



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Frédéric Bruneault

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Fondement d'une éthique pour la civilisation technologique. Sur l'Analyse du dualisme et
l'anthropologie philosophique derrière l'éthique de la responsabilité chez Hans Jonas**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Daniel Tanguay

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

Jean-Michel Besnier (Université Paris IV)

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Denis Dumas

Sonia Sikka

**André Duhamel (Université de
Sherbrooke)**

**Pierre-Henri Tavoillot (Université
Paris IV)**

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Fondement d'une éthique pour la civilisation technologique.
Sur l'analyse du dualisme et l'anthropologie philosophique
derrière l'éthique de la responsabilité chez Hans Jonas.

Frédérick Bruneault

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie

Philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

en cotutelle de thèse avec
l'École doctorale V - Concepts et Langages
Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

© Frédéric Bruneault, Ottawa (ON), Canada, 2010



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-65565-8
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-65565-8

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à M. Daniel Tanguay et M. Jean-Michel Besnier qui m'ont permis de travailler en cotutelle de thèse à ce projet et qui ont grandement contribué, par leurs commentaires et leurs indications, à en améliorer le contenu. Plus généralement, je tiens à remercier les membres du personnel de l'Université d'Ottawa et de l'Université Paris IV – Sorbonne.

À titre plus personnel, je dois absolument remercier mes parents, Jocelyne Larose et Claude Bruneault, sans lesquels une telle entreprise aurait été impossible. Je tiens à remercier les membres de ma famille qui m'ont soutenu tant moralement que financièrement. Mes dernières pensées vont à celle qui a dû endurer les moments d'hésitation comme ceux d'euphorie et qui donne sens à tout ceci, ma compagne Sonia Bourque.

Résumé

L'objectif central de notre recherche est de mettre au jour le fil conducteur, l'élément central, qui permet d'offrir une compréhension unifiée des différentes étapes de l'oeuvre de Hans Jonas, qui par ailleurs paraissent si diversifiées. Cet élément central au travail jonassien est le traitement du dualisme. Par la discussion de son interprétation de l'histoire de la philosophie, tant par son étude du gnosticisme que par son analyse de la philosophie moderne, et par l'examen du développement de ses propres propositions philosophiques, tant celles de sa biologie philosophique que celles de son éthique de la responsabilité, nous entendons montrer cette centralité du thème du dualisme dans l'organisation de la pensée de Jonas et, du coup, montrer la valeur interprétative d'une telle approche. Nous montrerons par le fait même toute l'originalité et toute la pertinence du parcours intellectuel jonassien, et surtout des propositions philosophiques qui en ont émergé, pour les questionnements philosophiques contemporains, notamment par une discussion détaillée du fondement de son éthique de la responsabilité à partir de son analyse du dualisme et de l'anthropologie philosophique qui l'accompagne.

Abstract

The central objective of my research is to underline the central element which allows us to provide a unified understanding of the otherwise diversified parts of Hans Jonas' work. This central element is the notion of dualism. I will demonstrate that, according to his interpretation of the history of philosophy, both related to his study of Gnosticism and modern philosophy, and according to his own philosophical reasoning, that is his philosophical biology and his ethics of responsibility, dualism is the main theme of Jonas' thought, and that such a perspective has intrinsic interpretative value. I will thus underline the value of Jonas' philosophical thesis for contemporary philosophical reasoning, partly by showing the foundation of his ethics of responsibility, starting with his analysis of dualism and the philosophical anthropology which it produces.

Introduction	1
 <u>Section I.</u> <u>L'étude jonassienne du dualisme dans l'histoire de la philosophie:</u> <u>une propédeutique à sa pensée</u>	 29
 <u>Chapitre 1. Le dualisme cosmologique dans la philosophie ancienne</u>	 31
§1. Conditions d'émergence du dualisme	32
1. Du monisme au dualisme	
2. Hellénisation de l'Orient et «orientalisation» de l'Occident	
3. Du stoïcisme au gnosticisme	
§2. Dualisme cosmologique gnostique	47
1. Typologie des mouvements gnostiques	
2. Dualisme acosmique	
3. Attitude à l'égard du monde	
§3. Principe gnostique et pensée classique	68
1. Âme et cosmos - éthique et vertu	
2. Plotin et les gnostiques	
3. Saint-Paul et Augustin	
 <u>Chapitre 2. Le dualisme et la philosophie moderne</u>	 80
§4. Dualisme cosmologique moderne	83
1. Monothéisme chrétien et modernité (5)	
2. Descartes et le <i>cogito</i> (5)	
3. Pascal et l'univers (5)	
§5. Insuffisances du dualisme et des monismes partiels postdualistes	99
1. Occasionalisme et parallélisme	
2. Monisme idéaliste	
3. Monisme matérialiste	
4. Dualisme, synthèses et apories	
5. Insuffisances de l'explication moderne du phénomène de la vie	
§6. Dualisme et relecture de l'histoire de la philosophie	136
1. Rupture traditionnelle de l'histoire de la philosophie	
2. Rupture selon l'histoire du dualisme cosmologique	

Section II.

La philosophie de Jonas en tant que réponse aux apories du dualisme 146

Chapitre 3.

Dualisme anthropologique et philosophie de la vie: la biologie philosophique 148

§7. Nécessité d'une philosophie de la vie: métabolisme et réfutation du dualisme 151

1. *Le Phénomène de la vie*
2. *Les Essais philosophiques*
3. *Les Enquêtes philosophiques et suppositions métaphysiques*

§8. Biologie philosophique et anthropologie philosophique 178

1. *Le Phénomène de la vie*
2. *Les Essais philosophiques*
3. *Les Enquêtes philosophiques et suppositions métaphysiques*

§9. Dualisme et réinterprétation de l'anthropologie philosophique 200

1. Rupture du dualisme anthropologique
2. Nouvelle rupture au fondement de l'anthropologique

Chapitre 4. Dualisme éthique et philosophie pratique : l'éthique de la responsabilité 210

§10. Dualisme et ontologie : la subjectivité en tant que possibilité de l'éthique 214

1. *Le Principe Responsabilité* (Chapitre 3)
2. Finalité des artefacts
3. Finalité organique
4. Valeur et phénomène de la vie

§11. Responsabilité et transformation de l'essence de l'agir humain 246

1. *Le Principe Responsabilité* (Chapitre 1)
2. Agir humain et éthique traditionnels
3. Nouveauté de l'agir humain contemporain
4. Éthique du futur
5. *Le Principe Responsabilité* (Chapitre 2)

§12. Éthique et théorie de la responsabilité 279

1. Être et devoir-être
2. La notion de responsabilité
3. Éthique et responsabilité
4. Critique de l'utopie

§13. Éthique et «théologie post-Auschwitz»	321
1. Théologie et éthique	
2. Explication jonassienne du mythe	
3. Dualisme et éthique	
§14. Dualisme, philosophie pratique et éthique	333
1. Rupture ontologique : être/devoir-être	
2. Rupture éthique : sentiment/raison	
<u>Conclusion</u>	
<u>De l'analyse de la question du dualisme dans l'oeuvre de Jonas</u> <u>au dépassement du dualisme par la philosophie jonassienne.</u>	345
Bibliographie	377

La réflexion contemporaine, comme celle de toute époque, doit se pencher sur plusieurs problèmes de nature éthique qui façonnent nos rapports sociaux et notre vision du monde. Les questions philosophiques liées à la pratique médicale et à la bioéthique, ou encore les perspectives environnementales actuelles sont des cas exemplaires du questionnement éthique de notre temps et soulèvent en ce sens d'importantes questions quant au comportement humain, tant au plan individuel qu'en ce qui concerne l'organisation politique de nos sociétés. Pour faire face à ces questions, différentes théories éthiques issues de la tradition philosophique peuvent servir de balises à la réflexion. Or, devant l'ampleur des enjeux que notre situation mobilise, à bien des égards sans précédent dans l'histoire humaine, un tel questionnement doit d'abord évaluer la validité et la pertinence de ces cadres théoriques dans le contexte contemporain. La recherche proposée ici veut approfondir cette problématique, et plus particulièrement ses implications pour la philosophie éthique, à partir du travail de Hans Jonas. Prenant acte de la condition technologique des sociétés humaines actuelles, la pensée de cet auteur apparaît d'autant plus intéressante qu'elle s'attaque spécifiquement à ces questions. Une telle étude, croyons-nous, nous permettra d'envisager les exigences éthiques fondamentales propres à notre situation, à partir d'une philosophie qui prend en compte ses spécificités.

L'œuvre de Hans Jonas s'échelonne sur plus d'une soixantaine d'années, et regroupe tant ses travaux sur la gnose des années 1930 que ses derniers textes à portée théologique du début des années 1990. Jonas a dû s'expatrier lors de la Seconde Guerre mondiale de l'Allemagne vers la Palestine, il est par la suite retourné en Europe cette fois comme soldat de l'armée britannique, et il a finalement émigré en Israël, au Canada et aux

États-Unis au fil de sa carrière académique¹. Tout comme cette biographie mouvementée, son travail philosophique est fort varié, certains diront même éclectique. Nous pouvons effectivement distinguer trois principales parties dans son œuvre, parties qui se sont évidemment chevauchées, mais qui peuvent toutefois être distinguées aisément l'une de l'autre. D'abord, un large pan du travail de Jonas concerne l'histoire de la philosophie. Il a publié des textes à ce sujet des années 1930 aux années 1970. Cette première partie peut elle-même être divisée en deux sous-parties, soit, d'une part, ses travaux sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens et, d'autre part, ceux sur la pensée moderne. À cette première partie de son travail portant sur l'histoire de la philosophie s'ajoute une seconde étape de son œuvre axée sur le développement de ses propres propositions philosophiques. Faisant suite à l'engagement de Jonas dans les combats de la Seconde Guerre mondiale, et répondant au besoin qu'il a alors ressenti de développer sa propre contribution philosophique, cette deuxième étape de son travail réunit des textes ayant été publiés des années 1950 jusqu'à sa mort en 1993. Cette étape de son œuvre se divise elle-même en deux parties distinctes, une qui cherche d'abord à appliquer la méthode phénoménologique à la compréhension philosophique du vivant et une autre qui traite, à partir de la fin des années 1960, de philosophie pratique. Cette dernière partie peut à son tour être divisée en deux sous-parties, la première de celles-ci, la plus importante, étant le développement de l'éthique de la responsabilité. Cette part du travail de Jonas comprend notamment l'œuvre clé de cette période qui est son texte le plus connu, soit *Das Prinzip Verantwortung*² publié en 1979. S'appuyant sur certains de ses textes ayant été publiés dès les années 1960, Jonas

¹ Voir la première partie de *Erinnerungen*, Frankfurt am Main, Insel, 2003.

² *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, 1979. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction de Jean Greisch, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 1995.)

développera principalement au cours des années 1980 ce qui sera la seconde sous-partie de sa philosophie pratique, et ce parallèlement à ses travaux en éthique, c'est-à-dire une réflexion théologique qui prend Auschwitz comme événement historique fondateur, ce que nous nommerons par conséquent sa « théologie post-Auschwitz ».

Jonas a d'abord écrit ses textes en allemand, notamment ses travaux universitaires sur le gnosticisme à Fribourg et Marbourg sous la direction de Bultmann et Heidegger. Il a continué d'utiliser principalement l'allemand jusque dans les années 1950. À partir de ce moment, ceci correspondant plus ou moins à son arrivée en Amérique du Nord, il a rédigé la plupart de ses travaux en langue anglaise. Une bonne partie de son œuvre est ainsi disponible en anglais, dont trois principaux titres : le livre *The Gnostic Religion*³, les textes rassemblés dans le recueil *The Phenomenon of Life*⁴ et ceux regroupés dans les *Philosophical Essays*⁵. Il est retourné à l'allemand pour les versions originales de ses textes à partir de la fin des années 1970, plus précisément autour de la publication du livre *Das Prinzip Verantwortung* en 1979 qui reprend toutefois certains articles publiés d'abord en anglais et qui sera traduit intégralement en anglais sous sa supervision en prenant le titre *The Imperative of Responsibility*⁶. Les textes subséquents seront presque tous publiés en version allemande, quoique plusieurs soient d'abord parus sous forme d'article en anglais. En ce qui concerne les traductions disponibles, il existe des traductions françaises de la

³ *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 2001. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction de Louis Évrard, *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.)

⁴ *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2001. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction de Danielle Lories, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Bœck, 2001.)

⁵ *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

⁶ *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (tr. Hans Jonas and David Herr), Chicago, The University of Chicago Press, 1984,

plupart des textes de Jonas, dont ceux de la période des années 1980, traduits de l'allemand par un ensemble de spécialistes reconnus. Il existe également des traductions anglaises des textes allemands, notamment sous la supervision de Lawrence Vogel. Seuls quelques textes de la première période allemande, principalement les textes sur le gnosticisme, ne sont disponibles qu'en allemand : *Gnosis und spätantiker Geist* I et II.¹⁷ (dont les thèses sont toutefois reprises dans l'excellente synthèse *The Gnostic Religion*) ainsi que *Der Begriff der Gnosis*⁸ et *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*⁹.

Devant une telle diversité, à bien des égards hautement stimulante, le lecteur peut cependant se trouver devant une énigme à première vue insoluble. En effet, du gnosticisme et de l'Antiquité tardive (1a) en passant par la pensée moderne (1b), la biologie philosophique (2), l'éthique de la responsabilité (3a) et la « théologie post-Auschwitz » (3b), il est légitime de se poser la question : existe-t-il un lien entre ces différentes parties? Nous pouvons légitimement nous demander, compte tenu de la pluralité des thèmes et des questionnements dans le parcours intellectuel de Jonas : y a-t-il un principe qui regroupe toutes ces parties en un tout cohérent? Y a-t-il un fil conducteur à ce travail philosophique, autre que la biographie de l'auteur? Voilà le problème auquel nous souhaitons apporter une réponse, une réponse affirmative pouvons-nous déjà avancer. Nous voulons mettre au jour ce fil conducteur, ce principe à l'œuvre dans le travail philosophique de Jonas. Nous souhaitons ainsi contribuer au travail d'interprétation de cette œuvre importante du XXe

⁷ *Gnosis und spätantiker Geist* I. *Die mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhöck und Rupert, 1964, et *Gnosis und spätantiker Geist* II.1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhöck und Rupert, 1966.

⁸ *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Göttingen, Hubert & Co., 1930.

⁹ *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen, Vandenhöck & Rupert, 1965.

siècle, en l'abordant à partir d'une vue d'ensemble et en participant aux discussions qui entourent tant chacune des parties identifiées plus haut que la portée philosophique de l'ensemble des propositions de cet auteur. Par le fait même, nous pensons également être en mesure de fournir, à la lumière de cette lecture du texte jonassien, un éclairage nouveau et plus complet sur l'anthropologie philosophique nécessaire à l'interprétation de l'éthique de la responsabilité qu'il propose. De cette manière, nous serons en mesure, d'une part, de rendre compte du développement de l'œuvre philosophique de Jonas et, d'autre part, de mettre au jour un principe d'interprétation de ce travail qui, en fournissant un moyen de saisir le fonctionnement de cette œuvre, permet d'apprécier convenablement chacune des ses parties, parmi celles-ci, la part du travail jonassien qui retient le plus l'attention, soit l'éthique de la responsabilité.

Avant de préciser notre propre approche de cette question, il convient d'examiner attentivement la littérature secondaire qui concerne les écrits de Jonas. Les analyses sur le travail jonassien en allemand, en anglais et en français sont somme toute abondantes et couvrent l'ensemble des parties de son œuvre. L'œuvre de Jonas, nous l'avons vu plus haut, se divise en cinq points regroupés en trois parties différentes. Tous ces écrits de Jonas donnent lieu à une littérature secondaire relativement abondante. Abondante, mais toutefois circonscrite, la preuve étant qu'à quelques exceptions près, notre bibliographie fait état de l'ensemble de la littérature secondaire disponible en français, en anglais et en allemand. Il est donc possible, moyennant un travail assidu d'interprétation, d'avoir une vision d'ensemble de ce qui s'est écrit sur la pensée de Jonas. En ce sens, nous croyons qu'il est fort utile d'aborder cette littérature secondaire selon deux grilles d'analyse, permettant ainsi de regrouper les différentes interprétations et de fournir un principe de catégorisation des

approches de cette œuvre. Nous classerons ainsi les analyse du travail de Jonas, d'abord, selon deux principales approches interprétatives et, ensuite, selon trois différents niveaux interprétatifs. Ces deux grilles d'analyse pouvant être superposées et donnant ainsi une répartition selon six catégories, les deux approches pouvant être appliquées à chacun des trois niveaux interprétatifs, nous serons en mesure de donner un cadre intelligible de la littérature secondaire et de préciser le positionnement de notre travail. Nous pourrions dès lors identifier les principaux auteurs ayant contribué à la discussion de notre problème spécifique de recherche, ce qui nous permettra de schématiser l'état de la réflexion à ce sujet.

Nous pouvons d'abord distinguer deux principales approches interprétatives de l'œuvre de Jonas. Des trois principales parties de cette œuvre, il va sans dire que la troisième, et plus particulièrement son travail sur l'éthique de la responsabilité, est l'élément le plus connu et le plus documenté. La littérature secondaire est beaucoup plus développée sur cette question que sur tout autre élément du travail de Jonas. Les deux approches interprétatives que nous identifions se réfèrent bien entendu à cette portion de son œuvre. Cependant, elles se distinguent l'une de l'autre par l'éclairage qu'elles donnent respectivement à cette troisième partie. Une première approche considère que ce résultat tardif du travail philosophique de Jonas est en fait la mise au jour d'un processus en germe dans les parties précédentes de l'œuvre. D'après cette approche que nous nommerons « rétrospective », l'éthique de la responsabilité, et les positions philosophiques qu'elle implique, est le développement ultime d'un processus sous-jacent qui trouve là sa quintessence. Cette approche privilégiera les thèmes de l'éthique de la responsabilité pour aborder tant les travaux sur l'histoire de la philosophie que ceux sur la biologie

philosophique. Une telle approche mettra par conséquent l'accent sur certains thèmes, parmi ceux-ci : le finalisme biologique à l'œuvre chez Jonas, son « heuristique » de la peur, ses positions sinon critiques, du moins sceptiques envers le système démocratique, sa naturalisation de l'éthique et son approche plutôt critique face à l'humanisme. Les interprètes adoptant cette approche rétrospective de l'œuvre de Jonas seront généralement plutôt méfiants, voire réticents envers son travail. Ils chercheront à identifier les faiblesses de l'argumentation jonassienne, le plus souvent en cherchant à défendre, soit les positions scientifiques (face au finalisme biologique) ou encore les droits de l'homme et l'humanisme (face aux positions sceptiques de Jonas). Les principaux représentants de l'approche rétrospective dans le monde francophone sont Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart. Leurs travaux renvoient par ailleurs à ceux d'autres auteurs francophones adoptant également cette approche, dont Maurice Weyembergh et même Luc Ferry et Paul Ricœur. Dans la littérature anglophone, le travail interprétatif de Richard Wolin peut être placé sous cette approche. Il en est de même des travaux de Wolfgang Erich Müller, et, dans une moindre mesure, de ceux de Karl-Otto Apel, dans le monde germanophone.

D'un autre côté, certains auteurs adoptent une approche interprétative différente de l'œuvre de Jonas. Ils considèrent plutôt que la troisième partie de son œuvre, plus spécifiquement l'éthique de la responsabilité, est le fruit et le résultat pratique, et en partie exploratoire, d'un principe mis au jour dès le début du travail de cet auteur, soit dès les travaux sur le gnosticisme. Cette approche que nous nommerons « prospective », verra dans l'éthique de la responsabilité une application pratique, le développement d'une éthique à partir d'un principe premier guidant la réflexion de cet auteur durant toute sa vie. Si la

première approche considère l'œuvre de Jonas par la fin, cette approche mettra plutôt l'accent sur les principes existentialistes et phénoménologiques du début de l'œuvre pour en apprécier les propositions finales. Les principaux thèmes propres à l'approche prospective seront la relecture jonassienne de l'histoire de la philosophie, sa « critique » de la modernité, notamment son recadrage des visées et des positions de la science moderne, sa phénoménologie de la vie et l'intérêt de celle-ci pour son éthique de la responsabilité. Les principales interprétations pouvant être regroupées sous cette approche prospective seront plutôt attentives, voire favorables aux positions philosophiques de Jonas, ainsi qu'à leurs implications éthiques. Dans la francophonie, les représentants les plus importants de cette approche sont Nathalie Frogneux, Danielle Lories et Olivier Depré, lesquels se rapportent notamment aux travaux de Jean Greisch. Pour le monde anglophone, David J. Levy, mais aussi Richard J. Bernstein, Lawrence Vogel et Strachan Donnelley peuvent être regardés comme les tenants de l'approche prospective. En allemand, le livre de Franz Josef Wetz ainsi que les travaux de Dietrich Böhler et Vittorio Hösle caractérisent cette seconde approche.

Ces deux principales approches définissent bien sûr un spectre d'interprétations possibles, spectre qui a en son milieu une frontière perméable. À des degrés divers, les principaux interprètes de Jonas peuvent se classer dans une de ces catégories. Nous pouvons cependant préciser notre compréhension de la littérature secondaire en explicitant la seconde grille d'analyse que nous entendons utiliser, c'est-à-dire celle faisant état de trois différents niveaux interprétatifs du corpus jonassien. Si notre première grille se prêtait assez aisément à la classification des auteurs selon leurs approches spécifiques, notre deuxième grille est moins propice à une telle organisation de la littérature. En fait, plusieurs auteurs

ont écrit des textes qui se retrouvent à différents niveaux interprétatifs, alors que d'autres se sont limités à un seul. Toutefois, d'un auteur à l'autre, sinon d'un texte à l'autre, il est possible de délimiter nos trois niveaux interprétatifs de façon relativement précise.

