Atticus: 236, 409
 Augustin: 14, 397, 407, 412-414, 420, 421, 430, 433, 491-515, 517-522, 533
 Aulu Gelle: 183
 Bardesane d'Édesse: 431, 432, 453, 459
 Calcidius: 167, 174, 177, 179, 181, 182, 183, 232, 241, 243-245, 247-251, 254-257
 Callistrate: 236
 Celsius: 236-238, 449, 464, 479-482
 Chrysippe: 165, 172, 174, 181
 Cicéron: 131, 173, 174, 178, 180, 456, 496, 497
 Cléanthe: 172, 174
 Clément d'Alexandrie: 116, 125, 171, 219, 397, 405, 407, 411, 412, 441, 445, 449
 Clément de Rome: 407
 Cornutus: 322
 Cornutus: 492
 Corpus *Herméticum*: 262, 264, 266, 267, 269-273, 275-277, 383-384
 Damascius: 36, 60, 62, 228, 280, 284, 296
 David de Dinant: 307
 Démocrite: 121, 122, 253, 316