Les textes du premier de ces niveaux s'attardent exclusivement, ou du moins presque complètement, à l'une des parties de l'œuvre de Jonas identifiées plus haut, ou encore à l'une des sous-parties, le cas échéant. La très grande majorité des textes de la littérature secondaire appartiennent à ce niveau interprétatif que nous appellerons « thématique ». Ces textes concernent une des parties ou des sous-parties de l'œuvre jonassienne, et présentent le plus souvent une analyse critique du travail de Jonas en comparaison des travaux d'experts ou de spécialistes des questions traitées. Que ce soit les travaux sur le gnosticisme, ceux sur la biologie philosophique ou encore ceux sur l'éthique de la responsabilité, le niveau thématique d'interprétation met l'accent sur l'apport, ou les limites, de la pensée de Jonas sur ces sujets, compte tenu des autres expertises ou réflexions relatives à ces éléments. Les textes du niveau interprétatif thématique peuvent parfois s'alimenter de concepts mis en lumière dans des parties différentes de l'œuvre de Jonas, sans toutefois chercher à retracer le développement de ces concepts.

Les textes du second niveau d'interprétation que nous nommerons « conceptuel », cherchent précisément à expliciter ce type de développements. Par l'analyse de certains concepts clés propres au travail de Jonas, que ce soit dans une ou plusieurs parties de son œuvre, ces textes tenteront généralement de souligner la familiarité des concepts jonassiens avec leurs équivalents dans la tradition philosophique. À titre d'exemple, dans leur

monographie intitulée *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*¹⁰, les travaux de Danielle Lories et Olivier Depré sur le concept de Dieu chez Jonas appartiennent à ce second niveau d'analyse. Ces auteurs tentent alors de décrire le développement de ce concept au fil du travail jonassien. Les textes pouvant être regroupés sous le niveau interprétatif conceptuel cherchent le plus souvent à confronter les positions philosophiques jonassiennes relatives auxdits concepts, et ce en comparaison des principales réflexions définissant la tradition philosophique. Ainsi, dans l'exemple que nous avons donné, c'est par la discussion du concept de Dieu chez Jonas, comparativement à la position de Heidegger et par le fait même d'une bonne partie de la tradition, que Lories et Depré fournissent une analyse de la pensée jonassienne. Si les textes de ce second niveau interprétatif permettent de souligner les apports conceptuels de la philosophie de Jonas, ils ne s'attardent pourtant pas à déterminer si l'ensemble de son œuvre est soumise à un principe directeur, ils ne portent pas sur le fonctionnement des parties de son œuvre entre elles.

Ce sont les textes du troisième niveau interprétatif que nous appellerons « intégral », qui cherchent à tisser de tels fils conducteurs. Ces textes portent ainsi sur le fonctionnement de l'œuvre elle-même, ils visent à identifier un principe fondateur qui rendrait compte des mutations de la pensée de cet auteur, du moins ils tentent de souligner la cohérence qui unit ces parties à première vue disparates. Bien entendu, ce niveau interprétatif intégral est de loin celui qui réclame le plus d'analyses et, par conséquent, le plus d'espace de travail, tant en durée qu'en longueur. Par conséquent, il y a à ce jour

¹⁰ Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.

relativement peu d'écrits pouvant être inclus dans ce dernier niveau d'interprétation. En allemand, le livre de Franz Josef Wetz¹¹ paru en 1994 et, dans le monde anglophone, l'ouvrage de David J. Levy¹² publié en 2002 sont les figures de proue de ce niveau d'analyse intégral. Or, il existe en français deux ouvrages qui relèvent de ce niveau interprétatif, soit celui de Nathalie Frogneux¹³ datant de 2001, et celui de Marie-Geneviève Pinsart¹⁴ paru en 2002. Ces deux ouvrages apparaissent comme étant ceux qui sont le plus dignes d'attention, chacun de ceux-ci cherchant à identifier explicitement un principe directeur dans le parcours intellectuel de Jonas, alors que les deux autres documents cités mettent plutôt l'attention sur les circonstances biographiques du développement de son œuvre. Ainsi, d'un côté, Frogneux cherche à fournir un fil conducteur pour interpréter l'œuvre de Jonas en se référant au concept du dualisme. Le travail philosophique de Jonas serait ainsi différentes facettes d'une critique commune du dualisme ambiant. De son côté, dans son introduction, Pinsart fait référence à l'ouvrage de Frogneux et met en question la validité du dualisme comme principe directeur de l'œuvre jonassienne¹⁵. Elle souligne le caractère de plus en plus effacé du dualisme au fil du développement de l'analyse de Frogneux, ce qui nous apparaît être une critique justifiée de ce travail, par ailleurs colossal. Pinsart propose plutôt, pour son analyse intégrale, le concept de liberté comme principe à l'œuvre dans les écrits de Jonas. Ces deux auteures apparaissent donc comme les deux principales représentantes du niveau interprétatif intégral. Ceci est d'autant plus intéressant que, comme nous le savons maintenant, elles appartiennent chacune aux deux approches

¹¹ Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1994.

¹² David. J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2002.

¹³ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, De Bœck, 2001.

¹⁴ Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 7-8.

interprétatives que nous avons identifiées plus haut. Pinsart appartient effectivement à l'approche rétrospective, mettant plutôt l'accent sur les thèmes tardifs chez Jonas, alors que Frogneux est une représentante de l'approche prospective, accentuant plutôt les thèmes présents dès le début de l'œuvre jonassienne. Ceci est par ailleurs tout à fait compatible avec le choix du principe directeur de chacune de ces interprètes, le dualisme étant présent dès les travaux sur le gnosticisme, alors que le thème de la liberté apparaît plus tardivement dans les écrits de Jonas.

Compte tenu des objectifs de notre recherche, il est bien entendu que nous chercherons à analyser la philosophie de Jonas à partir du niveau interprétatif intégral. Par ailleurs, si les critiques de Pinsart envers la position de Frogneux doivent être sérieusement prises en compte, notamment en raison de certaines caractéristiques de l'ouvrage de Frogneux sur lesquelles nous reviendrons et qui ne rendent pas justice à la validité du dualisme comme principe directeur de l'œuvre jonassienne, nous pensons toutefois que la position critique de Jonas envers le dualisme est bel et bien le fil conducteur de ses travaux, préférablement au concept de liberté. Ceci est également compatible avec notre propre lecture des textes de Jonas qui nous porte à privilégier l'approche interprétative prospective. Notre travail sera donc de réexaminer le concept du dualisme comme principe directeur de l'œuvre de Jonas, en vue de fournir une interprétation de ce travail philosophique relevant du niveau interprétatif intégral par le biais d'une analyse propre à l'approche prospective. Bien sûr, notre discussion de chacune des parties, et des sous-parties, du travail jonassien se référera à l'ensemble de la littérature secondaire disponible à propos de chacune de ces étapes de son parcours intellectuel. Nous élaborerons ainsi notre interprétation de l'œuvre de Jonas à l'aide des ouvrages du niveau interprétatif intégral,

mais également à partir des textes des niveaux thématique et conceptuel qui se rapportent à chacune des étapes de son raisonnement.

En ce qui concerne l'organisation générale de notre recherche, nous pouvons toutefois nous restreindre aux travaux du niveau interprétatif intégral. Ainsi, à cette étape de notre travail, nos deux principales interlocutrices sont Frogneux et Pinsart. Elles soutiennent deux hypothèses différentes quant à l'identification d'un principe directeur dans l'œuvre de Jonas. L'hypothèse du dualisme de Frogneux, fidèle à l'approche prospective qui est la sienne, est insatisfaisante pour Pinsart. Cette dernière soutient plutôt, conformément à l'approche rétrospective qu'elle préconise, que c'est le concept de liberté qui occupe cette place. Or, selon nous, aussi important que soit le concept de liberté dans le travail philosophique de Jonas, ce que nous reconnaissons, nous croyons qu'il ne fournit pas un fil conducteur suffisant pour rendre compte du principe directeur à l'œuvre dans le corpus jonassien. D'abord et avant tout, l'application de ce concept aux travaux sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens, et même à l'ensemble de la première partie de l'œuvre de Jonas portant sur l'histoire de la philosophie, nous apparaît forcée. Ces travaux, qui représentent pourtant une portion considérable du travail de cet auteur, tant par la quantité d'écrits que par le nombre d'années couvertes par cette période, sont difficilement subsumés sous ce thème de la liberté. Pinsart elle-même, encore une fois fidèle à l'approche rétrospective, est contrainte de se référer à la « théologie post-Auschwitz » pour rendre compte, sous l'éclairage du concept de liberté, des travaux sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens¹⁶. Par ailleurs, nous croyons que la liberté, centrale dans le développement de la biologie philosophique, ne permet toutefois pas à elle seule de rendre

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 17-22.

compte de l'ensemble des développements de l'éthique de la responsabilité. La thèse de Pinsart selon laquelle le concept de liberté est le principe directeur de l'œuvre de Jonas nous apparaît ainsi peu convaincante, en comparaison des possibilités offertes par le concept du dualisme.

La critique du dualisme, indiquée par Jonas lui-même comme étant possiblement le principe directeur de son œuvre dans une entrevue accordée à Jean Greisch au tout début des années 1990, semble être une voie toute désignée, afin de fournir une interprétation intégrale du travail de cet auteur. Dans cet entretien, il confie en effet à Greisch concernant les débuts de son travail philosophique qu'il y fit « la découverte - et voilà sans doute un élément de réponse relatif à votre question des liaisons entre mes différents travaux - du dualisme radical de la gnose »¹⁷. En ce sens, l'ouvrage de Frogneux apparaît comme une avancée certaine dans cette direction. Il faut cependant noter, à la suite des remarques de Pinsart, que certains éléments de cette analyse, par ailleurs fort détaillée et instructive, ne permettent pas de mettre en valeur toutes les potentialités interprétatives du thème du dualisme dans la pensée jonassienne. Frogneux soutient que les différentes parties de l'œuvre de Jonas sont autant d'exemples d'une même relation critique au dualisme. Or, ce rapport critique au dualisme, suivant les aléas du développement de l'œuvre de Jonas, prend forme dans des combats philosophiques avec une multitude de dualismes. Dans son analyse, Frogneux souligne successivement les positions de Jonas face au dualisme gnostique, aux dualismes judéo-chrétien et moderne, à celui des sciences naturelles et de l'existentialisme, aux dualismes éthique, ontologique et anthropologique. Plus encore, elle

¹⁷ Jean Greisch, « De la gnose au *Principe responsabilité*. Un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, no 171, 1991, p. 9.

fait référence simultanément tant aux apports du dualisme identifiés par Jonas, qu'aux critiques que ce dernier soulève, ainsi qu'aux propositions qu'il avance pour remédier aux insuffisances de notre tradition philosophique dualiste. Cet ouvrage, bien qu'il soit une contribution majeure à l'interprétation intégrale du travail jonassien et de ses apports à la philosophie, prend cependant parfois la forme d'une succession d'analyses thématiques et conceptuelles. Le dualisme est bien présenté comme étant le principe directeur de l'œuvre de Jonas, mais il semble de plus en plus, au fil du développement de l'ouvrage de Frogneux, laisser la place à la biographie en tant que fil conducteur. Si bien que, comme Pinsart le fait remarquer, il devient difficile de retracer le thème du dualisme dans chacune des parties de l'analyse de Frogneux, principalement dans les dernières parties de l'ouvrage.

Voilà pourquoi nous pensons que la mise en évidence d'un principe directeur à l'œuvre dans le travail de Jonas doit passer par un réexamen de la validité du dualisme dans la recherche d'un tel principe. Notre thèse est que la relation critique qu'entretient Jonas avec le dualisme se retrouve dans chacune des parties de son œuvre. Ce n'est toutefois que par une systématisation de l'étude du thème du dualisme dans chacune de ces étapes de l'œuvre jonassienne que nous pourrons voir en quoi ce thème sert de principe fondateur à sa réflexion et à son éthique de la responsabilité, en permettant d'élucider le fonctionnement propre de son travail. Ce n'est que de cette façon que nous serons en mesure de saisir convenablement l'anthropologie philosophique nécessaire à l'éthique de la responsabilité. En accord avec l'approche prospective de la philosophie de Jonas, nous pensons que la relation critique au dualisme, présente dès les tout premiers écrits sur le gnosticisme, est effectivement le principe jonassien qui présidera aux développements

subséquents de son œuvre, tant dans les textes portant sur l'histoire de la philosophie, que dans ceux de la biologie philosophique et de l'éthique de la responsabilité. Nous croyons cependant que pour rendre justice à la pertinence de cette thèse, il nous faudra systématiser notre analyse du dualisme, et ce en précisant deux volets. D'abord, nous devons bien spécifier les différentes appréciations que fait Jonas de ce thème. Ce travail dialectique devra ainsi différencier, dans un premier temps, les analyses jonassiennes traitant de l'histoire du dualisme, c'est-à-dire de son apparition, de ses raisons d'être, de ses apports à la réflexion et de ses incarnations historiques. Dans un second temps, les analyses jonassiennes traitant des apories de la position philosophique dualiste devront être explicitées et, par la suite, différenciées des propositions jonassiennes offrant des solutions possibles face aux problématiques soulevées par le dualisme et ses implications philosophiques et pratiques.

Cette première partie de la systématisation de l'étude du dualisme devra être accompagné d'un second volet. Nous devons en effet restreindre le nombre de catégories dans lesquelles se décline le dualisme. Nous avançons ainsi que tous les types de dualisme critiqués par Jonas et répertoriés dans l'ouvrage de Frogneux peuvent être regroupés sous trois formes essentielles de pensée dualiste. Le dualisme cosmologique, le dualisme anthropologique et le dualisme éthique sont ces trois formes. Nous avançons que ces formes essentielles du dualisme renvoient respectivement aux trois principales parties de l'œuvre de Jonas que sont l'histoire de la philosophie, la biologie philosophique et la philosophie pratique. Ce n'est, pensons-nous, qu'à partir d'une telle analyse du thème du dualisme que nous pourrions mesurer, d'une part, l'apport philosophique du travail de Jonas, notamment quant au fondement de l'éthique de la responsabilité, et, d'autre part,

rendre compte de la permanence du thème du dualisme dans le développement de son œuvre, depuis les travaux sur le gnosticisme des années 1930 jusqu'à la « théologie post-Auschwitz ». Jonas nous conduit ainsi à une relecture de l'histoire de la philosophie selon le dualisme cosmologique, à une redéfinition des rapport entre l'être humain et le monde d'après la critique du dualisme anthropologique et à une refondation de la valeur dans l'être selon la critique du dualisme éthique, et ce afin de fonder ontologiquement l'éthique de la responsabilité. Il apparaît qu'en chacun de ces thèmes, le travail jonassien force le déplacement de points de rupture traditionnels associés aux distinctions dualistes, en réinterprétant les phénomènes auxquels ces distinctions se rapportent, soit respectivement l'histoire de la pensée, l'anthropologie et la philosophie pratique. C'est en ce sens, pensons-nous, que le dualisme est le principe directeur de l'œuvre de Jonas. Nous procéderons donc à une interprétation des trois principales parties de la philosophie jonassienne corrélativement aux trois formes essentielles du dualisme que nous venons d'identifier. Ce n'est que de cette façon que nous pensons pouvoir apprécier à sa juste valeur l'apport d'une telle interprétation du travail jonassien.

La première section de notre travail sera divisée en deux chapitres, suivant les deux sous-parties de l'œuvre de Jonas que sont les travaux sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens, ainsi que ceux sur la pensée moderne. Dans notre premier chapitre, conformément à l'étude dialectique du dualisme que nous entendons mener, il sera principalement question de l'histoire du dualisme, en en précisant les conditions d'émergence. Nous verrons alors comment l'idée de l'appartenance organique de l'humain à son environnement s'est lentement modifiée pour faire place à une relation de plus en plus conflictuelle entre le corps vivant humain et le monde inerte. Par la suite, nous

analyserons la thèse jonasienne des conditions historiques de l'émergence du dualisme. Nous verrons comment, selon Jonas, les conquêtes d'Alexandre le Grand, tout en permettant d'abord une hellénisation de l'Orient et une diffusion de la pensée grecque, ont été un moteur puissant de l'entrée du dualisme dans l'univers méditerranéen. Il sera alors question de l'influence des éléments orientaux, notamment du monothéisme juif, de l'astrologie babylonienne et du dualisme iranien, sur la pensée classique de l'Antiquité tardive et sur le christianisme naissant. Nous présenterons alors quelles sont, d'après Jonas, les conditions historiques communes de cette période, notamment celles du stoïcisme et du gnosticisme, et ce à travers l'effacement de la cité et l'importance de l'empire comme forme politique, terrain fertile à l'émergence du dualisme cosmologique.

Après avoir spécifié ces conditions d'émergence de la pensée dualiste, nous serons en mesure de nous pencher sur l'étude du phénomène gnostique chez Jonas. Nous pourrons dès lors présenter la typologie jonassienne des mouvements pouvant être rattachés au gnosticisme. Nous pourrons alors identifier, les principaux éléments communs à tous les mouvements gnostiques, dont le principal est l'acosmisme, c'est-à-dire une attitude générale de rupture avec le monde et une croyance en un Dieu étranger au monde. L'acosmisme du gnosticisme prendra forme à deux niveaux, d'abord dans cette séparation radicale entre le véritable Dieu et le monde, mais également dans l'humain entre l'âme, se rattachant à Dieu et participant elle aussi de la divinité acosmique, et le corps typiquement mondain. Nous soulignerons alors les deux attitudes gnostiques, l'ascétisme et le libertinage, qui correspondent à cet acosmisme. Afin de compléter notre premier chapitre et de bien souligner les contrastes entre le dualisme cosmologique du gnosticisme et la pensée classique, nous verrons en quoi, selon Jonas, la pensée gnostique introduit une conception

des rapports entre l'âme et le cosmos qui est totalement étrangère à la conception gréco-romaine. La nouveauté impliquée par le dualisme gnostique, innovation intellectuelle qui sera marquante dans l'avenir tant pour le christianisme que pour la modernité, sera soulignée. De Plotin aux gnostiques, en passant par Saint Paul et Augustin, nous pourrons montrer, en accord avec la thèse jonasienne, les ruptures, les filiations et surtout la naissance historique de la pensée dualiste cosmique. Il va sans dire que ce premier chapitre, dans notre étude dialectique du dualisme, se limitera essentiellement à l'histoire du dualisme, si ce n'est qu'il mettra en place les fondements des apories de la pensée dualiste, et ce par la description des attitudes nihilistes impliquées par cette position. C'est à la lumière du second chapitre, portant sur la pensée moderne, que nous pourrons développer les deux autres moments de notre lecture du travail jonnassien que sont l'explication des apories de la position dualiste et la recherche de solutions face aux problématiques qu'une telle position engendre.

Ce second chapitre nous permettra d'apprécier la lecture que fait Jonas de la philosophie moderne, et ce en nous aidant du cadre théorique mis en place par les études sur le gnosticisme. Partant du dualisme cosmologique gnostique et de ses principales caractéristiques, nous chercherons à saisir comment la pensée moderne fait également preuve de cette forme essentielle du dualisme. Pour y arriver, nous devrons d'abord établir les liens qui unissent le gnosticisme, le monothéisme dualiste chrétien et la philosophie moderne, plus précisément en nous attardant au texte de Jonas intitulé « Jewish and Christian Elements in Philosophy ». Nous verrons alors les formes d'acosmisme qui, tout en étant moins virulentes que dans le gnosticisme, font partie intégrante de ces positions théologique et philosophique. Sera alors étudiée plus spécifiquement la lecture jonnassienne

de deux penseurs de la modernité, Descartes et Pascal, lecture qui soutient cette thèse quant aux aspects respectivement interne et externe du dualisme, soit la distinction entre l'âme et le corps et celle entre l'humain et l'univers ou le cosmos. Nous montrerons en quoi cette analyse du dualisme cosmologique servira de cadre à l'étude jonasienne de la philosophie moderne.

Nous suivrons par la suite Jonas dans son raisonnement lorsqu'il avance que la pensée propre à la modernité ne se restreindra pas à ce dualisme, à bien des égards insatisfaisant au niveau théorique. La dichotomie entre deux substances irréductibles, soit la *res cogitans* et la *res extensa* de Descartes, dichotomie qui a donné lieu aux occasionnalisme, parallélisme et différents interactionnismes cherchant à rassembler ces deux éléments de l'essence humaine, sera combattue. La pensée moderne cherchera effectivement à résoudre cette dichotomie en supposant qu'une des substances est en fait réductible à l'autre, ce que Jonas appelle les monismes partiels postdualistes. Les modernes maintiendront la séparation cartésienne entre ces substances, mais ils voudront par la suite expliquer l'une par l'autre. Nous verrons alors l'analyse jonassienne de la position défendue par les principales figures de la philosophie moderne, l'idéalisme, qui voudra tout réduire à la *res cogitans*. Nous soulignerons également l'étude que Jonas fait de la position défendue par la science moderne, le matérialisme, qui cherche à expliquer l'esprit humain à partir de la *res extensa*. Il faudra à ce moment préciser, suivant le raisonnement de Jonas, les limites et les apories auxquelles ces deux monismes partiels postdualistes sont confrontés. Les difficultés rencontrées par l'idéalisme quant à la prise en compte de la mondanéité intrinsèque de l'esprit humain, et les contradictions fondamentales derrière l'idée de matière inerte mise de l'avant par le matérialisme feront l'objet de notre analyse.

Ces monismes partiels restent prisonniers du dualisme anthropologique moderne et ils n'en sont que différentes synthèses.

C'est à partir de cette présentation de la lecture jonassienne de l'histoire de la pensée moderne, ainsi que par la présentation des difficultés rencontrées par celle-ci face à la problématique spécifique du corps, que nous en aborderons les apories. Ayant radicalement séparé le corps et l'esprit, la position dualiste moderne a confiné une large partie de la philosophie à la résolution du problème de leur interaction, et ce jusqu'à nos jours. D'après Jonas, il est essentiel de reconsidérer cette séparation, et éventuellement de voir dans le corps et l'esprit des composantes complémentaires d'un même processus, et non pas un dualisme interne à l'humain. Nous soulignerons alors en quoi cette question nous amène réexaminer philosophiquement cette distinction qui est notamment remise en question par le darwinisme et les théories scientifiques de l'évolution. Ceci sera l'occasion de souligner les particularités de l'analyse jonassienne de l'interprétation moderne du phénomène de la vie, en revenant sur l'interprétation qu'il propose de l'histoire du dualisme et de l'identification dualiste du corps avec la *res extensa*. Reprenant les thèses cartésiennes à ce sujet, et presque toute la tradition philosophique moderne subséquente, nous montrerons les présupposés dualistes impliqués par une telle position. Nous préciserons par ailleurs les implications conceptuelles identifiées par Jonas de la définition scientifique de la matière inerte, et surtout de son utilisation dans la compréhension de la vie et de la matière organique, notamment par la biologie moderne. Nous référant au travail de Jonas sur Darwin, Spinoza et Whitehead, nous verrons en quoi la problématique liée à la question générale du phénomène de la vie, phénomène que le dualisme moderne évacue au profit de la matière inerte, est une illustration de premier plan des apories du dualisme

comologique, se transformant en dualisme anthropologique au cours du processus menant à la modernité.

À la lumière de nos deux premiers chapitres et de la mise en évidence du dualisme cosmologique propre aux pensées gnostique et moderne, il sera possible de considérer les implications d'un tel travail sur la lecture de l'histoire de la philosophie. Nous verrons comment cette première partie de l'œuvre jonassienne amène précisément à une relecture de l'histoire de la philosophie et à un déplacement du point de rupture traditionnel entre philosophie antique et philosophie moderne. Prenant en compte le dualisme cosmologique, la philosophie de Jonas nous conduit plutôt à considérer le principal point de rupture dans l'histoire de la philosophie comme étant celui entre la philosophie du monde gréco-romain, caractérisée par une appartenance essentielle de l'homme au cosmos, et la pensée dualiste mise en place durant les premiers siècles chrétiens et qui s'est transmise par le dogme chrétien jusqu'à la modernité. C'est bien ce déplacement qui permet de rendre compte de l'apport spécifique de cette partie du travail de Jonas sur l'histoire de la philosophie et qui nous permet de nous pencher ensuite sur les propositions philosophiques de Jonas.

La seconde section de notre recherche, composée des troisième et quatrième chapitres, traitera précisément de ces propositions philosophiques faites par Jonas en réponse aux apories de la position dualiste. Le troisième chapitre fera état des travaux jonassiens menant à sa biologie philosophique en tant que réponse aux apories du dualisme anthropologique moderne. C'est par la discussion des problématiques particulières liées au phénomène du vivant qu'il entend prendre la mesure d'une remise en question heuristique des apories de ce dualisme et qu'il pourra jeter les bases d'une approche philosophique

permettant de remédier aux insuffisances de l'interprétation dualiste du vivant, insuffisances que nous aurons préalablement soulignées en fin de second chapitre. Pour bien saisir cet élément central à la philosophie de Jonas, nous suivrons le développement des thèses jonassiennes selon trois moments importants de leur élaboration, suivant la publication du recueil *The Phenomenon of Life* qui regroupe des textes des années 1950 et 1960, celle des *Philosophical Essays* dans les années 1970 et celle des *Philosophische Untersuchungen*¹⁸ qui rassemblent principalement des textes des années 1980. Nous verrons d'abord l'élaboration de la philosophie jonasienne de l'organisme en fonction de ces différentes étapes du développement de sa pensée. Nous soulignerons l'importance de l'analyse philosophique du métabolisme comme mode d'être particulier pour la matière organique. Y compris dans sa forme la plus simple, affirme Jonas, le vivant se distingue de la matière inerte et établit, dans un processus de différenciation avec son milieu, sa propre identité organique par un travail constant qui vise à maintenir son identité, son unité toujours susceptible de se désagréger, par l'activité incessante du métabolisme. Ce *conatus* de l'organisme distingue fondamentalement ce dernier du monde inerte, particularité qui s'étend à toutes les formes de vie, des plus simples aux plus complexes. Suivant ce raisonnement, l'animalité, dans un accroissement toujours plus grand des prérogatives et des fragilités du métabolisme et de la vie, préside à la naissance d'un monde en tant que vécu par un organisme capable de sensibilité, de mouvement et d'émotion. Il y a ainsi, dans cette gradation indiquée par Jonas, une spécialisation du processus initial et essentiel à la vie qu'est le métabolisme. Une telle gradation permettra par ailleurs de placer les éléments nécessaires à la détermination d'une philosophie de l'humain foncièrement non dualiste,

¹⁸ *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Insel, 1992.

d'une anthropologie philosophique qui ne fait pas appel à des sources différentes pour saisir le corps et l'esprit humains.

C'est par l'explication de cette philosophie de l'humain remettant en question le dualisme anthropologique que nous poursuivrons notre travail, en fonction des trois étapes du développement des thèses jonassiennes sur la philosophie de la vie. Nous serons alors en mesure de comprendre les liens étroits qui existent entre l'intramondanéité essentielle de l'esprit humain et la corporéité qui lui est associée. En extrapolant les caractéristiques du vivant identifiées précédemment, nous établirons, conformément à la thèse jonassienne, la possibilité d'une compréhension de l'esprit, en tant que résultante et forme hautement développée des processus fondamentaux de la vie. Plus particulièrement, pourront alors être soulignés les éléments communs partagés par l'humanité et l'animalité, notamment en ce qui concerne l'émotion, tout en précisant, comme le fait Jonas, la spécificité de l'humain par les éléments du comportement humain qui renvoient à une transanimalité. La possession d'un monde et la réflexivité par rapport à celui-ci, et surtout les possibilités humaines identifiables par trois artefacts typiquement humains que sont l'outil, l'image et le tombeau, nous permettront d'apprécier les particularités humaines dans le *continuum* tracé par Jonas du monde vivant le plus élémentaire au corps et à l'esprit humains. Nous pourrons à ce moment apprécier les relations de transcendance et de dépendance qui caractérisent les rapports de l'humanité au monde physique, et plus spécifiquement à la nature. Nous verrons comment Jonas, par ce cheminement, tente de répondre aux insuffisances du dualisme anthropologique; plus encore, comment une telle position force une remise en question de la rupture anthropologique traditionnelle entre corps et esprit, au profit d'un déplacement de ce point de rupture vers une distinction entre matière inerte et

matière organique. C'est cette nouvelle posture anthropologique qui sert par ailleurs de socle à la philosophie pratique jonassienne, dont il sera question au dernier chapitre de notre recherche.

Nous suivrons le développement de la philosophie pratique de Jonas, en tant que réponse aux apories pratiques de la position dualiste, en nous référant à son principal texte à ce sujet, soit l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*¹⁹. Les autres textes jonassiens portant sur l'éthique seront joints à la structure définie par son ouvrage sur le principe responsabilité. Cette structure se divisera en trois moments importants. Nous verrons d'abord l'analyse jonassienne de la subjectivité en tant que possibilité de l'éthique, en reprenant le troisième chapitre du livre *The Imperative of Responsibility* et l'annexe de cet ouvrage qui porte sur la question de la puissance ou de l'impuissance de la subjectivité²⁰. Nous débuterons ce travail en revenant sur l'analyse jonassienne de la position des fins dans l'être, et ce par l'étude qu'il propose des fins associées à quatre « objets mondains » que sont le marteau, la Cour de justice, les organes de la marche et ceux de la digestion. Ceci nous amènera par ailleurs à analyser la remise en question que Jonas préconise quant à la position traditionnelle des sciences naturelles face au phénomène subjectif. Pourra ainsi être précisée la réfutation que propose Jonas des deux positions traditionnelles que réservent les sciences naturelles à la subjectivité, soit celles de l'incompatibilité et de l'épiphénomène. Nous soulignerons principalement dans la thèse jonassienne, d'une part, la non-nécessité de la position des sciences naturelles qui tendent à marginaliser la

¹⁹ Nous utiliserons la version anglaise de cet ouvrage, étant donné que plusieurs passages sont repris d'articles d'abord publiés en anglais et que la traduction anglaise a été faite sous la supervision de Jonas lui-même.

²⁰ Cf. « Impotence or Power of Subjectivity. A Reappraisal of the Psychophysical Problem » in *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 205-231.

subjectivité et, d'autre part, l'importance de la sauvegarde de la subjectivité, ou du moins de son maintien eu égard à l'aspect controversé de sa marginalisation, en tant que possibilité de l'éthique. Il faudra insister sur la centralité de l'analyse jonassienne du phénomène de la vie dans son interprétation de la position des fins dans l'être.

Nous nous attarderons par la suite à l'interprétation proposée par Jonas de la situation technologique actuelle et de la nécessité correspondante d'une éthique fondée sur la notion de responsabilité, ce qui fait l'objet des deux premiers chapitres de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*. Il sera nécessaire de préciser la responsabilité impliquée par les nouvelles capacités données à l'agir humain par la technologie moderne et contemporaine. Nous établirons en ce sens la transformation radicale de l'essence de l'agir humain qui caractérise, selon Jonas, les pouvoirs techniques de notre époque et notre relation à l'éthique, en entraînant une modification majeure de la portée des actions humaines, et ce tant spatialement que temporellement. Par ailleurs, en plus de ce changement concernant la portée des actions humaines quotidiennes, il faudra spécifier les nouveaux domaines d'application de l'agir humain que sont la vulnérabilité de la nature face à l'aspect cumulatif et aux ordres de grandeur des actions produites dans le cadre des sociétés industrielles et axées sur la consommation, la technologie comme nouvelle vocation de l'être humain, et l'émergence d'un nouvel objet pour la technique humaine, soit l'humain lui-même, comme en font foi trois types totalement inédits de pouvoirs techniques que sont la prolongation de la vie, le contrôle du comportement et la manipulation génétique. Corrélativement à cette transformation de l'essence de l'agir humain, nous verrons alors en quoi s'ajoute, selon Jonas, une modification du savoir humain correspondant. Les nouvelles capacités technologiques appellent un savoir qui cherche à

saisir et planifier les actions dans toute leur extension et qui adopte une perspective relevant de l'« heuristique de la peur » et de la « priorité accordée au mauvais pronostic », deux locutions chères à cet auteur puisqu'elles renvoient à la nécessaire retenue qu'impose le risque associé à notre pouvoir technologique actuel.

Le troisième moment de notre analyse de l'éthique de la responsabilité reprendra l'explication du développement de la théorie jonassienne de la responsabilité au cours des trois derniers chapitres de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*. La notion de responsabilité au fondement de sa philosophie éthique pourra ainsi être clarifiée. La responsabilité politique de l'homme d'État, la responsabilité parentale à l'égard de l'enfant et la responsabilité envers les générations futures, caractéristique de notre époque et de son pouvoir technologique, seront alors examinés en tant que cas paradigmatiques relevés par Jonas. Nous serons alors en mesure de saisir les différentes facettes de la responsabilité, telle qu'elle émane des capacités technologiques accrues qui définissent notre pouvoir. La nouveauté de la responsabilité comme objet central de l'éthique et la responsabilité à l'égard de l'avenir et de l'idée de l'homme devront attirer notre attention. Or, une des premières tâches identifiées par Jonas pour son éthique de la responsabilité sera la critique des positions utopiques relevant du dualisme éthique. Nous reviendrons ainsi sur la critique du marxisme qui occupe une place centrale dans le travail de Jonas. Nous présenterons cette critique qui, à première vue, peut sembler obsolète, en soulignant en quoi elle sert de modèle pour une compréhension plus large de la critique des utopies que demande l'éthique de la responsabilité.

Nous compléterons notre travail en examinant la deuxième sous-partie du travail de Jonas en philosophie pratique, celle qui porte sur les écrits jonassiens que nous regroupons sous le terme de « théologie post-Auschwitz ». Prenant appui sur le texte intitulé *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*²¹, nous insisterons sur les implications que cette théologie a sur la philosophie pratique, notamment en y marquant l'importance des notions de liberté et de responsabilité humaines dans cette dernière étape du parcours philosophique de Jonas. Nous pourrons dès lors conclure notre quatrième chapitre en insistant sur les déplacements de points de rupture associés à la philosophie pratique impliqués par l'éthique de Jonas autour des notions de finalité et de responsabilité, plus particulièrement en ce qui concerne, d'une part, les rapports en être et devoir-être dans la philosophie post-kantienne, et, d'autre part, les relations entre sentiment et rationalité au fondement de la morale dans la philosophie éthique moderne. Nous verrons de quelle façon Jonas nous amène à voir dans la capacité inédite qu'est la finalité un dépassement du dualisme moderne entre être et devoir-être. La discussion jonassienne de la responsabilité servira ensuite de fondement au déplacement du point de rupture du dualisme éthique entre sentiment et raison vers une articulation des approches éthiques en fonction des rapports entre responsabilité et utopie en tant qu'attitudes opposées face aux exigences de notre situation technologique. Nous serons alors en mesure de revenir sur le mouvement général de notre analyse intégrale projective de l'œuvre de Jonas.

²¹ *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction de Philippe Ivernel, *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Payot & Rivages, 1994.)

Section I.

L'étude jonassienne du dualisme dans l'histoire de la philosophie : une propédeutique à sa pensée

Cette première des deux sections de notre recherche traitera de la première partie de l'œuvre philosophique de Jonas, soit son travail en histoire de la philosophie. Suivant la distinction que nous avons faite entre deux principales sous-parties dans ce travail, notre première section regroupera les deux premiers chapitres de notre analyse quant à, respectivement, l'histoire de la philosophie ancienne, dont fait partie l'analyse jonassienne du gnosticisme et des premiers siècles chrétiens, et l'histoire de la philosophie moderne. Cette première section sera placée sous l'égide de la mise en lumière de l'historique du développement du dualisme, plus particulièrement du dualisme cosmologique en tant que première des trois formes essentielles de la pensée dualiste. C'est bien à l'aide de cette étude du principe mis au jour à partir des premiers travaux de Jonas, ceux sur le gnosticisme, que nous espérons jeter les bases nécessaires à la compréhension adéquate de ses propres propositions philosophiques visant l'élaboration de solutions face aux apories du dualisme.

Il va sans dire que cette première section est, à elle seule, très vaste, vaste bien entendu en ce qui concerne son sujet, l'histoire de la philosophie occidentale, mais également vaste du seul point de vue de l'effort interprétatif qu'implique une analyse des écrits de Jonas sur ce thème, rappelons qu'il a publié des textes à ce sujet sur une période d'environ quarante ans. Bien que chacun de ces écrits apporte son lot d'éléments importants à toute interprétation du travail de Jonas, plus spécifiquement dans la discussion des différentes problématiques propres à ce thème, nous croyons que deux textes en

particulier nous permettront d'articuler notre travail : « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism »²² et « Life, Death, and the Body in the Theory of Being »²³. Datant respectivement, dans leurs versions originales, de 1952 et 1965, ces écrits viennent, chronologiquement, à la fin des travaux de Jonas tant sur la pensée de l'Antiquité que sur la philosophie moderne. Plus encore, ces textes représentent chacun, le premier d'un point de vue plutôt éthique, le second plutôt métaphysique, une réflexion de l'auteur lui-même sur les possibilités offertes par le dualisme dans la lecture du développement de l'histoire de la philosophie. Ces deux textes sont donc une source de premier ordre dans le travail que nous entendons mener. Ils présideront en ce sens à l'organisation de notre travail, ils nous permettront de mettre en lumière, d'une part, les liens qui unissent le dualisme des philosophies ancienne et moderne et, d'autre part, le fond sur lequel s'est détaché cette position dualiste, c'est-à-dire le monisme prédualiste. Reprenant la schématisation de l'histoire de la philosophie offerte par ces textes, et alimentant cette réflexion par l'analyse des autres travaux de Jonas portant sur ce thème, nous chercherons à montrer, conformément à l'approche prospective que nous privilégions, comment le principe mis au jour par Jonas dans ces travaux sur le gnosticisme, la question du dualisme cosmologique, permet en fait de saisir l'ensemble de son interprétation de l'histoire de la philosophie. Ce n'est que par cette étude attentive des travaux jonassiens sur le gnosticisme et la pensée moderne, que nous pensons pouvoir, à la fois, bien identifier les principales composantes de cette partie de l'œuvre de Jonas et surtout montrer l'apport particulier de cette lecture à l'interprétation, d'une part, de l'histoire de la philosophie en tant que telle, et, d'autre part, des travaux subséquents de cet auteur.

²² « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 211-234.

²³ « Life, Death, and the Body in the Theory of Being », in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 7-37.

Chapitre 1. Le dualisme cosmologique dans la philosophie ancienne

La portée des analyses jonassiennes du gnosticisme et des premiers siècles chrétiens dépasse largement le cadre étroit de cette problématique. Le cas particulier du gnosticisme illustre, d'après Jonas, une tendance lourde dans le développement de la pensée humaine, du moins d'un point de vue occidental. Nous chercherons donc à montrer comment ce développement a été déterminant pour les positions philosophiques héritières de cette pensée dualiste, tant chrétiennes que modernes. Pour y arriver, nous devons bien délimiter les principales caractéristiques de l'analyse jonassienne de ce phénomène. Ce travail se fera en trois temps. Au §1, nous préciserons d'abord les conditions d'émergence de la pensée dualiste, selon trois perspectives : épistémologique, historique et socioculturelle. Pourront alors être soulignées, au §2, les particularités du dualisme cosmologique gnostique, en tant qu'elles permettent d'illustrer de façon exemplaire les conséquences de la position dualiste, le dualisme gnostique étant une forme aiguisée du dualisme cosmologique. Le troisième et dernier mouvement de ce chapitre montrera, au §3, les principales oppositions entre la position dualiste introduite par le gnosticisme et la pensée classique du monde gréco-romain.

Cette discussion sera construite autour de l'ouvrage de Jonas intitulé *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, ouvrage qui reprend, sous forme d'une excellente synthèse, les principaux éléments de ses travaux sur le gnosticisme²⁴. Compte tenu des objectifs de notre recherche, cette synthèse sera amplement

²⁴ Nous pensons ici aux textes : *Der Begriff der Gnosis, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* ainsi que *Gnosis und spätantiker Geist I et II*. Nous renvoyons le lecteur à ces textes pour une discussion plus

suffisante, précisément parce que cet ouvrage se veut un accès aux recherches de Jonas sur le gnosticisme qui s'adresse aux non spécialistes et qui évite donc d'entrer dans de menus détails qui nous éloigneraient de notre thèse. Cet ouvrage permet, mieux que les autres textes de Jonas sur le gnosticisme, de voir la teneur philosophique de l'interprétation jonassienne. À ce propos, l'article de Karstein Hopland²⁵ retrace de manière exemplaire l'historique de cette première étape du travail jonassien. Bien évidemment, certains textes s'ajouteront, au cours de notre recherche, à l'ouvrage de Jonas, notamment ceux que nous avons identifiés en début de section.

§1. Conditions d'émergence du dualisme cosmologique

Le thème du dualisme, plus particulièrement du dualisme cosmologique, apparaît très tôt dans les travaux de Jonas, dès ses premières publications sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens issues de ses travaux universitaires, notamment de sa thèse de doctorat sous la direction de Bultmann et Heidegger. Il est donc tout indiqué de se référer à ceux-ci lorsque vient le temps de préciser ce qu'est le dualisme, notamment quelles ont été les conditions de son émergence. Bien qu'il y ait plusieurs éléments indispensables à la compréhension de la naissance du dualisme dans les travaux jonassiens portant spécifiquement sur le gnosticisme, sur lesquels nous reviendrons bientôt, il nous semble opportun de fournir d'abord un contexte philosophique et anthropologique plus large pour

détaillée des problématiques que nous présenterons ici. Voir également la recension de *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* par Koch (1930), elle-même fortement critiquée par Robinson dans l'introduction allemande de l'édition de 1965 de ce même texte, et voir les recensions des deux premières éditions de *Gnosis und spätantiker Geist I* par Allo (1935), Cerfaux (1935), Nock (1936), Grégoire (1936), Grant (1956), Merlan (1958), Blumenberg (1958), Camelot (1958) et Schenke (1959), celle de *Gnosis und spätantiker Geist II* par Nock (1956) ainsi que celle de *The Gnostic Religion* par Rudolph (1961).

²⁵ Cf. Karstein Hopland, « Hans Jonas and the History of *Gnosis und spätantiker Geist* », *Temenos*, vol. 34, 1998, p. 51-72.

saisir convenablement la place du dualisme dans la pensée humaine. Pour ce faire, il semble tout à propos d'étudier, dans un premier temps, le texte « *Life, Death, and the Body in the Theory of Being* », texte relativement tardif dans la partie de l'œuvre de Jonas consacrée à l'histoire de la philosophie, puisqu'ayant été écrit plus d'une trentaine d'années après les premiers écrits de cette période. Ce texte a ainsi l'avantage de fournir un aperçu plus général de l'interprétation jonassienne des conditions d'émergence du dualisme cosmologique, prenant appui sur le recul à partir duquel il considère ces questions. Cette mise en contexte ne peut qu'être bénéfique pour notre analyse.

Que dit Jonas dans ce texte? Il y avance que, dans les premières sociétés humaines, en en faisant un critère même de l'humanité de ces sociétés, la compréhension du monde était entièrement axée sur le phénomène de la vie, le monde étant lui-même compris comme une entité vivante, si bien que « quand l'homme commença pour la première fois à interpréter la nature des choses – ce qu'il fit quand il commença à être un homme –, la vie était, à ses yeux, partout et être c'était pour lui la même chose qu'être en vie »²⁶. Le panvitalisme a été pendant très longtemps l'explication, la règle épistémologique, qui a prévalu dans l'interprétation du monde. Bien que ceci puisse aujourd'hui nous apparaître difficile à concevoir, comme le remarque Jonas, cela n'a rien de surprenant. Quoi de plus familier que la proximité des autres êtres vivants, animaux, végétaux ou autres; plus encore, de la nature qui anime certains objets pourtant non-vivants : roches, eau, et vent, par exemple. Dans un tel contexte, tout phénomène se voit expliqué par une appartenance générale au phénomène vivant.

²⁶ « *Life, Death, and the Body in the Theory of Being* », in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 7. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 19.)

Cet animisme se voit toutefois confronté à un problème récurrent : la mort. Celle-ci se présente effectivement comme une contradiction, au sens fort du terme, une entorse à l'application de l'explication globale du monde par la vie. Que les êtres vivants meurent, plus particulièrement que les êtres humains, au premier chef parents et amis, soient mortels, voilà qui vient fortement ébranler la croyance panvitaliste. En effet, affirme Jonas, « dans une telle vue du monde, l'énigme à laquelle l'homme est confronté est la *mort* : elle est la contradiction apportée à la condition "naturelle" unique, intelligible, autoexplicative qu'est la vie en général »²⁷. Dans un tel contexte interprétatif, l'être humain nie la mort, notamment par le rite funéraire, il cherche à neutraliser la contradiction toujours présente de la mortalité, en y voyant une mutation de la vie, un passage vers une autre vie. Le problème de la mort, parce qu'il s'agit bien pour le panvitalisme d'un problème à proprement parler, celui d'un fait, la mort, contredisant le cadre explicatif général qu'est la vie²⁸, ce problème sera, selon Jonas, un des premiers auxquels sera confronté la réflexion humaine. Il trouvera une réponse, du moins un apaisement, dans la religion et la croyance. Le dualisme, dans sa forme essentielle cosmologique, naîtra d'après Jonas des insatisfactions que suscite l'explication panvitaliste de la mortalité. Confronté à la récurrence de la mort, pourtant en contradiction flagrante avec le principe explicatif panvitaliste, l'être humain trouvera, au fil des siècles, une explication plus satisfaisante de ce phénomène dans la séparation du corps et de l'esprit redevable à une séparation préalable de l'être humain hors de son monde environnant. C'est de cette séparation, de ce dualisme cosmologique qu'émergera l'idée de la matière inerte, en opposition à la matière vivante, comme en témoigne la distinction entre le corps humain vivant et un simple cadavre, et surtout que sera rompue l'unité

²⁷ *Ibid.*, p. 8. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 20.)

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 9.

cosmologique du monde panvitaliste, au profit d'une compréhension conflictuelle, du moins d'extériorité, de l'être humain au monde²⁹. Conformément à cette première perspective épistémologique des conditions d'émergence du dualisme, Jonas soutient que le passage du monisme prédualiste au dualisme cosmologique fut le résultat de l'expérience contradictoire de la mort face au principe explicatif panvitaliste du monde.

Nous devons préciser ici que la thèse principale de Jonas dans « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » est que, dans le monde moderne, cette tendance a été inversée, c'est-à-dire que nous serions, nous modernes, plongés dans un cadre explicatif du monde soutenant l'omniprésence de la mort et donc que la vie n'est qu'une exception à cette règle générale qu'est le monisme matérialiste. Sans entrer dans les détails de cette explication, ce qui nous projetterait bien avant le temps dans notre deuxième chapitre, il convient cependant de noter que Jonas affirme lui-même dans ce texte qu'afin de bien comprendre cette évolution, il est essentiel de comprendre que

le *dualisme* est le lien qui assure historiquement la médiation entre les deux extrêmes que nous avons jusqu'ici opposés l'un à l'autre de manière non historique : le dualisme fut en effet le véhicule du mouvement qui mena l'esprit humain du monisme vitaliste des temps anciens au monisme matérialiste de notre temps [...] et il est difficile d'imaginer comment ce dernier eût pu être atteint à partir du premier sans ce gigantesque « détour »³⁰.

Voilà donc quelle est la place du dualisme selon Jonas dans l'histoire de la pensée humaine. Dans la fenêtre entre le monisme panvitaliste des premières sociétés humaines et le monisme matérialiste, se déploiera le dualisme qui distinguera l'être humain du monde, ainsi que, dans l'être humain, corps et esprit.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

³⁰ *Ibid.*, p. 12. (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 24.)

Une précision conceptuelle s'impose ici. Nous avançons que, dans sa première forme essentielle, celle qui émerge dans le monde gréco-romain, le dualisme sera d'abord un dualisme cosmologique, ce qui nous amènera à le distinguer, par la suite, du dualisme anthropologique. Il peut ainsi apparaître contradictoire d'associer, dès maintenant, ce premier type de dualisme tant à la séparation entre l'être humain et le monde qu'à la séparation interne à l'humain entre corps et esprit, cette dernière pouvant plutôt être associée au dualisme anthropologique. Il convient de préciser ce que nous entendons. Il nous semble justifié de parler à ce propos de dualisme cosmologique à ce stade de l'histoire de la pensée, et ce parce que la distinction interne à l'humain entre corps et esprit y est, d'abord et avant tout, redevable de la distinction primordiale entre l'être humain et le monde, entre deux principes d'organisation cosmologique. C'est bien parce qu'il y a deux ordres d'organisation du cosmos, comme nous le verrons dans l'exemple du gnosticisme, que ce premier dualisme est bel et bien cosmologique, bien qu'il ait des effets sur la conception anthropologique de ceux qui adoptent ce point de vue. Nous réserverons donc l'expression de dualisme anthropologique à la distinction interne à l'humain entre corps et esprit qui n'est pas forcément redevable d'un dualisme cosmologique strict, et qui laisse donc ouverte la question cosmogonique. Il va sans dire que cette option ne se présentera sérieusement qu'à la modernité, raison pour laquelle nous n'utiliserons cette expression qu'à partir du deuxième chapitre³¹.

Il faut donc reprendre l'explication de ce long « détour » qu'est l'histoire du dualisme. Afin de suivre cette voie, nous analyserons les travaux de Jonas sur le

³¹ En ce sens, nous nous distançons déjà de la terminologie utilisée par Nathalie Frogneux dans son ouvrage *Hans Jonas ou la vie dans le monde*; Frogneux associe au premier chapitre le gnosticisme à un dualisme anthropologique, voir p. 11.

gnosticisme, tout d'abord en complétant notre étude des conditions d'émergence du dualisme cosmologique, selon les perspectives historique et socioculturelle, telles qu'elles sont présentées dans *The Gnostic Religion*. Nous entrons en effet, dès maintenant, de plain-pied dans les travaux jonassiens sur le gnosticisme, et ce pour n'en sortir qu'à la fin de notre premier chapitre. Les travaux de Jonas sur le gnosticisme sont éminemment complexes et détaillés de sorte qu'ils entrent en discussion avec différentes positions d'experts, tant en histoire, qu'en archéologie et en littérature. Il n'est évidemment pas de notre propos, dans le cadre de cette recherche, d'évaluer les apports et les insuffisances de l'analyse jonassienne du gnosticisme face aux plus récentes études et découvertes à ce sujet³². Nous voulons plutôt repérer dans ce travail, les éléments centraux qui permettent de saisir convenablement l'interprétation jonassienne du dualisme cosmologique, dont le gnosticisme est un représentant fidèle, voire l'exemple le plus flagrant³³. Après cette mise en contexte épistémologique de l'apparition du dualisme cosmologique, il faut à présent explorer les perspectives historique et socioculturelle qui complètent, selon Jonas, le tableau présentant les conditions d'émergence de la pensée dualiste. La plupart des thèses jonassiennes à ce sujet sont présentées dans l'introduction de l'ouvrage *The Gnostic Religion*³⁴.

Le contexte historique de l'apparition du gnosticisme, et par le fait même du dualisme cosmologique en général, est intimement lié à la fin de la *polis* comme mode d'organisation des sociétés antiques, comme forme politique dominante de cette période

³² Sur cette question, voir, entre autres, Kurt Rudolph, « Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht », in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Stuttgart, Kohlhammer, 2003, p. 25-39.

³³ Cf. *The Gnostic Religion*, op. cit., pp. 26-27.

³⁴ Cf. « Introduction : East and West in Hellenism » in *The Gnostic Religion*, op. cit., pp. 3-27.

historique. Déjà au temps de Platon et d'Aristote, ce que nous avons pourtant tendance à oublier, les frontières de la *polis*, plus encore la légitimité de cette forme politique, sont fortement ébranlées, si bien, avance Jonas, qu'« à mesure que les vieilles cités-État déclinaient intérieurement et qu'extérieurement elles perdaient leur indépendance, ce qu'il y avait de particulier dans leur culture allait s'affaiblissant, et l'on trouvait un sentiment plus vif de ce qui gardait force spirituelle et portée générale »³⁵. La *polis* grecque ne s'adressait en effet qu'au seul citoyen grec, elle ne s'adressait ni au Barbare, ni à l'homme en général, concept tout à fait étranger au monde grec. Ce sont les conquêtes d'Alexandre le Grand, tant sur le territoire grec que partout dans le monde connu de l'époque, qui ont porté, soutient Jonas, le coup final à cette conception des rapports politiques. Bien qu'ils en vantent les mérites, les positions philosophiques défendues par les principaux auteurs grecs de l'époque, Platon et Aristote en tête, doivent être considérées dans le contexte sociopolitique qui est le leur, la désaffection face à l'organisation politique traditionnelle des sociétés grecques.

Avec les conquêtes du Macédonien, a pris place une forme politique résolument différente, l'Empire, qui s'est imposée par les armes tout autour de la Méditerranée jusqu'aux Proche- et Moyen-Orient. La colonisation grecque vers l'Orient, en particulier la conquête de l'Empire perse, a marqué la prédominance militaire du monde grec sur les entités politiques qui couvraient ce vaste territoire. Ce qu'il faut absolument noter ici, c'est que cette domination militaire n'a pas été une simple soumission momentanée de peuples qui, lorsqu'ils ont finalement repoussé les « envahisseurs » grecs – certains l'ont fait plus rapidement que d'autres à la mort d'Alexandre – sont retournés à leur existence et leurs

³⁵ *Ibid.*, p. 5. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 22.)

coutumes, aussi diverses soient-elles. Au contraire, la maturité intellectuelle et culturelle des peuples impliqués dans ces conquêtes a permis, selon Jonas, une synthèse des principales composantes de ces traditions, autrement si diversifiées, étant donné que « préalablement, l'Orient comme l'Occident étaient allés aussi loin que possible sur la voie de leur unité interne, surtout de leur unité politique : l'Orient s'était unifié sous la domination perse, l'Occident sous l'hégémonie macédonienne. Ainsi l'assujettissement de la monarchie perse par la macédonienne engageait tout l'Occident et tout l'Orient »³⁶. Il en fut de même des cultures respectives de ces ensembles sociaux³⁷. Par un jeu d'échanges, et surtout l'idée générale d'une « libération » des peuples orientaux par l'« apport culturel » de l'hellénisme, cette position sociale, politique et philosophique est devenue la source commune des influences culturelles qui ont marqué les sociétés touchées par les conquêtes d'Alexandre.

L'hellénisme est cette culture grecque, marquée de philosophie et de rationalité, qui s'est transmise, au moyen des victoires militaires, aux peuples orientaux, en partie grâce à la maturation dont nous venons de parler. D'un point de vue interne, la culture grecque était alors prête à un élargissement de ses frontières pour inclure de plus grands ensembles de population, tant au niveau politique que culturel. Les limites de la *polis*, ses difficultés à contenir les aspirations rationalistes, et donc plutôt universalistes, de la culture grecque ont favorisé l'apparition d'une culture « humaniste », portée vers l'intégration et l'assimilation de populations à la culture hellénistique³⁸. Comme le fait remarquer Jonas, au moment où Alexandre conquiert la Grèce, il était déjà possible de devenir Grec par éducation, ce qui était

³⁶ *Ibid.*, p. 4. (*La Religion gnostique, op. cit.*, pp. 20-21.)

³⁷ Cf. *Idem.*

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 5.

impensable auparavant. Du côté oriental, il semble, du fait de l'accueil qui fut réservé à la culture hellénistique, que le degré de préparation à l'acceptation de ces nouvelles données culturelles était tout aussi important. L'Orient était « prêt » pour les conquêtes, si cette expression peut avoir un certain sens, compte tenu du recul historique qui est le nôtre. La stagnation politique généralisée, en particulier dans l'Empire perse, le syncrétisme religieux dû à la proximité de nombreux peuples ayant des coutumes et des croyances extrêmement variées et l'apparition de principes hautement abstraits dans les grandes religions orientales, dont les religions juive, babylonienne et perse, sont les principaux éléments retenus par Jonas pour expliquer cette préparation³⁹. Les villes orientales se sont ainsi rapidement hellénisées, la culture associée à cet hellénisme ayant été largement acceptée, notamment sous l'influence de très nombreux intellectuels du monde oriental ayant adopté tant la langue grecque que ses schémas théoriques et conceptuels. Cette première partie de l'histoire menant à l'émergence du dualisme a donc été marquée, d'après Jonas, par la domination culturelle et intellectuelle du monde grec sur le monde oriental, et donc par la diffusion de l'hellénisme. Cet hellénisme a ainsi submergé le monde oriental, et ce pendant plusieurs siècles, étant devenu la culture « universelle » de l'époque, à un point tel, nous dit Jonas, que le *logos*, forme consacrée de la pensée hellénistique, était utilisé pour penser les religions orientales elles-même, forme naissante de théologie⁴⁰.

Or, bien que la culture et la philosophie grecques ne soient pas exemptes de tout dualisme, notamment en raison des conditions épistémologiques générales qui ont contribué au développement du dualisme en opposition au monisme panvitaliste, cette

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 13-17.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 18-23.

hellénisation de l'Orient n'est que la première partie de l'explication historique menant à l'émergence du dualisme cosmologique. La pensée grecque présente en effet certaines formes de dualisme, l'exemple le plus connu étant certainement le monde des *Eidos* de Platon. Bien qu'elle établisse une distinction certaine entre le monde réel et ce monde éternel et immuable dont le premier n'est qu'une pâle copie, la philosophie platonicienne ne présente pas encore un dualisme cosmologique au sens fort du terme, un dualisme que nous ne trouverons que dans les premiers siècles de notre ère. Précisément parce que le monde réel, bien qu'il soit distingué du monde des idées chez Platon, en est un « exemplaire », il n'y a pas de séparation radicale entre ces deux mondes, pas plus qu'entre l'être humain et ce monde. Ce ne sont donc pas les éléments indiscutablement dualistes dans la philosophie grecque et l'hellénisme en général qui ont forcé l'entrée en scène du dualisme cosmologique. C'est plutôt, comme le souligne Jonas, un contre-mouvement enclenché à partir de celui d'hellénisation de l'Orient qui sera à la source de cette émergence.

Après des siècles de domination culturelle et politique hellénistique, d'abord grecque et ensuite romaine par l'Empire, la remise en question de l'organisation politique de cet ensemble a entraîné dans ses suites un questionnement beaucoup plus large des fondements mêmes de l'hellénisme. À partir de ce moment, la position intellectuelle et culturelle liée au monde hellénistique fut considérée comme conservatrice et « réactionnaire », et s'est vue opposer de nouvelles options offrant de nouvelles dynamiques socioculturelles. Cette ré-émergence de l'Orient dans l'ensemble hellénistique, en particulier par la prédominance de plus en plus marquée des éléments culturels provenant clairement des religions orientales, est un moment déterminant dans l'émergence du dualisme cosmologique. Ce que Jonas appelle l'« orientalisation » du monde occidental

était en marche⁴¹. La principale conséquence de ce retour de balancier fut précisément le passage d'un monde politico-intellectuel profane à un monde fortement influencé par la religion. Plusieurs religions ont alors critiqué les assises théoriques de la pensée hellénistique et la culture dominante de l'époque. Plus encore, sous l'influence de cette impulsion, plusieurs éléments incontestablement religieux ont été incorporés à la philosophie du monde hellénistique vieillissant. Il suffit de penser en ce sens au néoplatonisme qui, bien qu'il demeure un héritier de la philosophie grecque classique, présente tout de même un appareillage conceptuel totalement étranger aux premiers philosophes du monde grec.

Les trois principales influences de cette « orientalisation » du monde occidental ont été, selon Jonas, le monothéisme juif, l'astrologie babylonienne et le dualisme iranien⁴². Ayant eu un impact sous-jacent à la formation de la culture hellénistique dominante, ces trois influences ont été renforcées par la montée des mouvements « orientalistes » de l'époque, et elles ont eu un impact majeur dans la reconfiguration de l'hellénisme. Elles ont redéfini l'hellénisme en tant que culture dominante, plutôt qu'elles ne l'ont remplacé. Les mouvements de contestation de la prédominance hellénistique et, par conséquent, ceux de la ré-émergence de l'Orient qui a eu lieu au premier siècle de notre ère, n'ont en effet pas mis de l'avant un retour aux anciennes cultures orientales. Par syncrétisme religieux et synthèse avec les acquis culturels du monde hellénistique, affirme Jonas, « le dualisme traditionnel, le fatalisme astrologique traditionnel, le monothéisme traditionnel y étaient mêlés, mais si étrangement défléchis que dans ce nouvel encadrement, ils aidaient à la

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 23-27.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 17.

représentation d'un principe spirituel tout original; et l'on peut en dire autant de l'emploi des termes philosophiques grecs »⁴³.

Cette « nouvelle culture » qui s'est implantée autour de la Méditerranée au cours des premiers siècles de notre ère, ce nouveau principe spirituel, est le véritable berceau du dualisme cosmologique. Ce principe a été incarné de plusieurs façons : le judaïsme hellénique, la ferveur pour l'astrologie et la magie babyloniennes, le fatalisme dont celui des stoïciens, différents cultes mystiques orientaux, les philosophies transcendentalistes dont le néo-pythagorisme et, jusqu'à un certain point, le néoplatonisme, et finalement le christianisme, dans ses versions plus nuancées comme chez saint Paul et plus tard saint Augustin, mais surtout, ce qui nous intéresse ici au plus haut point, dans ses formes les plus extrêmes et hérétiques, comme chez les gnostiques. Voilà quel est le contexte historique qui a présidé, d'après Jonas, à l'émergence du dualisme cosmologique. Parmi les analyses possibles de toutes ces incarnations, Jonas soutient que l'étude du gnosticisme permet, mieux que d'autres, de voir la nouveauté introduite par cette mouvance, et ce en raison de la radicalité des gnostiques⁴⁴. Avant d'entrer dans la discussion du gnosticisme, il faut toutefois souligner une dernière perspective quant aux conditions d'émergence du dualisme cosmologique.

Ce dernier élément, celui des conditions socioculturelles de l'apparition du dualisme, se distingue de la perspective strictement historique en ce sens qu'il prend en compte les conditions d'existence et de reconnaissance sociopolitiques des individus dans

⁴³ *Ibid.*, pp. 23-24. (*La Religion gnostique*, *op. cit.*, p. 43.)

⁴⁴ *Cf. Ibid.*, pp. 25-27.

une forme politique aussi vaste que l'Empire. Il s'agit donc d'une explication supplémentaire des raisons qui ont pu contribuer au passage du monde hellénistique à ce que nous nommons, suivant Jonas, l'« orientalisation » de l'Occident. Il apparaît d'autant plus utile de revenir sur ces conditions étant donné que, tout en étant bien entendu liées au contexte de l'Empire romain, elles semblent relever d'une analyse plutôt sociologique; des conditions semblables d'existence pouvant se reproduire dans un ensemble historique et culturel différent. Cette dernière perspective proposée par Jonas met l'accent sur la question du cosmopolitisme qui prévalait au moment de l'émergence du dualisme cosmologique. Corrélativement à l'éclatement de la *polis* comme forme politique, les individus dans l'Empire ont eu tendance à se replier sur leur propre individualité et leur intériorité. D'une part, le modèle de la *polis* lui-même a été, comme nous l'avons vu, « exporté » hors de la Grèce par les conquêtes d'Alexandre et a servi ainsi de fondement à l'organisation de nouvelles villes partout dans l'Empire, villes qui n'ont toutefois jamais été autonomes comme les Cités grecques initiales, étant administrées centralement. Dans cette opération, la proximité des institutions politiques, caractéristique essentielle de la *polis*, fut compromise. Cette proximité a été d'autant plus ébranlée que, d'autre part, l'appartenance culturelle et sociopolitique a alors été élargie bien au-delà des frontières de la Cité. Que ce soit par l'appartenance à des ensembles nationaux, dont la nation grecque, ou encore à des royaumes beaucoup plus vastes que les anciens territoires politiques, cette caractéristique de l'Empire a fait du citoyen libre impliqué directement dans l'administration de la Cité grecque un élément appartenant sans contredit au passé. De ce détachement face à l'organisation politique, de cette perte de proximité des institutions et de la perte d'appartenance y correspondant, sont nés, nous dit Jonas, l'idée de personne privée⁴⁵, si

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 7

importante dans le droit romain, le cosmopolitisme et la désaffection du monde politique, puisque « la cité-état (*sic*) classique faisait entrer le citoyen dans ses préoccupations; il les identifiait avec les siennes propres, puisqu'il se gouvernait lui-même par l'intermédiaire des lois de la cité. Les grandes monarchies hellénistiques ne réclamaient ni ne permettaient cette étroite identification personnelle »⁴⁶. Les individus, sous l'Empire, ont été atomisés et n'ont alors plus formés que des groupes d'appartenance religieuse ou d'idées.

C'est bien ce contexte sociopolitique qui a été un terreau fertile, d'abord, pour le renouveau des religions orientales, mais plus encore pour le dualisme cosmologique en tant que tel. Ayant perdu les repères propres au monde traditionnel, l'appartenance à une entité politique relativement restreinte et homogène culturellement, et étant, par le fait même, devenus cosmopolites au sens le plus fort du terme, citoyens du cosmos déjà avec les Stoïciens et de plus en plus au cours de l'« orientalisation » du monde occidental, les individus de l'Antiquité tardive se sont éloignés des institutions politiques. Plus encore, et c'est ce qui nous intéresse le plus ici, cette désaffection ne s'est pas limitée, d'après Jonas, au contexte politique, mais elle s'est élargie à l'appartenance au monde lui-même. Il développe plus amplement cette partie de son argumentation dans « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », où il lie cette question à la thématique générale des rapports des parties au Tout en soutenant que « la doctrine de l'ontologie classique selon laquelle le tout est premier par rapport aux parties, est meilleur que les parties et est ce pour quoi les parties sont et en quoi elles trouvent le sens de leur existence – cet axiome séculaire avait perdu le fondement social de sa validité. L'exemple vivant d'un tel tout avait été la *polis*

⁴⁶ *Idem. (La Religion gnostique, op. cit., p. 24.)*

classique, la cité-État »⁴⁷. Ainsi, dit-il, « les nouvelles masses atomisées de l'Empire, qui n'avaient jamais partagé cette noble tradition de l'*aretè*, pouvaient réagir très différemment à une situation dans laquelle elles se trouvaient passivement impliquées : une situation où la partie était insignifiante pour le tout et le tout étranger aux parties »⁴⁸. Résumons : étant noyés dans un ensemble politique extrêmement vaste, n'y exerçant plus aucun contrôle, ni même aucune influence directe, et désespérant d'y trouver une manière concrète d'améliorer leurs conditions de vie, les individus de l'Antiquité tardive sont devenus fortement réceptifs au fatalisme, tel que formulé entre autres par les Stoïciens, et surtout au message de salut personnel et individuel des religions orientales. C'est cette dernière perspective socioculturelle qui complète l'explication jonassienne des conditions d'émergence du dualisme cosmologique. Si le monde n'a plus de salut à offrir à la majorité des individus isolés les uns des autres, il n'est pas étonnant que ceux-ci se réfugient dans un salut venant de l'extérieur du monde, et par conséquent dans une conception radicalement dualiste du cosmos. C'est ce qui complète notre présentation des trois perspectives – épistémologique, historique et socioculturelle – qui permettent à Jonas de bien situer l'émergence de la pensée dualiste dans sa première forme essentielle. La critique du monisme panvitaliste, l'« orientalisation » de l'Occident et la désaffection générale envers le monde sont les trois composantes majeures de ce mouvement de pensée qui est venu ébranler l'hellénisme et les fondements même de la pensée classique gréco-romaine. Bien que peu discutées dans la littérature secondaire, fort probablement parce qu'elles ne sont pas un point de rupture entre les différentes interprétations possibles des thèses jonassiennes, ces conditions d'émergence du dualisme n'en demeurent pas moins

⁴⁷ « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 222. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 226-227.)

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 223-224. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 228.)

essentielles, pensons-nous, à toute explication de l'interprétation jonassienne de ces questions. Or, Jonas ajoute qu'« entre le règne de la culture hellénistique profane et la position finalement défensive de l'hellénisme tardif qui s'est fait religieux, s'étendent trois siècles de mouvements spirituels révolutionnaires, artisans de cette transformation. Le mouvement gnostique tient une place importante parmi ces manifestations »⁴⁹. Parmi tous les groupes qui caractérisent ce mouvement dualiste, le gnosticisme représente pour Jonas une des formes, sinon la forme la plus virulente de la transformation radicale de la conception du monde qui a marqué cette période, transformation qu'il nommera conséquemment le principe gnostique. C'est bien en ce sens, en tant que ce mouvement gnostique permet d'illustrer les forces à l'œuvre dans le dualisme cosmologique naissant, que nous suivrons maintenant Jonas dans son analyse des principales caractéristiques du gnosticisme.

§2. Dualisme cosmologique gnostique

Le gnosticisme est un mouvement eschatologique qui regroupe différentes doctrines élaborées au cours des premiers siècles chrétiens, doctrines qui, bien qu'elles divergent sur certains éléments, partagent un ensemble de croyances communes qui permettent, selon Jonas, de les associer au même mouvement spirituel et religieux. Il faudra dans notre recherche bien distinguer, d'une part, le gnosticisme et, d'autre part, le principe gnostique. L'analyse du gnosticisme de Jonas est d'abord une application du cadre offert par la philosophie existentialiste et la phénoménologie, notamment la philosophie de Heidegger, à la question de la nouveauté existentielle du rapport au monde impliqué par le phénomène

⁴⁹ *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 11. (*La Religion gnostique*, op. cit., pp. 28-29.)

gnostique. Franz Josef Wetz souligne bien que « Jonas procède à une interprétation existentialiste de la Gnose qui déchiffre les mythes gnostiques à l'aide de la première philosophie de Heidegger »⁵⁰. Voilà pourquoi cette analyse ne cherche pas à accentuer les différences entre les divers mouvements gnostiques, ce qui pourrait par ailleurs être fort intéressant d'un point de vue de l'histoire des religions, mais bien à trouver, au-delà de ces différences, des points communs qui déterminent la structure existentielle propre à ces mouvements, structure qui définit les spécificités de l'« être-au-monde » gnostique. Certains auteurs remettent en question l'idée d'un « gnosticisme » moderne qu'ils attribuent à Jonas. Nous pensons plutôt que ce dernier défend une filiation entre le « principe gnostique » et la modernité, ce qui demande quelques explications⁵¹.

Le gnosticisme est cet ensemble de doctrines qui occupent une place bien définie dans l'histoire, soit cette période turbulente et révolutionnaire, débutant avec le christianisme primitif, et s'étendant jusqu'à saint Augustin et jusqu'à l'arrêt des principaux dogmes chrétiens, donc du I^{er} au IV^e siècles de notre ère. Le principe gnostique, lui, est un concept beaucoup plus large. Cette notion se veut d'abord une description de l'état d'esprit caractéristique de cette époque, et ce bien au-delà des mouvements pouvant être directement rattachés au gnosticisme. Pour Jonas, toute cette période de l'histoire, y

⁵⁰ Franz Josef Wetz, *op. cit.*, p. 16 (notre traduction).

⁵¹ C'est bien notre interprétation de la réponse que Jonas donne, lors d'une entrevue, à la question de Walter Jaeschke au sujet des limites de la proximité entre les modernes et les gnostiques. Jonas dit bien, à propos du rapprochement qu'il fait entre le principe gnostique et la philosophie moderne, « jener Vergleich, den ich gezogen habe, war ein Gedankenexperiment gewesen, war eigentlich nicht etwas Positives, nicht eine These wie : neueste Zeit, neuester Nihilismus gleich Gnosis, viel mehr wollte ich nur einen Vergleich herstellen und gewisse Analogien feststellen »⁵¹ (Walter Jaeschke, Christoph Schulte und Michael Theunissen, « Gnostizismus heute? » in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), München, C.H. Beck, 1994, p. 170.) Nous croyons en fait que cette même difficulté est déjà visible dès les premières pages d'un précédent texte de Walter Jaeschke : « Gnostizismus - ein Schlagwort zwischen geschichtlicher Aufklärung und Häreseomachie », *Archiv für Begriffsgeschichte*, no. 28, 1984, pp. 269-280.

compris chez les plus vifs opposants au gnosticisme, tant du côté du christianisme « orthodoxe » que des représentants de la pensée gréco-romaine classique, est marquée par le principe gnostique. Plus encore, le principe gnostique, selon Jonas, décrit un ensemble de propositions théologico-métaphysiques qui se sont ancrées à ce moment dans la culture occidentale et ont ainsi survécues bien au-delà de cette période historique circonscrite, voire au-delà du christianisme jusqu'à la modernité. Dans cette dernière utilisation, le principe gnostique renvoie directement à ce que nous appelons le dualisme cosmologique. C'est bien en ce sens, parce qu'il n'est pas question d'un « gnosticisme » moderne dans les propositions de Jonas, qu'il faut bien distinguer, à la fois, gnosticisme, principe gnostique et dualisme cosmologique, comme nous le proposons. Afin de saisir les caractéristiques essentielles du dualisme cosmologique, il faut donc pouvoir identifier ce qu'est le principe gnostique. Or, la meilleure façon de mettre en relief les principaux traits du principe gnostique est d'analyser le gnosticisme, en tant qu'il est l'archétype de cette nouvelle conception du monde qui s'est imposée au début de notre ère. C'est bien ainsi, pensons-nous, qu'il faut comprendre la proposition jonassienne voulant que

l'on peut discerner ce principe original dans toute la littérature dont nous avons parlé, même si ce n'est pas toujours avec la même précision. Il apparaît partout dans les mouvements venus de l'Orient, et il se fait remarquer surtout dans le groupe des mouvements spirituels que l'on comprend sous l'appellation « gnostique ». Aussi nous pouvons voir dans ces mouvements les représentants les plus hardis et les plus intransigeants d'un esprit nouveau, et par suite nous pouvons, par analogie, appeler « principe gnostique » ce *principe général* qui, dans des représentations moins nettes, déborde les limites de la littérature gnostique proprement dite⁵².

⁵² *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 26. (*La Religion gnostique*, op. cit., pp. 46-47.)

Voilà donc quel est le contexte de l'étude du gnosticisme chez Jonas, ceci nous permettant de préciser la façon dont ce travail s'insère dans notre propre interprétation de la place du dualisme cosmologique dans cette partie de son œuvre.

Notre description de l'analyse jonassienne du gnosticisme se fera en trois moments. Nous verrons d'abord quelle est la nature du gnosticisme et nous reproduirons la typologie des mouvements gnostiques offerte par Jonas, typologie qui permet de repérer les principaux représentants de cette école de pensée, mais surtout d'en déceler les principales variantes. Nous identifierons par la suite les principales caractéristiques des mouvements gnostiques, autour du thème central qui les regroupe tous, c'est-à-dire l'acosmisme. Nous serons alors en mesure d'analyser les thèmes centraux qui, au-delà du gnosticisme, seront également ceux du principe gnostique et du dualisme cosmologique. Nous préciserons enfin les implications de cette conception du monde sur l'attitude à l'égard du monde, et ce à l'aide de l'analyse que fait Jonas des positionnements éthiques des différents mouvements gnostiques. Ces positions pourront alors être regardées comme autant des conséquences éthiques du principe gnostique et du dualisme cosmologique.

Le gnosticisme apparaît, nous l'avons vu, à un moment de l'histoire caractérisé par l'effritement de nombreuses structures traditionnelles d'organisation de la société, notamment au niveau politique, et corrélativement au développement d'une nouvelle religion issue des religions orientales, plus particulièrement de la tradition juive, c'est-à-dire le christianisme. Pouvant être considéré comme une mouvance extrémiste chrétienne, à tout le moins comme faisant partie, tout comme le christianisme, des sectes eschatologiques qui fleurissent à l'époque, le gnosticisme est un exemple type de ces mouvements qui

témoignent d'une influence orientale grandissante sur le monde hellénique du premier siècle. Plusieurs caractéristiques générales des mouvements qui participent à ce que nous avons nommé l'« orientalisation » de l'Occident s'appliquent au gnosticisme. Il est, d'abord et avant tout, un mouvement de nature religieuse qui profite de la réceptivité du monde hellénique tardif aux doctrines religieuses. Il s'adresse aux individus, plus précisément en leur proposant un salut personnel qui ne se produira pas dans ce monde-ci, mais auprès de Dieu à l'extérieur du monde, et ce parce que le gnosticisme s'appuie, comme plusieurs mouvements de l'époque, sur une conception transcendante de Dieu. Le terme « gnosticisme » est dérivé plus précisément du concept grec *gnosis*, signifiant savoir, connaissance⁵³. Le salut qu'offre le gnosticisme passe donc par le savoir, par la connaissance de la véritable structure du monde et du véritable Dieu. Comme le fait remarquer Jonas, certains de ces mouvements se sont explicitement réclamés du gnosticisme, alors que d'autres, bien qu'il n'aient pas utilisé le terme pour se décrire eux-mêmes, relèvent clairement de cette tendance. Selon les Pères de l'Église, lesquels combattaient ardemment les doctrines gnostiques, le gnosticisme n'était qu'une hérésie chrétienne. Or, en plus des groupes gnostiques de provenance chrétienne, comme les adeptes de Valentin ou encore ceux de Simon Magus, il faut inclure, d'après Jonas⁵⁴, dans la définition du corpus gnostique certains mouvements religieux ayant d'autres provenances, et ce en conformité avec les plus récentes découvertes dans le domaine. C'est ainsi qu'il considère que certains mouvements préchrétiens, juifs ou helléniques, ainsi que les Mandéens et, surtout, les adeptes de Mani doivent être considérés comme des représentants du gnosticisme. Pour définir le gnosticisme, Jonas précise que « nous prenons

⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 32-33.

⁵⁴ Cf. *Idem.*

pour critère non pas tant le motif particulier de la “connaissance” que l’esprit dualiste et anticosmique en général »⁵⁵. Nous reviendrons très bientôt sur cet acosmisme, une fois que nous aurons brièvement présenté la typologie des mouvements gnostiques présentée dans *The Gnostic Religion*.

Jonas y présente⁵⁶ six mouvements gnostiques qu’il est possible de classer selon deux échelles, d’abord, d’après un premier critère de complexité et d’élaboration des principales doctrines, cette échelle comprenant trois échelons, et ensuite d’après une distinction en fonction des provenances des principales doctrines, Jonas mettant l’accent sur les différences entre le système syrien, qui proclame l’unité initiale des principes d’organisation du monde et leur séparation subséquente, et le système iranien qui, de son côté, proclame la dichotomie fondamentale des principes d’organisation du monde et leurs existences éternelles et essentiellement irréconciliables⁵⁷. Nous nous retrouvons ainsi devant une classification selon six catégories, chaque mouvement étudié correspondant à l’une de celles-ci. Pour ce qui est des doctrines les plus élémentaires, nous avons d’abord, du côté syrien, la pensée de Simon Magus⁵⁸ qui était un contemporain des apôtres et pour qui l’unité fondamentale du divin, tel que représenté par le *Nous*, la Pensée, a été perdue par le dédoublement de la pensée sur elle-même, consacrant ainsi la perte de cette unité. Face à cette doctrine, nous retrouvons, du côté iranien, celles entourant l’« Hymne de la Perle »⁵⁹, caractérisées par la perte de la Perle en Égypte et son retour éventuel dans le

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 53.)

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 101-237.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 236-237.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 103-111.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 112-129. Ce texte se retrouve dans les Actes apocryphes de l’apôtre Thomas.

Royaume de l'Est, consacrant la réunification avec un sujet transcendantal⁶⁰. Ces deux premiers représentants du gnosticisme ne sont toutefois que des versions peu développées des systèmes syrien et iranien desquels ils s'inspirent.

Les deux mouvements gnostiques qui suivent dans la présentation de Jonas, la doctrine de Marcion⁶¹ et celle de Hermès Trismégiste⁶² sont, respectivement, des versions plus nuancées des systèmes syrien et iranien. La doctrine de Marcion, qui penche clairement vers le christianisme, doit être considérée, selon Jonas, comme étant gnostique et fortement hérétique. Pour Marcion, il n'est pas nécessaire de réconcilier les Ancien et Nouveau Testaments, le Dieu du Christ étant d'abord étranger au Dieu de l'Ancien Testament, mais plus encore étranger au monde dans sa totalité, y compris de l'être humain. Le seul véritable Dieu, celui révélé par le Christ, étant toutefois un Dieu de pure bonté, il propose à l'être humain le salut, sans pourtant n'avoir aucun lien qui l'unit tant au destin de l'humain qu'à celui du monde. De son côté, Hermès Trismégiste, plus particulièrement dans son traité intitulé le *Poimandrès*, soutient que Dieu a envoyé un Démoniateur pour créer le monde en organisant la matière et surtout l'obscurité préexistante qui fait ombrage à la lumière de Dieu. De ce fait, Hermès avance que le monde est constitué par deux principes primordiaux, la Lumière et l'Obscurité. L'humain, dans cette création du Démoniateur, est la seule créature composée à la fois des deux dimensions, ayant le corps constitué par la matière et l'Obscurité, et l'esprit qui relève de la lumière divine. Par le savoir, la *gnosis* et l'exercice du *logos*, les parcelles de Lumière constitutives de l'esprit humain doivent

⁶⁰ Pour une présentation plus détaillée de ces questions, nous suggérons également la première partie du texte de Jonas : « The Hymn of the Pearl : Case Study of a Symbol, and the Claim for a Jewish Origin of Gnosticism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 277-284.

⁶¹ Cf. *The Gnostic Religion*, *op. cit.*, pp. 130-146.

⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 147-173.

chercher à retourner auprès de Dieu, et ce en se détournant de la matière, au premier chef du corps. Bien qu'à certains égards la doctrine du *Poïmandrès* soit hybride, notamment parce que l'Obscurité est d'une certaine manière dérivée de la Lumière, Jonas soutient qu'il s'agit bel et bien d'un mouvement gnostique propre au système iranien, mouvement qui est, par ailleurs, d'autant plus original qu'il est totalement hellénique, en ce sens qu'il ne fait appel à aucune doctrine proprement juive ou chrétienne. À l'aide de la présentation que fait Jonas de ces mouvements « intermédiaires » dans la classification basée sur la complexité des systèmes spéculatifs, il nous est déjà possible de noter les principales différences entre les systèmes gnostiques syrien et iranien. Ce sont cependant les deux derniers mouvements gnostiques étudiés par Jonas qui représentent le plus fidèlement ces systèmes gnostiques. La doctrine de Valentin⁶³, clairement d'ascendance syrienne, et le manichéisme⁶⁴, sans contredit de source iranienne, sont ces mouvements.

La doctrine valentinienne avance que l'origine du monde, et de l'obscurité qui le caractérise, découle de la sphère divine elle-même. En raison de l'ignorance qui s'y trouvait, et par hypostases, la matière et le monde furent créés, passant par la création d'un Éon suprême qui, lui-même, a engendré toute une série d'éons qui forment communauté dans ce que Valentin appelle le Plérôme. Or, le Plérôme est un ordre essentiellement hétérogène, les éons supérieurs connaissant l'Éon suprême, les éons inférieurs l'ignorant. Cet ordre est cependant perturbé par l'arrivée d'un éon supplémentaire, la *Sophia*, qui cherche à outrepasser ses propres limites afin de connaître l'Éon suprême. De cette crise, naît une matière informe, extérieure au Plérôme, qui sera le monde. C'est la *Sophia* qui

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 174-205.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 206-236.

créera le D miurge, principe organisateur de cette matière informe, D miurge totalement ignorant du Plérôme et qui se croit autosuffisant. Ce D miurge, sans le savoir, est manipulé par la *Sophia*, et crée le monde à l'image du Plérôme – ce qui est un élément de la doctrine de Valentin clairement d'inspiration platonisante. Les parcelles de Lumière, appelées les *pneuma*, qui se sont  gar es dans la matière informe, et donc dans le monde, pourront être récupérées grâce à cette organisation spécifique de la matière. D'après cette cosmogonie fort complexe, le salut de l'humain passe par le savoir, la connaissance de cette histoire de la création du monde, puisque les *pneuma* sont les esprits, prisonniers à la fois du monde en général et, plus spécifiquement, du corps auquel elles appartiennent⁶⁵. Le destin des humains participe donc du salut du principe divin lui-même, duquel les humains « pneumatiques » sont d'infimes parties. Nous voyons bien là, en quoi cette doctrine appartient au système syrien⁶⁶.

De son côté, la doctrine de Mani fut, quant à elle, largement influencée par l'astrologie et le dualisme iraniens, stipulant l'existence irréconciliable de deux principes opposés et co-éternels à l'origine du monde. Contrairement à la doctrine valentinienne, principalement réservée aux initiés et, comme nous l'avons vu, hautement spéculative, la pensée de Mani est au fondement d'une religion universaliste et s'adresse par conséquent au plus grand nombre. Mani ne cherche pas à réinterpréter les religions existantes, mais bien, avance Jonas, à fonder une nouvelle religion qui deviendra le manichéisme, religion qui fut, pendant un certain temps, rivale du christianisme naissant, pensons simplement aux

⁶⁵ Pour avoir accès à une discussion plus détaillée des oppositions entre  me, esprit et *pneuma*, voir « Synonyme für *Pneuma* » dans la troisième édition de *Gnosis und spätantiker Geist I*, op. cit., pp. 210-212.

⁶⁶ Pour une analyse détaillée de l'interprétation jonassienne de la doctrine de Valentin, voir Harold Bloom, « Lying Against Time : Gnosis, Poetry, Criticism » in *The Rediscovery of Gnosticism* (ed. B. Layton), Leiden, Brill, 1980, p. 57-72.

premières croyances d'Augustin. L'« Église manichéenne », note Jonas, est, à ce moment, une organisation semblable à l'Église chrétienne, c'est-à-dire qu'elle propose l'enseignement d'une « religion de masse » et jouit d'une influence relativement importante. L'enseignement de Mani est une synthèse de ses propres doctrines et de certains éléments propres au bouddhisme, à la religion zoroastrienne et au christianisme. Malgré ces influences diverses, Jonas stipule que « si la méthode était synchrétique, il ne faut pas en déduire que le système de Mani le fût aussi. Au contraire, ce fut la plus monumentale incarnation du principe religieux gnostique et les éléments empruntés de religions plus anciennes, toujours en connaissance de cause, servirent de véhicules symboliques à la doctrine et au mythe »⁶⁷. Il ajoute même que « sans doute, pour la profondeur et la subtilité de pensée, cette doctrine n'égala point les meilleures créations de la gnose syro-égyptienne, lesquelles s'adressaient, du fait même de leur raffinement, à des groupes choisis; reste que le manichéisme, au point de vue de l'histoire des religions, est le produit le plus important du gnosticisme »⁶⁸. Il serait bien sûr très tentant, dès maintenant, de tisser les liens qui s'imposent entre ces affirmations et le fait qu'un auteur aussi central pour la doctrine chrétienne qu'Augustin, ait lui-même été manichéen, avant de devenir chrétien. Nous réservons cependant ce travail pour le §3, dernière partie de ce premier chapitre. Nous nous limiterons, pour l'instant, à rappeler les principaux éléments de la doctrine de Mani, tels qu'exposés par Jonas, qui nous permettront, par la suite, d'identifier les caractéristiques essentielles du principe gnostique et du dualisme cosmologique.

⁶⁷ *The Gnostic Religion*, op. cit., pp. 207-208. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 274.)

⁶⁸ *Ibid.*, p. 208. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 275.)

La doctrine de Mani est, d'après Jonas, l'exemple type de ce qu'est le principe gnostique et de ce fait fournit un accès privilégié à ce dernier. Ceci vient renforcer l'idée que le principe gnostique est intimement lié au dualisme cosmologique, le manichéisme étant entièrement traversé par une telle position dualiste. La religion de Mani stipule que le monde est fondamentalement composé de deux principes éternels et opposés : la Lumière et le Bien face à l'Obscurité et au Mal. Contrairement aux autres systèmes gnostiques, comme le note à juste titre Jonas, l'Obscurité du système manichéen, la matière, ne joue pas un rôle simplement négatif. La matière agit activement, en tant que source du Mal, à l'encontre de la Lumière. La cosmogonie manichéenne avance que c'est bien l'Obscurité qui envahit la Lumière et la submerge. Les différentes forces du Mal, plutôt que de se battre dans des luttes fratricides, s'unissent pour attaquer la Lumière. De cette lutte entre les deux principes co-éternels, naît l'« homme fondamental », création de la Lumière, qui sera rapidement défait par l'Obscurité et devra s'y mêler. Dieu crée ainsi le monde, organise la matière en cosmos, pour chercher à récupérer les parcelles de Lumière qui se sont dispersées dans l'Obscurité. Cette quête de la Lumière suscite l'opposition de l'Obscurité qui rivalise de stratagèmes pour maintenir les parcelles de Lumière dans la matière, parmi lesquels on note la création de l'humain à l'« image » de Dieu, par la création corporelle d'Adam et Ève, corporéité qui détourne l'esprit humain de sa véritable nature extramondaine. À partir de ce moment, les parcelles de Lumière se retrouvent dans l'humain, plus précisément dans son esprit. Pour les manichéens, la figure du Christ est celle du serpent dans le Paradis terrestre, il est une hypostase, une émanation de la Lumière qui veut donner la *gnosis* à l'humain, pour que celui-ci se détourne de la création et du monde terrestre, outil de la domination de l'Obscurité. Il doit se tourner vers la Lumière et chercher à y retourner par une ascèse du monde et une soumission aux lois inéluctables du

cosmos, celui-ci n'ayant été créé que pour en extraire les parcelles de Lumière prisonnières de l'Obscurité. Le but ultime n'étant, bien entendu, pas la destruction de l'Obscurité, celle-ci étant l'un des deux principes co-éternels, mais bien la limitation de l'influence de cette dernière en restituant à la Lumière sa puissance face aux forces obscures, voire en donnant à la première une domination complète sur les secondes. Le salut de l'humain est ainsi le salut du Bien et de la Lumière en tant que telle, et ce au moyen d'une révolution cosmologique et du retrait de l'esprit humain, hors du monde foncièrement vicié.

De ces descriptions, somme toute sommaires quoique suffisantes pour notre propos, il nous est maintenant possible d'identifier les points communs entre ces différentes doctrines et, conséquemment, de définir ce qu'est le principe gnostique. Ce que nous devons retenir de ces analyses est que, malgré les multiples différences qui séparent ces groupes entre eux, ils partagent tous un certain nombre de caractéristiques qui en font des doctrines gnostiques⁶⁹. Benjamin Lazier, lorsqu'il décrit l'interprétation jonassienne du gnosticisme, affirme que

par dessus tout, le gnosticisme avait comme principe directeur la notion de *das Fremde*. Ce terme couvre dans son champ sémantique non seulement « l'étranger », par lequel il est le plus communément traduit, mais il signifie également : l'étrange, [...], l'autre, l'inconnu, le troublant, et ainsi de suite. Ce sentiment d'étrangeté est grandement influent dans la théologie gnostique : l'homme est étranger à lui-même, au Dieu entièrement transcendant, et plus encore de l'univers matériel et sensible dans lequel il vit, tel qu'il a été créé par un démiurge mauvais et malicieux⁷⁰.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 42-47.

⁷⁰ Benjamin Lazier, « Overcoming Gnosticism : Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World », *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, no. 4, 2003, pp. 619-620 (notre traduction).

De cette étrangeté dans le monde découle, selon Jonas, la principale caractéristique du gnosticisme, c'est-à-dire l'acosmisme⁷¹. À ce propos, Jacques Dewitte avance d'ailleurs que « la conception gnostique consiste donc en un *acosmisme* radical : non seulement en une dévalorisation complète du monde ou une désaffection pour celui-ci (dont il existe d'autres exemples), mais en une *dissociation totale du sujet et du monde* qui est sans doute unique en son genre »⁷². La théologie gnostique suppose, nous l'avons vu, une séparation radicale entre Dieu et le monde, un dualisme cosmologique sous forme d'antithèse, cosmologie gnostique qui stipule que le monde n'est pas la création du véritable Dieu, mais est plutôt le produit d'un démiurge, forme dégradée du principe suprême ou force tout simplement obscure, selon les approches respectivement syrienne et iranienne. L'anthropologie gnostique, qui découle de cette cosmologie, soutient par conséquent que l'homme, dans son esprit ou sa *pneuma* qui relève du véritable Dieu, est fondamentalement étranger au monde, y compris étranger à son propre corps, voire à son âme qui n'est pas assimilée à la *pneuma* dans certains systèmes. L'eschatologie des mouvements gnostiques s'appuie également sur cet acosmisme, sur ce dualisme cosmologique. Le salut de l'humain, qui participe, à divers degrés, du salut de la Lumière et du Bien, est dépendant de la *gnosis*, de la connaissance de la structure foncièrement mauvaise de la création et de la nature essentiellement extramondaine de Dieu et de la vérité. Cette théologie acosmique se décline finalement dans une morale marquée par l'hostilité envers le monde, voire dans plusieurs cas envers le cosmos comme tel, principe inférieur d'organisation de la matière, elle-même totalement étrangère à la nature divine. Jonas reprendra, pour l'essentiel, ces thèmes centraux du gnosticisme, dans un texte ultérieur datant de 1967, en les résumant de

⁷¹ Cf. *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 33.

⁷² Jacques Dewitte, « Du refus à la réconciliation. À propos de l'acosmisme gnostique » in *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1989, p. 154.

cette manière : la cosmogonie et la cosmologie essentiellement transcendante du monde, desquelles découle une anthropologie fortement dualiste et une doctrine du salut transmondaine⁷³. Ce texte, contemporain de la publication des contributions au colloque sur l'origine du gnosticisme de Messina d'avril 1966⁷⁴, définit ainsi le gnosticisme selon les principaux paramètres que nous avons relevés.

De ce tableau général du gnosticisme, apparaît une image de ce qu'est le principe gnostique. Si Jonas affirme que « le trait principal de la pensée gnostique est le dualisme radical qui gouverne le rapport de Dieu et du monde, et conséquemment, le rapport de l'homme et du monde »⁷⁵, ces deux oppositions définissent également le principe gnostique. Celui-ci est d'abord l'opposition radicale, et même primordiale, entre Dieu et le monde. Délimitant deux sphères totalement distinctes l'une de l'autre, deux principes cosmologiques autonomes, soit par dégradation de l'unité fondamentale du principe supérieur dans la tradition syrienne, soit par dichotomie essentielle du monde entre deux principes co-éternels dans la tradition iranienne – ce qui explique probablement en partie pourquoi Jonas considère le manichéisme comme étant la forme la plus marquée du gnosticisme, celle qui définit le mieux le principe gnostique – cette idée d'une opposition entre Dieu et le monde est sans contredit l'élément central du principe gnostique. Cette séparation est bel et bien un dualisme cosmologique très clair. Le monde, voire le cosmos en entier, est considéré, d'abord, comme une entité pouvant être circonscrite tant dans l'espace, permettant ainsi d'en imaginer une extériorité, que dans le temps, situant, comme

⁷³ Cf. « The Gnostic Syndrome : Typology of its Thought, Imagination, and Mood » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 264-265.

⁷⁴ Cf. Ugo Bianchi, *The Origins of Gnosticism*, Leiden, Brill, 1967. Voir également la recension de ce recueil, Smith (1970).

⁷⁵ *The Gnostic Religion*, *op. cit.*, p. 42. (*La Religion gnostique*, *op. cit.*, p. 65.)

nous l'avons vu, l'histoire du monde dans un cadre narratif beaucoup plus large. Le monde est ensuite opposé à la puissance divine, il est le résultat du travail des forces du Mal qui luttent contre celles de la Lumière. Bien qu'elle puisse, au niveau de l'histoire cosmogonique, être regardée comme momentanée, ou du moins dérivée de conflits d'instances plus élevées, l'opposition entre Dieu et le monde, du point de vue de l'humain plongé dans ce monde, n'a rien d'accidentel ou de fortuit. Elle est, bien au contraire, déterminante pour la constitution même de l'existence humaine. Voilà pourquoi ce clivage entre Dieu et le monde se reflétera dans la deuxième opposition fondamentale du principe gnostique, celle entre l'être humain et le monde.

Cette opposition entre l'être humain et le monde découle effectivement de cette opposition, de ce dualisme cosmologique. L'homme, pour tous les mouvements gnostiques étudiés, procède d'abord de la Lumière divine dans son opposition au monde en général. Défiant ce monde, et le démiurge à sa source, l'être humain est conçu comme une force de la Lumière qui participe de la lutte entre les puissances cosmologiques. Cette opposition entre l'humain et le monde s'actualise, dans l'être humain lui-même, par l'opposition entre l'esprit, ou la *pneuma* selon les différents systèmes, et le corps. Le corps est alors associé au monde et à la matière procédant du Mal et des forces obscures, s'opposant ainsi à la nature divine de l'esprit, conception tout à fait dualiste. Cette division entre l'être humain et le monde, comprenant la division interne à l'humain entre son esprit et son corps, est totalement dépendante de l'opposition fondatrice entre Dieu et le monde. C'est bien parce que l'humain, par son esprit, partage une partie de l'essence divine, elle-même inconnue et étrangère à la matière du monde, qu'il y a une opposition quelconque entre cet esprit et le reste de la création. C'est le véritable Dieu, inconnu et inconnaissable parce qu'extérieur au

monde, et non pas le D miurge créateur du monde, qui partage une parenté avec cette parcelle de divinité placée dans l'esprit humain – cette opposition entre le Dieu véritable et le D miurge étant par ailleurs une marque d'anti-judaïsme chez les gnostiques, le D miurge correspondant au Dieu de l'Ancien Testament⁷⁶. La *gnosis*, le savoir des gnostiques, relève donc de la connaissance de cette étrangeté de l'esprit dans le monde, reflétant celle de Dieu, ce qui amène Jonas à soutenir que « la *gn sis*  tait par excellence la connaissance de Dieu.  tant donné ce que nous avons dit du caractère entièrement transcendant de la divinité, il s'ensuit que la “connaissance de Dieu” est connaissance d'un objet inconnaissable par essence et qu'elle n'est donc pas elle-même une condition naturelle. Ses objets sont tout ce qui appartient au divin royaume de l'être »⁷⁷.

La radicalité du dualisme cosmologique gnostique, loin d'en faire une exception, ne fait que porter à leur paroxysme les caractéristiques communes à tous les mouvements associés à l'« orientalisation » du monde occidental, c'est-à-dire la prééminence d'une relation conflictuelle au monde et le recours à une conception du monde de nature religieuse faisant appel à un Dieu transcendant pour expliquer ce conflit, à tout le moins cette discordance entre les aspirations des individus et les possibilités offertes par les structures mondaines. La nouveauté introduite par le principe gnostique dans la pensée humaine est ce recours à une divinité essentiellement transmondaine dans l'explication cosmogonique et cosmologique. Cette attitude face au monde, comme nous l'avons souligné, procède d'une conception inédite de la métaphysique du cosmos, et elle entraînera dans son sillage des conséquences éthiques propres au dualisme cosmologique du principe

⁷⁶ Pour une discussion plus détaillée de cette problématique, voir la deuxième partie du texte « The Hymn of the Pearl » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 284-290.

⁷⁷ *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 34. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 56.)

gnostique, ce que souligne fortement Jonas. Nous avons déjà glissé quelques mots de la morale impliquée par la position dualiste cosmologique du gnosticisme. Nous pensons cependant qu'il nous faut revenir sur ces considérations, en particulier parce qu'elles deviendront cruciales dans notre étude des parties de l'œuvre de Jonas portant sur la philosophie pratique, et parce que cette composante de l'analyse jonassienne du gnosticisme en marque toute l'originalité⁷⁸. Le rapprochement entre les conséquences éthiques du gnosticisme et celles des positions modernes est directement fait d'ailleurs par Jonas dans son texte « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », questions sur lesquelles nous reviendrons au second chapitre. Nous ne pourrions bien saisir les implications éthiques du principe gnostique et du dualisme cosmologique qu'en revenant sur les positions qui ont été celles des mouvements gnostiques eux-mêmes, suivant la même logique argumentative que celle qui nous a fait voir dans le gnosticisme l'archétype théorique du dualisme cosmologique. Qu'avons-nous déjà dit sur la morale gnostique? Que le gnosticisme donne lieu à une morale fondamentalement hostile envers le monde. Si le monde est une création des forces du Mal, ou des ordres inférieurs issus de la dégénération de l'unité fondamentale du monde, selon les modalités que nous connaissons, il n'y a rien de bien surprenant à ce que les gnostiques soient hautement méfiants à l'endroit de celui-ci. Ce qui peut toutefois paraître étonnant est que cette méfiance s'est traduite en deux attitudes diamétralement opposées dans la relation que ces derniers ont entretenue avec le monde. Il y eût, d'un côté, l'ascétisme que nous avons déjà rapidement rencontré chez les manichéens et qui sera plutôt répandu dans la tradition iranienne, et il y eût, d'une autre côté, le libertinage qui

⁷⁸ Voir le point II.3 intitulé « Zu Specifica der Analyse von Hans Jonas » dans le texte de Walter Beltz : « Der Religionswissenschaftler Hans Jonas », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 48, no. 1, 1996, pp. 73-75.

caractérise certains mouvements gnostiques issus de la tradition syrienne⁷⁹. Voyons comment ces deux attitudes, si différentes l'une de l'autre, peuvent tirer leur origine d'une même source.

L'ascétisme semble être une réaction toute attendue, considérant la conception du monde typiquement gnostique. Si le monde est mauvais, y compris dans la corporéité même des individus, il convient de s'en éloigner autant que possible pour préserver la « pureté » de l'esprit humain dans sa nature divine acosmique. Jonas affirme ainsi que

l'ascétisme reconnaît le pouvoir corrompteur du monde : il prend au sérieux le danger de contamination, et c'est la peur qui l'anime plutôt que le mépris [...] l'ascétisme sert la cause de la sanctification, et les qualités qu'il confère au sujet [...] sont tenues pour précieuses en elle-mêmes; autrement dit, l'ascétisme a rapport à la « vertu », même si c'est en un sens nouveau, déterminé dans le système acosmique⁸⁰.

La relation au monde impliquée par le dualisme cosmologique du gnosticisme encourage cette diminution volontaire des interactions avec les « objets » mondains, jusqu'au corps lui-même. Cette attitude de retrait est ainsi un affront au Démon et aux forces du Mal qui tentent de corrompre l'esprit humain par ces objets mondains, en cherchant à l'empêcher de connaître sa véritable essence. Cette première forme de relation au monde adoptée surtout par les mouvements gnostiques issus du système iranien, dont les manichéens sont l'exemple type, a bien entendu plusieurs éléments de parenté avec les mouvements monastiques chrétiens. Cette question, qui mériterait une plus longue analyse, fera l'objet de certaines réflexions dans le second chapitre. Pour l'instant, limitons-nous à voir, dans cette première option morale, une application directe de la conception dualiste propre au

⁷⁹ Cf. *The Gnostic Religion*, op. cit., pp. 270-281.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 275. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 358.)

gnosticisme d'inspiration iranienne⁸¹. L'ascétisme gnostique est un rejet de l'ordre cosmique, une bravade face à son créateur visant l'affirmation de la nature essentiellement divine acosmique de l'humain. Jonas soutient que « l'attitude acosmique en vient à s'exprimer dans un morale de repli, qui constitue son propre code de "vertus" négatives »⁸². Comme il le souligne plus loin dans ce passage, il n'est pas accidentel que les mouvements d'inspiration iranienne, au premier chef les manichéens, aient opté pour cette attitude ascétique. Comme nous l'avons indiqué précédemment, en particulier pour les adeptes de Mani, ces mouvements gnostiques sont plutôt exotériques, en ce sens qu'ils s'adressent au plus grand nombre et qu'ils cherchent à fonder des Églises proposant une version institutionnalisée de leurs doctrines et remédiant au vide laissé par la disparition des structures sociales traditionnelles comme la *polis*. Il va sans dire que l'ascétisme est une attitude particulièrement préférable à la création d'un ordre institutionnel et hiérarchique, d'autant plus lorsqu'il est comparé à l'anarchie propre au libertinage⁸³. Ce sont ainsi les mouvements gnostiques ésotériques et élitistes, ceux issus de la tradition syrienne, qui opteront plutôt pour cette deuxième option morale face au dualisme cosmologique.

Le libertinage, étant de nature particulièrement hérétique, a été l'alternative morale gnostique qui fut, comme le rappelle Jonas, la plus combattue par les Pères de l'Église⁸⁴. Or, cette option morale découle elle aussi de la position métaphysique impliquée par le dualisme cosmologique gnostique, même si cela semble moins évident que dans le cas de l'ascétisme. Comme nous l'avons vu, le gnosticisme avance que le monde est

⁸¹ Cf. *Idem*. Il faut bien noter que la doctrine de Marcion constitue une exception. En effet, bien que nous l'ayons pourtant classée dans la tradition syrienne, elle s'actualise par une forme aiguë d'ascétisme

⁸² *Ibid.*, p. 276. (*La Religion gnostique*, *op. cit.*, p. 359.)

⁸³ Cf. *Idem*.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 270-274.

fondamentalement mauvais. D'après les mouvements gnostiques qui opteront pour le libertinage, ce ne sont pas simplement les objets matériels du monde qui ont pour origine les forces de l'Obscurité. Les lois morales elles-mêmes sont des créations du Démon, si bien que « tout comme la loi du monde physique, la *heimarmênê*, fait entrer les corps individuels dans l'organisme d'ensemble, ainsi la loi morale y enrôle les âmes et les asservit au plan du démon »⁸⁵. Le libertinage confère donc, contrairement au scepticisme classique des sophistes par exemple, une valeur intrinsèque au rejet des lois morales. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un rejet de toute forme de loi morale, mais bien des lois morales mondaines, de celles que nous connaissons, au profit d'un apport au combat que se livrent les puissances cosmologiques. Il n'est pas question, pour les mouvements gnostiques libertins, de s'adonner aux plaisirs mondains et de mettre en doute la validité des normes morales en tant qu'elles ne seraient que des conventions sociales. Au contraire, le libertinage, jusqu'à un certain point, est considéré comme un acte de résistance aux forces du Mal, ce qui fait dire à Jonas que « dans cette idée qu'en péchant, il faut remplir une manière de programme, rendre un dû, qui est le prix de la liberté absolue, la tendance libertine, propre à la révolte gnostique, trouve son plus solide renfort doctrinal; c'est elle qui transforme cette tendance en prescription positive d'immoralité. Le péché, voie du salut, c'est le renversement théologique de l'idée même du péché »⁸⁶. Voilà quelle est la logique derrière cette attitude morale. L'immoralité conçue comme lutte contre la domination de l'Obscurité, parce qu'à l'encontre des lois mondaines elles-mêmes voulues par le Mal. Par ce double retournement intimement lié à la métaphysique dualiste gnostique, l'immoralité devient donc salutaire.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 272. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 355.)

⁸⁶ *Ibid.*, p. 274. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 357.)

Il ressort de ces deux attitudes morales impliquées par le dualisme cosmologique propre au gnosticisme et, du coup, au principe gnostique, que la dévaluation profonde du monde, caractéristique de cette position dualiste, entraîne la révolte à l'égard des lois morales. Dans « The Gnostic Syndrome », Jonas avance ainsi que « l'état d'esprit gnostique, mis à part le sérieux convenant à une doctrine du salut, présente un élément de rébellion et de protestation »⁸⁷. Cette révolte, cette rébellion, s'actualise de différentes manières, soit par le retrait du monde dans l'ascétisme, soit par la défiance et l'immoralité dans le libertinage. Jonas résume cette attitude gnostique en affirmant que « l'expression la plus pure et la plus radicale de la révolte métaphysique, c'est le nihilisme moral »⁸⁸. Il existe donc un lien fort entre la révolte métaphysique, le dualisme cosmologique, et la propension à refléter cette position par une attitude morale nihiliste, comme en fait foi le gnosticisme. Il faudra, bien entendu, revenir sur cette question qui sera un des éléments centraux de notre raisonnement, lorsque nous chercherons à établir un lien entre les dualismes cosmologiques antique et moderne, et plus encore dans la discussion des implications des positions métaphysiques modernes sur l'éthique et la philosophie pratique.

Nous avons, à présent, un tableau passablement complet de l'analyse jonassienne du gnosticisme et de l'acosmisme qui lui est propre. Par le fait même, nous avons également en main les principales caractéristiques qui sont, par extension, celles du principe gnostique et du dualisme cosmologique qui lui est associé. Or, pour bien définir la nouveauté que représente ce principe gnostique, et ainsi mesurer toutes les implications de la nouvelle position dualiste cosmologique qui s'est imposée au début de notre ère, il faut maintenant

⁸⁷ « The Gnostic Syndrome » in *Philosophical Essays*, op. cit., p. 272 (notre traduction).

⁸⁸ *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 270. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 352.)

revenir sur les différences entre cette nouvelle approche et la pensée classique gréco-romaine dominante à l'époque. Nous verrons ainsi les principales oppositions entre celles-ci, telles que Jonas les note dans la dernière partie de son ouvrage *The Gnostic Religion*, tout en faisant référence à des textes jonassiens plus tardifs qui portent sur ces questions.

§3. Principe gnostique et pensée classique

Les oppositions qui sont déterminantes pour la nouvelle conception du monde qui prend place autour de la montée du principe gnostique, marquent de profondes césures avec la philosophie du monde classique gréco-romain. Elles véhiculent une séparation radicale entre Dieu et le monde, ainsi qu'entre l'humain et le monde, sans commune mesure avec les pensées des plus importants représentants du dualisme grec, Platon en tête. Il convient de revenir sur ces différences, afin de bien les mettre en relief. Les gnostiques, nous rappelle Jonas, sont révolutionnaires, en ce sens qu'ils s'opposent à l'esprit du temps, au *Zeitgeist* hellénique. Si les positions morales des gnostiques entrent de plein fouet en contradiction avec cet esprit du temps, c'est d'abord bien entendu à titre de position métaphysique marquée par l'acosmisme que le gnosticisme se démarquera du monde gréco-romain. La cosmologie est l'élément crucial de la rupture.

Le cosmos, dans la conception classique, est caractérisé par l'ordre et la perfection. Cette idée de complétion s'appliquait autant à l'organisation d'un ménage, de la *polis* et, même, de l'univers en entier. Elle était, plus important encore, source d'admiration, et symbolisait l'idéal qui devait être recherché par l'être humain. L'individu devait ainsi chercher à s'élever à la perfection du cosmos, ce que ne manque pas de noter Jonas, plus

précisément en s'y insérant et en y vivant en harmonie avec les règles immuables régissant l'ordre cosmique, de sorte que « ce terme [cosmos] avait revêtu, pour l'esprit grec, la plus haute dignité religieuse [...] quand il s'applique à l'univers [...] le mot [cosmos] ne signifie pas seulement la réalité de tout-ce-qui-est, c'est-à-dire une somme quantitative (ce que fait le terme "Tout"), mais il exprime une qualité spécifique, ennoblissante aux yeux des Grecs, de cet ensemble : c'est l'ordre »⁸⁹. Le cosmos, dans la conception grecque de l'univers, n'était pas simplement un exemple d'ordre, il était l'incarnation même de l'ordre; il était la cause de toutes les autres formes d'ordre possibles dans l'existence humaine⁹⁰. Proclamant l'unité fondamentale du monde, tant dans le monisme stoïcien que dans le dualisme platonicien, la pensée du monde classique voyait dans le cosmos l'incarnation parfaite d'un principe, dont le monde terrestre n'est qu'une pâle copie, mais une copie tout-de-même. En tant que partie, aussi infime soit-elle, de ce Tout qu'est le cosmos, la vie humaine devait dans cette perspective s'ajuster à l'ordre du Tout pour pouvoir espérer y trouver sa place et l'harmonie. Au niveau sublunaire, dans la vie des individus corruptibles, la forme la plus élevée d'ordre, celle qui s'apparentait donc le plus à l'ordre cosmique, était la *polis*. Or, nous l'avons vu, dans les conditions sociopolitiques de l'Empire, cette incarnation terrestre de la perfection du cosmos n'existe plus. La dignité religieuse accordée à l'ordre cosmique devient alors une position de plus en plus conservatrice, une tradition qui semble inébranlable et qui se réalise dans une vague appartenance au cosmos, littéralement dans le cosmopolitisme⁹¹.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 241. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 317.) La parenthèse est de l'auteur.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 242.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 247-250.

Aussi inébranlable qu'elle ait pu paraître, cette noble conception du cosmos fut toutefois délaissée au profit d'une interprétation diamétralement opposée des relations entre le monde et l'être humain. Ce sont principalement les mouvements associés au principe gnostique, dont le gnosticisme lui-même, qui ont été la pierre angulaire de ce changement. Pour les gnostiques, le cosmos, compris comme étant l'univers ou le monde, est loin d'être le Tout à partir duquel l'être humain peut définir son existence. Au contraire, le monde n'est qu'une infime partie intervenant dans les luttes opposant les puissances cosmologiques, il est un outil, un stratagème, dans ces combats. Ainsi, à l'extérieur du monde, se trouve le véritable Dieu extramondain auquel est apparenté l'être humain. Dieu n'est théologiquement pas accessible par les manifestations du monde, n'ayant aucune incidence sur son déroulement, il est donc inconnu, et ce parce que, cosmologiquement, il n'est pas le créateur du monde. Cette opposition entre Dieu et le monde se reflète anthropologiquement par l'opposition entre la matière et l'esprit humain, la *pneuma*, qui ne relève ni du monde, ni de la création, parce qu'elle est essentiellement de nature divine. Il faut absolument souligner que, dans ce processus, l'acosmisme propre au principe gnostique ne remet pas essentiellement en question l'ordre cosmique. Cet aspect si cher à la conception grecque du cosmos demeure intacte. Le monde est toujours regardé comme un ensemble formant un tout ordonné. Ce qui marque l'opposition forte entre le monde classique et le principe gnostique est que, loin de nier l'ordre cosmique – source de vénération dans la pensée grecque –, les gnostiques inversent cette conception et font du cosmos un symbole de l'oppression mondaine organisée par les forces du Mal, dans leur opposition au Dieu transmondain. Ainsi, avance Jonas, « le divin s'étant retiré de lui, le cosmos ne demeure pas, à la différence de son analogue moderne, une réalité neutre, purement physique et de valeur indifférente, il se constitue en puissance séparatiste et, du

fait même qu'il s'est situé hors de Dieu, il trahit une volonté de s'éloigner de Dieu; et son existence est l'incarnation de cette volonté »⁹². L'ordre cosmique devient alors une source de peur et de méfiance, voire de répulsion, qui conduit les gnostiques à un acosmisme radical.

On imagine bien que les représentants de la pensée classique, étant confrontés à ces doctrines, n'y ont vu que pur blasphème. Nous aurons l'occasion, à l'instant, de dire quelques mots sur Plotin qui, par sa critique des gnostiques, illustre magistralement la rupture entre le monde classique et la nouvelle pensée issue du principe gnostique. Avant cela, il faut préciser de nouveau que tous les mouvements incarnant le principe gnostique n'ont pas été aussi radicaux que les gnostiques, Plotin pouvant lui-même être considéré comme un précurseur du principe gnostique. Les Pères de l'Église chrétienne, de leur côté, bien que le christianisme puisse être présenté comme un héritier du principe gnostique, ont vertement critiqué le radicalisme du gnosticisme, de sorte que, pour Jonas, « l'Église naissante élève une protestation semblable : bien que le christianisme obéisse à ses propres tendances acosmiques, il demeure l'héritier de l'Antiquité face aux excès du dualisme anticosmique »⁹³. Pour reprendre les termes utilisés par Jonas dans cet extrait, sans aller jusqu'à l'aversion anticosmique exprimée par le gnosticisme, tous les mouvements associés au principe gnostique, et au dualisme cosmologique, se sont appuyés sur une conception du cosmos essentiellement dévaluée, entraînant leur acosmisme.

⁹² *Ibid.*, p. 252. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 331.)

⁹³ *Ibid.*, p. 254. (*La Religion gnostique, op. cit.*, p. 333.)

Ce déplacement dans la conception du cosmos impliqué par le principe gnostique trouve son équivalent dans la définition de la vertu. Nous avons déjà discuté des implications morales du dualisme cosmologique, nous pourrions ainsi facilement saisir ce second déplacement. La conception grecque de la vertu, celle de l'*arete*, est celle de l'excellence des facultés de l'âme dans ses interactions avec le monde, notamment en vue de s'insérer dans l'harmonie cosmique et, ainsi, tendre vers la perfection⁹⁴. L'être humain, par un effort soutenu visant le développement de ces facultés, peut espérer, chez les Grecs, accéder à cette harmonie, reconnaissant du coup son rôle en tant que partie du Tout qu'est le cosmos. Or, comme l'indique Jonas, « manifestement, le gnosticisme n'avait que faire de cette conception de la vertu humaine »⁹⁵. Le concept de vertu, selon la définition grecque, est en fait absent de la doctrine gnostique. Étant donné que le Dieu du gnosticisme, le Dieu transmondain, a plus de *nihil* que d'*ens* en lui, étant totalement inconnu et étranger au monde, il n'est pas étonnant que cette conception cosmologique empreinte de dualisme se traduise par une attitude morale nihiliste⁹⁶. Selon Jonas, s'il y a des vertus propres au principe gnostique, elles procèdent du même renversement opéré dans la conception de la métaphysique. Ce déplacement, note-t-il, nous est d'ailleurs familier, étant présent dans tous les mouvements issus du principe gnostique, y compris le christianisme. Les « vertus » gnostiques, comme les « vertus » chrétiennes, sont l'inversion des vertus du monde classique gréco-romain, la « nouvelle » attitude cardinale étant l'abnégation de soi⁹⁷. Deviennent ainsi valorisées, solitude, humilité, patience, compassion, miséricorde, et même, jusqu'à un certain point, peur et douleur. Il va sans dire que ces nouvelles « vertus »

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 267-268.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 268. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 349.)

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 271.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 277-278.

sont aux antipodes de la conception grecque de l'excellence. Ce second déplacement de la pensée grecque vers le principe gnostique est, comme le premier d'ailleurs, directement lié à la rupture impliquée par le dualisme cosmologique, ce qu'illustrent parfaitement les critiques de Plotin à l'égard du gnosticisme.

Plotin fut contemporain des gnostiques, comme Origène d'ailleurs dont, d'après Jonas, « le système spéculatif [...], proposé dans *De Principiis*, [...] se situe quelque part entre la mythologie gnostique et la métaphysique plotinienne quant à sa forme théorique »⁹⁸, auteur dont nous n'aurons malheureusement pas le loisir d'analyser la pensée dans le cadre de notre recherche – ceci nous éloignant beaucoup trop de notre propos⁹⁹. Plotin offre donc une critique du gnosticisme qui, tout en laissant paraître certaines parentés entre le néoplatonisme et le principe gnostique, est une illustration nette, et très imagée, de la rupture profonde, du clivage entre le monde classique gréco-romain et l'acosmisme gnostique. Pour le dire autrement, reprenant la terminologie que nous avons adoptée pour notre travail, Plotin est un ardent détracteur du gnosticisme, ce qui ne l'empêche pas d'élaborer une philosophie malgré tout empreinte du principe gnostique et du dualisme cosmologique. Face aux propositions des gnostiques, Plotin se transforme, selon Jonas, en défenseur du monde classique, dont il est un des représentants tardifs. Quelle est donc cette critique que Plotin oppose au gnosticisme? Comme le rapporte Jonas, Plotin dit des gnostiques : « Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à

⁹⁸ « Myth and Mysticism : A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 302 (notre traduction).

⁹⁹ Sur cette question, voir « Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation : A "Divine Comedy" of the Universe » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 305-323.

l'âme du monde, tellement leur langage s'égare. C'est que les méchants n'ont pas droit à cette parenté; il faut pour cela être devenu bon »¹⁰⁰. Jonas avance qu'« ici, les deux camps s'affrontent avec une clarté inégalée »¹⁰¹. Plotin refuse en effet cette « communauté des esprits » en opposition au monde du gnosticisme. Héritière en ce sens de la philosophie grecque, la pensée plotinienne réaffirme l'unité fondamentale du cosmos, soutenant qu'il n'y a pas de séparation radicale entre l'être humain et le monde, et surtout que les émanations à partir de l'Un ne sont pas une dégradation de ce principe initial. Frogneux note bien à propos de ces thèses que « 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 »¹⁰². Ainsi, si cette séparation n'existe pas, compte tenu de ce que nous avons dit des conceptions classiques du cosmos et de la vertu, l'être humain qui, par des efforts soutenus pour développer l'excellence de ses facultés, s'approche de la perfection de l'ordre cosmique, cet humain partage une plus grande parenté avec les astres et les étoiles qu'avec les êtres humains qui se détournent de l'excellence. Les gnostiques affirment, au contraire, que la seule véritable parenté que partage l'esprit humain, la *pneuma*, si ce n'est celle avec le Dieu extramondain, est la communauté de ces parcelles de Lumières perdues dans l'Obscurité. Ils soutiennent conséquemment qu'il existe une plus grande affinité entre les humains, quels qu'ils soient, qu'entre l'humain et le non-humain mondain. Cet exemple, somme toute anecdotique, marque bien la gravité de la fracture. Jonas, parlant de Plotin, stipule donc que « ce qui excite sa colère – que l'on reconnaisse pour frères les plus vils des hommes, mais que l'on refuse cet honneur aux plus élevés des éléments de l'univers (et même à l'«âme du monde, sœur de la nôtre») – c'est l'expression précise d'une attitude

¹⁰⁰ Plotin, *Ennéades*, dans *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 263. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 344)

¹⁰¹ *Idem.* (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 344.)

¹⁰² Nathalie Frogneux, op. cit., p. 58.

profondément nouvelle, dont nous sommes aujourd'hui les lointains héritiers »¹⁰³. Cette critique plotinienne montre bien en effet la nouveauté introduite par le gnosticisme, et le principe gnostique en général, dans l'histoire de la pensée humaine. Plus encore, cette polémique montre également que, de notre point de vue moderne, nous partageons instinctivement la position gnostique, et que la parenté réclamée par Plotin nous est étrangère. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Jonas que

aligné dans cette opposition, où il se trouve avec le christianisme en terrain commun, le gnosticisme devient visible pour ce qu'il est vraiment : un facteur de ce tournant historique de la mentalité collective que l'on nous décrit souvent, en des termes purement négatifs, comme le déclin du monde antique; mais qui est aussi l'essor d'une nouvelle forme d'humanité. Dans ce qu'il critique, Plotin nous fait voir une des racines de notre monde¹⁰⁴.

Nous reviendrons bien entendu sur cette question au second chapitre. Nous pouvons toutefois dire, dès maintenant, que cette critique des gnostiques offertes par Plotin, est bel et bien une illustration de la position de rupture profonde qui caractérise le gnosticisme.

Pour bien comprendre notre propos, il faut cependant encore dire quelques mots de Plotin, sans quoi nous risquerions d'entretenir une certaine confusion. Plotin s'oppose aux gnostiques, en particulier au sujet de l'appartenance cosmique de l'être humain. Cependant, sa philosophie, d'après Jonas, n'en demeure pas moins empreinte du dualisme cosmologique et est ainsi marquée par le principe gnostique, en tant qu'il est le modèle théologico-métaphysique de cette époque, « modèle que Plotin partageait avec les mêmes gnostiques auxquels il s'opposait, même que la proximité dans leurs conceptions de base explique la vigueur des sentiments qu'implique sa polémique : il s'agit de la protestation

¹⁰³ *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 264. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 346.) La parenthèse est de l'auteur.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 265. (*La Religion gnostique*, op. cit., p. 346.)

contre une caricature de sa propre cause »¹⁰⁵. Le néoplatonisme est une philosophie de la transcendance qui, bien qu'elle ne partage pas l'extrémisme des gnostiques, est malgré tout une option métaphysique fortement dualiste. La démonstration de Jonas met en ce sens l'accent sur le passage de la mythologie au mysticisme, correspondant au passage du II^e au III^e siècles de notre ère, en particulier en se référant au concept d'objectivation du mythe dans la philosophie mystique¹⁰⁶. Dans un article discutant de cette argumentation jonassienne, plus précisément en relevant l'apport de cette analyse en fonction du concept du temps chez Plotin, Peter Manchester affirme que « peu importe ce qui reste chez Plotin du drame mythologique gnostique, ceci a été assimilé à un univers de discours radicalement antipathique, soit la philosophie, discours qui ne gêne pas Jonas, mais indique plutôt la portée de l'impact qu'a représenté l'"objectivation primaire" gnostique, étant donné les fonctions transcendantales de ses thèmes et ses symboles »¹⁰⁷. Parce qu'elle procède d'une des incarnations philosophiques des thèmes propres à la mythologie gnostique, la pensée plotinienne fait partie de cette mouvance qui s'est démarquée de la pensée classique grecque et qui a modelé une conception inédite, parce que traversée par le dualisme cosmologique, des rapports de l'être humain au monde. C'est bien en ce sens qu'il faut comprendre la position jonassienne. Plotin est un représentant du monde classique gréco-romain dans son opposition aux gnostiques, tout en participant, de manière moins radicale, au développement du principe gnostique lui-même et, plus généralement, du dualisme cosmologique.

¹⁰⁵ « The Soul in Gnosticism and Plotinus » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 325 (notre traduction).

¹⁰⁶ Pour une discussion détaillée de cette question offerte par Jonas, voir le quatrième chapitre intitulé « Vom zweiten zum dritten Jahrhundert, oder : von der mythologischen zur philosophisch-mystischen Gnosis » in *Gnosis und spätantiker Geist* II.1, *op. cit.*, pp. 122-170; ainsi que le texte « Myth and Mysticism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 291-304.

¹⁰⁷ Peter Manchester, « Time and Soul in Plotinus », *Dionysios*, vol. 2, 1978, p. 114 (notre traduction).

La mouvance propre au principe gnostique s'est incarnée également, ce qui nous intéresse au plus haut point, dans le christianisme. Bien qu'indiquée à quelques reprises par Jonas, notamment dans le passage que nous avons cité plus haut¹⁰⁸, l'analyse herméneutique de l'affiliation du christianisme au principe gnostique et surtout au dualisme cosmologique, après la période visée par le travail sur le gnosticisme – soit les quatre premiers siècles de notre ère –, est relativement peu développée dans le travail de Jonas, notamment dans *The Gnostic Religion*. Il en est bien question dans certains textes sur le christianisme gnostique du II^e siècle¹⁰⁹, mais toujours de manière indirecte. Ainsi, dans l'interprétation jonasienne de la pensée d'un auteur comme Origène, par exemple, se refléteront certaines allusions au lien entre celle-ci et l'ensemble des doctrines que nous regroupons ici sous le terme de « principe gnostique ». Jonas, dans *Gnosis und spätantiker Geist II*, avance bien que le système spéculatif élaboré par Origène dans le *De Principiis* présente plusieurs caractéristiques typiquement gnostiques¹¹⁰, principalement dans le contexte où Jonas discute du passage de la mythologie gnostique des I^{er} et II^e siècles, à la philosophie mystique du III^e siècle chez Origène, Plotin et Mani. Il n'est cependant pas directement question, dans ce texte, de la postérité du principe gnostique dans la pensée chrétienne. Il n'en est pas plus explicitement question dans les travaux sur saint Paul et saint Augustin. Dans *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, où Jonas procède à l'analyse historique de la problématique de la liberté et corrélativement de celle de la volonté chez Augustin à partir de passages du septième chapitre de l'Épître aux Romains de

¹⁰⁸ Cf. plus haut dans notre texte, p. 75.

¹⁰⁹ Pour une analyse sur ce thème, voir Barbara Aland, « Gnosis und Christentum » in *The Rediscovery of Gnosticism*, op. cit., p. 319-342.

¹¹⁰ Pour de plus détails à ce sujet, voir la troisième partie du cinquième chapitre intitulée « Gnostische Charakteristik des Systems von *De Principiis* » in *Gnosis und spätantiker Geist II.1*, op. cit., pp. 203-223.

saint Paul, comme dans un texte ultérieur intitulé « The Abyss of the Will »¹¹¹ et qui reprend cette discussion dans un contexte clairement plus existentialiste, la question de la postérité du principe gnostique dans la théologie chrétienne demeure effectivement en suspens. Ces textes ne s'intéressent pas à la perennité du dualisme cosmologique dans la théologie chrétienne, mais plutôt à la discussion entourant l'objectivation du mythe, débat conceptuel dont les principaux moments sont relatés par James M. Robinson¹¹² dans son introduction à la seconde édition de l'ouvrage de Jonas sur Augustin. Dans cet ouvrage, Jonas met bien l'accent, à la fin de la première annexe¹¹³, sur l'importance de l'intériorité dans la structure existentielle mise de l'avant par la pensée chrétienne, et ce dès saint Paul. Cette proposition, fort intéressante, ne reste cependant qu'une indication. Il faudrait donc procéder à une analyse de cette filiation entre les structures existentielles propres à ces mouvements de pensée. Ce travail pourrait notamment prendre appui sur cette indication, prenant acte de l'importance de l'expérience de l'intériorité dans les réflexions d'Augustin – pensons aux *Confessions* – comme dans la tradition chrétienne subséquente. Une telle analyse pourrait également voir dans le manichéisme précoce, et l'anti-manichéisme ultérieur, de saint Augustin, un point de passage entre christianisme et principe gnostique, l'anti-manichéisme du théologien chrétien n'étant nullement une contre-indication de ces filiations, au même titre que chez Plotin. Il nous est bien entendu impossible de procéder à cette analyse dans le cadre de notre recherche, ceci nous éloignant passablement de notre propos.

¹¹¹ Cf. « The Abyss of the Will : Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 335-348.

¹¹² Cf. James M. Robinson, « The Pre-History of Demythologization. An Introduction to the Second Edition of Hans Jonas's *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* », *Interpretation*, vol. 20, 1966, p. 65-77.

¹¹³ Cf. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, *op. cit.*, p. 85.

Il existe cependant un texte de Jonas qui porte sur la théologie chrétienne et la modernité¹¹⁴ et dans lequel nous pourrions, au début du prochain chapitre, repérer certains éléments propres au principe gnostique. Ceci complète donc notre analyse de l'interprétation jonassienne du gnosticisme et, plus largement, de la philosophie ancienne. Comme nous l'avons montré, cette interprétation est entièrement placée sous le thème du dualisme cosmologique. Cette lecture jonassienne de la philosophie de l'Antiquité permet d'accentuer le passage de la conception classique gréco-romaine du cosmos à la vision du monde propre aux mouvements associés à l'« orientalisation » de l'Occident, dont font partie le gnosticisme et le christianisme. L'apport crucial de cette lecture est qu'elle fournit une approche de la philosophie ancienne qui nous permet, d'abord, de rendre intelligible le passage des systèmes philosophiques grecs au transcendantalisme des pensées philosophiques et religieuses des premiers siècles chrétiens, mais aussi de voir dans la naissance du dualisme cosmologique, notamment dans sa version la plus radicale qu'est le gnosticisme, non seulement une définition positive du contenu de la pensée de l'Antiquité tardive, mais également la source d'une toute nouvelle conception du monde et par conséquent de l'être humain. Cette dernière s'est transmise au fil des siècles, par le biais de nombreuses incarnations, y compris jusqu'à la modernité, comme en fait foi l'exemple de Plotin contre les gnostiques. C'est d'ailleurs le texte « Life, Death, and the Body in the Theory of Being », texte qui sert de cadre à notre interprétation de la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie, qui nous amène maintenant à trouver le dualisme cosmologique dans la philosophie moderne.

¹¹⁴ Cf. « Jewish and Christian Elements in Philosophy : Their Share in the Emergence of the Modern Mind » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 21-44.

Chapitre 2. Le dualisme et la philosophie moderne

Il est toujours périlleux de faire un saut de plusieurs siècles lorsqu'il est question de retracer l'histoire d'une idée et de son influence, encore plus lorsqu'il s'agit de l'histoire de la philosophie. Les subtilités des différents éléments doctrinaux propres à chaque époque ne peuvent être survolées qu'au risque d'en escamoter les contours et, du coup, d'en occulter la logique interne. Bien que Jonas n'élabore que très peu sur la postérité du principe gnostique dans le christianisme, nous croyons pouvoir montrer, en particulier à partir d'un de ses textes intitulé « Jewish and Christian Elements in Philosophy : Their Share in the Emergence of the Modern Mind »¹¹⁵, qu'il existe un lien entre le dualisme cosmologique de la philosophie ancienne, tel qu'il a été révélé par l'étude du gnosticisme et du principe gnostique, et le dualisme propre à la pensée moderne.

Ce second chapitre sera ainsi l'occasion de voir comment le principe à la source de la lecture de la philosophie ancienne offerte par Jonas, de son propre aveu, s'applique à l'histoire de la philosophie moderne. Cette analyse se fera plus précisément en trois temps. Nous chercherons d'abord à définir au §4 le dualisme moderne, conformément aux propositions jonassiennes, et ce en soulignant les filiations qui existent entre le dualisme cosmologique du christianisme et la pensée moderne, notamment à l'aide du texte que nous venons d'identifier et par la discussion de deux auteurs cruciaux dans la naissance de la modernité, soit Descartes et Pascal. Ce premier moment de notre second chapitre nous permettra, par ailleurs, de compléter notre analyse des principaux moments de l'historique du développement du dualisme. Nous aurons ainsi une vue d'ensemble de ce long

¹¹⁵ « Jewish and Christian Elements in Philosophy », *op. cit.*, pp. 21-44.

« détour » que représente le dualisme. Dans notre étude dialectique de ce thème dans la philosophie de Jonas, nous aurons alors en main tous les éléments nécessaires afin de procéder à la mise en évidence des apories de la position dualiste. La deuxième partie de ce chapitre discutera en ce sens, au §5, des insuffisances du dualisme moderne relevées par Jonas, insuffisances qui s'actualisent de manière particulièrement frappante dans les problématiques du corps et de la vie en général. Nous verrons comment le dualisme moderne se décline en deux monismes partiels postdualistes qu'il faudra alors analyser. Nous noterons également que le dualisme s'est alors transformé, corrélativement aux positions philosophiques modernes, en passant de sa première forme essentielle cosmologique vers un dualisme typiquement anthropologique. Cette question occupera aussi notre §6, dernière partie de ce second chapitre, qui cherchera à montrer l'apport spécifique du thème du dualisme cosmologique dans l'interprétation de l'histoire de la philosophie, telle que présentée par Jonas. L'anthropologisation du dualisme et les positions dualistes éthiques qui y sont associées, une fois combinées aux apories spécifiques de cette approche, seront d'ailleurs un point d'entrée privilégié dans la philosophie proposée par Jonas en réponse à ces insuffisances. Contrairement au chapitre précédent, les écrits jonassiens sur le thème de la philosophie moderne ne sont pas regroupés autour d'un ouvrage principal. Ce travail est plutôt subdivisé en plusieurs articles, eux-mêmes publiés dans différents recueils. Parmi ceux-ci, nous retrouvons bien entendu, le texte nommé plus haut et les deux textes utilisés pour encadrer notre interprétation de cette partie de l'œuvre jonassienne, c'est-à-dire « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » et « Life, Death, and the Body in the Theory of Being ». S'ajouteront à ces écrits, d'autres textes tirés du recueil *The Phenomenon of Life* et des *Philosophical Essays*.

La littérature secondaire sur la partie du travail jonassien portant sur la philosophie moderne est fort peu développée. Il n'existe en fait pratiquement aucun article abordant cette question comme un tout. Presque tous les articles concernant les écrits de Jonas sur la pensée moderne ne portent que sur certains éléments particuliers de ce travail, la plupart d'entre eux ciblant son interprétation de la philosophie de Heidegger¹¹⁶, problématique sur laquelle nous reviendrons nous-mêmes. Lorsqu'il est question de donner une interprétation générale de sa lecture de la philosophie moderne, même Pinsart dans son interprétation intégrale de l'œuvre de Jonas ne donne qu'une très brève présentation de cette question¹¹⁷. Seule Frogneux fournit une véritable analyse de ce thème¹¹⁸. Sa présentation insiste sur les principales caractéristiques de la lecture de la philosophie moderne de Jonas, mais elle présente à ce sujet les mêmes difficultés que nous avons relevées quant à son interprétation générale de la philosophie jonassienne. Ayant séparé l'étude du gnosticisme qui fait l'objet du premier chapitre de son ouvrage, de l'analyse de la lecture jonassienne de la philosophie moderne qui constitue le troisième chapitre de son texte, par la question des liens entre le gnosticisme et l'existentialisme, en référence au texte « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », Frogneux n'établit pas clairement la continuité logique qui conduit la pensée

¹¹⁶ Nous pensons ici aux textes de Funk (1964), Harries (1966), Scott (1966), Janicaud (1988), Vogel (1995), Taminiaux (2001) et Steiner (2003) qui portent tous sur les liens, biographiques et théoriques, entre Jonas et Heidegger. Nous incluons dans cette catégorie le bref passage de James M. Robinson sur l'apport de Jonas à la perspective herméneutique développée par Bultmann dans son texte « Hermeneutic since Barth » in *The New Hermeneutic*, New York, Harper & Row, 1964, pp. 34-39, et surtout les précisions autour du colloque *Second Consultation on Hermeneutics* donné par la *Graduate School of Drew University* du 9 au 11 avril 1964 qui a donné lieu à la publication de *The New Hermeneutic* (précisions données par Robert W. Funk dans son texte « Colloquium on Hermeneutics », *Theology Today*, October 1964, pp. 287-306, ainsi que par William J. Richardson dans son texte « Heidegger and God - and Professor Jonas », *Thought : Fordham University Quarterly*, vol. 40, no.156, Spring 1965, pp. 13-40). Jonas a lui-même présenté en ouverture de ce colloque, suite aux thèses initiales soulevées par Heidegger en guise de pistes de réflexion, son texte « Heidegger and Theology » publié notamment dans *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, pp. 235-261.

¹¹⁷ Pinsart ne traite du dualisme moderne, à toute fin pratique, qu'en l'espace de trois pages où elle présente le schéma général : monisme panvitaliste, dualisme et monisme matérialiste dont nous avons déjà dit quelques mots au chapitre précédent. Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 81-83.

¹¹⁸ Cf. Nathalie Frogneux, *op. cit.*, pp. 106-140.

dualiste depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la modernité. Ce faisant, son interprétation semble présenter le dualisme moderne comme étant irréductible aux précédentes formes du dualisme. Cette façon de faire occulte l'historique de la pensée dualiste que nous nous sommes précisément proposé de reconstituer. Voilà pourquoi il est nécessaire de reprendre cette analyse, en insistant sur les éléments du raisonnement de Jonas qui permettent de reconstituer ces liens, et en donnant ainsi un portrait complet du thème du dualisme dans cette sous-partie de son œuvre portant sur l'histoire de la philosophie moderne¹¹⁹. Nous montrerons, de cette manière, la persistance du dualisme, d'abord cosmologique, dans l'histoire du « détour » que représente la pensée dualiste. Il est plus judicieux en ce sens de reporter la discussion des liens entre le gnosticisme et l'existentialisme, relevés par Jonas dans le texte indiqué plus haut, à la fin de ce chapitre, en faisant ainsi légèrement violence à la chronologie stricte des écrits jonassiens, tout en gagnant cependant en clarté interprétative. Il convient toutefois de souligner qu'au-delà de ce différend, le travail de Frogneux sur cette question demeure exemplaire, raison pour laquelle il reviendra périodiquement pour soutenir notre propre travail interprétatif.

§4. Dualisme cosmologique moderne

Reprenons la réflexion où nous l'avons laissée à la fin du chapitre précédent. Il faut reconnaître à Jonas ce qui lui revient. Tel qu'indiqué au §3, l'affiliation entre le principe gnostique et le christianisme, quoiqu'elle est bien indiquée par Jonas, mériterait sans aucun

¹¹⁹ Une telle nécessité de penser l'argumentation de « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » à la lumière d'une analyse complète de l'interprétation jonassienne de la philosophie moderne nous est par ailleurs indiquée par Hartmut Kreß, bien qu'il ne procède lui-même que rapidement à cette analyse dans son texte « Philosophische Theologie im Horizont des neuzeitlichen Nihilismus. Philosophie und Gottesgedanke bei Wilhelm Weischedel und Hans Jonas », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, no. 88, 1991, pp. 109-113.

doute d'être développée plus amplement. Il ne faut cependant pas conclure de cette remarque que le lien entre, d'une part, les quatre premiers siècles de notre ère, et, d'autre part, la période moderne est aussi peu élaboré. Dans son texte « Jewish and Christian Elements in Philosophy », Jonas retrace en effet les principaux éléments relevant des doctrines juive et chrétienne et ayant contribué au façonnement de la pensée moderne, et ce en offrant une interprétation des débats philosophiques médiévaux, d'Augustin à Duns Scot. Bien qu'il ne soit pas une seule fois question ni du gnosticisme, ni du principe gnostique dans cet article, et bien que le lien entre principe gnostique et christianisme n'y soit donc pas indiqué, nous pensons qu'en ajoutant à ce texte les filiations avec le principe gnostique qui s'imposent d'eux-mêmes, nous pourrions rendre visible le parcours conduisant du dualisme cosmologique antique à celui de la modernité.

Que veut faire Jonas dans cet article? Il cherche à retracer les influences religieuses juive et chrétienne dans l'histoire de la philosophie jusqu'à la modernité. Cette idée implique, précise-t-il, la dualité propre au monde occidental entre la tradition judéo-chrétienne, du côté de la religion, et la tradition gréco-romaine, du côté de la philosophie et même que « la dualité ne s'arrête pas ici. Il faut noter que ces membres sont représentés par des termes composés, réunis par un trait d'union : "judéo-chrétien", "gréco-romain" – complexités dans la complexité, tensions dans la tension »¹²⁰. C'est bien à propos des apports particuliers à la philosophie tant du judaïsme que du christianisme, qu'il souhaite discourir. Jonas relève toutefois deux problèmes spécifiques à une telle démarche. D'abord, dans quelle mesure les apports juifs et chrétiens dans la tradition judéo-chrétienne peuvent-

¹²⁰ « Jewish and Christian Elements in Philosophy » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 22 (notre traduction).

ils être séparés l'un de l'autre? Ensuite, de quelle façon pouvons-nous envisager, heuristiquement, que la religion ait une influence, autre que restrictive, sur la tradition philosophique? Pour comprendre sa réponse à ces interrogations, il faut dans un premier temps examiner ce qu'il dit de la deuxième question. La religion peut avoir, d'après Jonas, une influence à long terme sur le développement de la philosophie, puisque

à la différence de l'interférence des intérêts, du pouvoir ou des préjugés ordinaires, qui ne touchent à la philosophie qu'à sa surface et deviennent au plus une question de tactiques philosophiques, la revendication de la révélation à la plus haute vérité, et aux vérités les plus importantes à propos desquelles la philosophie est préoccupée, touche la philosophie en son cœur et doit, lors d'une véritable rencontre, affecter sa stratégie en entier¹²¹.

Contrairement aux interventions sur le discours philosophique qui le limitent extérieurement, la religion, en raison de la nature de son discours, joue sur le même terrain que la philosophie. Les philosophes étant des êtres humains comme les autres, et étant conséquemment affectés par les conceptions du monde véhiculées par la religion sans que cette dernière n'intervienne nécessairement directement dans le discours philosophique, ce qu'elle peut par ailleurs faire, la philosophie transmet des conceptions du monde en partie façonnées par l'univers religieux¹²².

Cette réponse qui laisse place à une possible influence judéo-chrétienne dans l'histoire de la philosophie, ne dit cependant pas en quoi des éléments typiquement juifs ou chrétiens ont pu être transmis à la philosophie. La première question est toujours sans réponse. Jonas admet, d'entrée de jeu, que la tradition juive *per se* n'est décelable, dans le monde occidental, que par la transmission qu'en a fait le christianisme. Il n'est donc pas question pour lui de retrouver des thèmes exclusivement juifs dans la tradition judéo-

¹²¹ *Ibid.*, p. 23 (notre traduction).

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 24.

chrétienne, thèmes qui seraient absents du christianisme. Il propose toutefois de distinguer, dans le christianisme, les éléments provenant de la tradition juive de ceux typiquement chrétiens en ce sens qu'ils sont absents du judaïsme. Jonas illustre cette distinction en associant les éléments doctrinaux juifs au concept de Création, alors qu'il identifie les éléments typiquement chrétiens par celui d'Incarnation¹²³. Or, dit-il, avant Hegel, la réception philosophique des thèmes chrétiens s'est limitée aux éléments juifs du christianisme. Pour repérer ces éléments dans la tradition philosophique, il propose par ailleurs de comparer la tradition philosophique issue du monde chrétien avec celle du monde grec. Il suppose alors que les éléments radicalement nouveaux dans la pensée chrétienne relèvent de l'influence de la tradition judéo-chrétienne sur le développement de la philosophie, plus précisément des éléments juifs de cette tradition.

Suivant cette méthode d'analyse¹²⁴, Jonas examine le thème du judaïsme ayant eu le plus d'impact sur l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire celui de la création du monde. La philosophie ancienne considérait le monde comme étant éternel, notamment en tant qu'il était co-éternel avec le principe suprême duquel il émanait, soit Dieu. Ce monde, dérivé du principe divin empreint de nécessité, était lui-même nécessaire. Il était par conséquent régi par un ordre cosmique nécessaire et intelligible, ce qui permettait à l'être humain d'espérer acquérir la connaissance suprême dont témoigne le monde dérivé du principe divin, et ainsi atteindre l'harmonie associée à cette connaissance, et ce à l'aide de ce qu'il est convenu d'appeler l'intellect. L'unité fondamentale du monde était alors proclamée, celle-ci se reflétant dans le *continuum* menant de Dieu vers l'humain, en passant par le monde. Or,

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 25.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 26-27.

selon Jonas, la doctrine de la Création, loin de n'être qu'un différend sur l'état passé du cosmos, implique une conception du monde toute différente de celle véhiculée par la philosophie ancienne et caractérisée par la contingence aux dépens de la nécessité, le particulier aux dépens de l'universel et la volonté aux dépens de l'intellect¹²⁵, ce qui lui fait dire qu'« il serait trop de dire que la dialectique portée par ces enjeux s'est cristallisée en une métaphysique alternative – il y avait un élément antimétaphysique dans la nature même de la position biblique, mais il est vrai de dire qu'elle a mené à l'érosion de la métaphysique classique et que ses conséquences ont changé le caractère de la philosophie en entier »¹²⁶. Bien qu'il ne soit pas question des gnostiques ici, il est toutefois possible de voir, dans cette tendance du christianisme, un effet de ce que nous avons nommé le principe gnostique, et plus généralement le dualisme cosmologique. Jonas va même plus loin en ce sens lorsqu'il affirme que

si nous ajoutons à ce divorce de l'esprit et de la nature qui a résulté de la séparation judéo-chrétienne de Dieu et du monde et a mené éventuellement à la division spécifiquement moderne de la philosophie entre philosophies de l'homme et de la nature, il ne faut pas penser que nous exagérons lorsque nous disons que les conséquences de la rencontre entre les visions biblique et classique ont été énormes¹²⁷.

Ce sont précisément ces deux oppositions, ici attribuées à la tradition judéo-chrétienne, que nous avons précédemment associées au principe gnostique. Plus encore, Jonas subordonne lui-même, dans ce passage, la séparation entre l'esprit et la nature à la séparation entre Dieu et le monde, venant ainsi soutenir l'idée d'un dualisme, d'abord et avant tout, cosmologique qui prend forme avec le principe gnostique et ensuite le christianisme. Pour comprendre comment cette érosion de la pensée ancienne s'est transmise de l'Antiquité

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29.

¹²⁶ *Idem.* (notre traduction)

¹²⁷ *Idem.* (notre traduction)

tardive jusqu'à la modernité, par le monde chrétien, il faut maintenant reprendre l'interprétation qu'il fait des principaux débats philosophiques qui ont marqué la pensée médiévale.

Ces débats philosophiques ont gravité autour de la question de la création du monde, traitant du coup de la question de la contingence ou de la nécessité du monde et corrélativement du rôle de la volonté de Dieu, en opposition à celui de l'intellect divin, dans cette doctrine. Jonas précise bien que les premiers penseurs chrétiens, il mentionne Augustin, Denys l'Aéropagite et Jean Scot Erigène, n'ont traité de cette question que secondairement, tout empreints qu'ils étaient encore de l'émanationnisme néoplatonicien¹²⁸. Ce sont les penseurs musulmans qui, les premiers, seront confrontés au problème théorique spécifique posé par la doctrine révélée de la Création. Les penseurs associés au Kalam ont alors soutenu que la volonté divine ne dépendait pas d'un premier principe lors de la création du monde. Dieu a choisi librement une possibilité parmi toutes celles qui s'offraient à lui. Il aurait bien pu décider de créer un tout autre monde. Son choix fut ainsi purement contingent. Par ce réajustement théologique, la contingence a ainsi été déplacée de l'existence particulière des choses, comme le voulait la conception ancienne, vers les caractéristiques génériques des objets, voire l'organisation du monde en entier¹²⁹. L'exemple le plus frappant de l'extrémisme de cette conception du monde est, selon Jonas, la pensée d'al-Ghazali. Pour ce dernier, les relations de cause à effet dans le monde ne sont pas le résultat des choses elles-mêmes, mais bien de l'intervention de Dieu. Le scepticisme pratiquement humien d'al-Ghazali retire donc toute forme de nécessité au monde, faisant

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 30.

¹²⁹ Cf. *Idem.*

des relations causales, comme du monde lui-même, un état de fait purement contingent, dépendant de la volonté divine¹³⁰. La conception du monde véhiculée par cette approche théologique du thème de la création nous indique, encore une fois, un point de passage entre le principe gnostique et la philosophie médiévale. En effet, dans la pensée d'al-Ghazali, le monde est totalement dépendant de la volonté divine. Si une telle thèse est bien entendu loin de celle défendue par le gnosticisme, l'extériorité du monde face au principe divin, et l'assimilation de la volonté humaine à la volonté divine, témoignent d'une communauté de pensée avec le transcendantalisme propre au principe gnostique et au dualisme cosmologique, dans son opposition à la pensée classique gréco-romaine.

Ce scepticisme « humien » d'al-Ghazali a trouvé sa réponse « kantienne » dans la pensée de Maïmonide. Ce dernier cherche à faire la synthèse entre le créationnisme et l'aristotélisme; il y arrive, d'après Jonas, de la manière suivante. Pour Maïmonide, le monde est gouverné par des lois, préservant ainsi la possibilité de la science, contrairement à la perspective d'al-Ghazali qui rendait l'entreprise scientifique impossible étant donné l'extrême contingence du monde. Maïmonide en défendant la conception ancienne du cosmos, ne rejette pourtant pas la contingence, il la repousse au niveau de la structure du monde elle-même. Le monde est bien organisé selon des lois, mais ces lois sont contingentes, non pas dans leur application dans le monde, mais quant à leur origine. L'organisation cosmique toute entière est le fruit de la volonté divine et est ainsi contingente, en ce sens que Dieu aurait pu choisir une organisation différente. Jonas avance ainsi que « cette synthèse de Maïmonide sauvegardait tant la rationalité aristotélicienne de l'univers que la non-rationalité biblique de son origine, et a, en un certain sens, préparé

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 31.

l'approche moderne »¹³¹. Ce qui nous intéresse particulièrement ici pour la suite de notre raisonnement est le fait que Maïmonide ait été confronté, par cette synthèse, au problème de la validité de la physique aristotélicienne et de son affirmation de l'existence éternelle du monde. Aristote avance bien qu'étant donné que les séries causales sont infinies dans leurs causes comme dans leurs effets, le monde doit absolument être éternel. Maïmonide résout ce problème, d'après Jonas, en avançant que les règles qui régissent les lois physiques sont valides *dans* le monde, entre les objets mondains, mais qu'elles ne s'appliquent pas *hors* du monde, et par conséquent à la question de la création divine¹³². Cette réponse transcendantaliste accentue d'autant plus la séparation entre Dieu et le monde, rapprochant ainsi encore plus la philosophie médiévale du dualisme cosmologique. Cette accentuation du transcendantalisme, de la séparation des domaines de la raison et de la foi, se poursuivra dans la pensée chrétienne jusqu'à la modernité, en commençant par saint Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin reprendra le problème, affirme Jonas, là où Maïmonide l'a laissé. Ce dernier, par son explication, a montré que la doctrine de la création du monde n'était pas incompatible avec la physique aristotélicienne, moyennant les modalités notées à l'instant. Il ne prouve pas cependant que le monde a été créé *ex nihilo*. Voilà pourquoi, Jonas soutient qu'« en ce qui concerne la création, [Thomas d']Aquin a été au-delà de l'avertissement critique de Maïmonide. En distinguant entre "à partir" de rien (*ex nihilo*) et "après" rien (*post nihil*) il a séparé la question de la création comme telle de celle d'un commencement temporel »¹³³. Thomas d'Aquin a de cette façon isolé la question de la temporalité de la création, celle du *post nihil*, qui relevait selon lui de la foi, de la question

¹³¹ *Ibid.*, p. 32 (notre traduction).

¹³² Cf. *Ibid.*, pp. 32-33.

¹³³ *Ibid.*, pp. 33-34 (notre traduction).

de la création à partir du néant, celle du *ex nihilo*, qu'il jugeait démontrable rationnellement. Cette séparation chrétienne avancée par Thomas d'Aquin reprend par ailleurs la distinction entre les éléments juifs de la théologie chrétienne, ceux qui sont jugés démontrables, des éléments typiquement chrétiens, ceux qui relèvent exclusivement de la foi¹³⁴. Suivant le raisonnement jonassien, une question se pose alors. Pourquoi était-il si important que la création ait été faite *ex nihilo*, alors que les Écritures elles-mêmes n'insistent pas sur cet élément, semblant même indiquer le contraire¹³⁵? La réponse que donne Jonas à cette question alimente directement notre raisonnement. D'après l'interprétation jonassienne de ces questions, à l'époque de Thomas d'Aquin, le monde était alors encore empreint de dignité, vestige de la pensée classique gréco-romaine qui avait entre autres été transmis par les premiers penseurs chrétiens. Nous savons à quel point cette conception du monde entre en conflit avec la doctrine de la création. Ainsi, dans la perspective des penseurs chrétiens du XIII^e siècle, il fallait dévaluer le monde, l'idée étant, comme le dit Jonas, de « mettre le monde à sa place »¹³⁶. La *creatio ex nihilo* était le meilleur moyen d'affirmer cette infériorité du monde, de rappeler le néant duquel le monde a émergé, néant que le monde contient toujours et dans lequel les objets mondains sont constamment menacés de retourner. Si la matière est en effet préexistante dans une version informe, la création divine ne consiste qu'en l'attribution de la forme à cette matière, selon les modalités de l'ontologie ancienne. Or, dans cette ontologie classique, la matière est le principe de l'individuation et par conséquent de la volonté, la forme fonde l'universalité et l'intellect. L'idée de la création *ex nihilo* vient ainsi appuyer, selon Jonas, l'ontologie

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 34.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 36. Jonas fait effectivement référence, dans ce passage, à une possible matière préexistante à la création dans la Genèse, ce qui rapproche ce texte, par exemple, du *Timée* de Platon, beaucoup plus que de la théologie chrétienne médiévale.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 35.

chrétienne, l'ontologie dualiste cosmologique chrétienne dirions-nous, en opposition à la métaphysique ancienne. Qu'il n'y ait pas de matière préexistante à la création du monde, place en Dieu, et en Dieu seul, le principe tant de l'individuation que de l'universalité, de la volonté et de l'intellect. La contingence du monde n'en devient que plus importante. C'est cette dévaluation du monde impliquée dans la position chrétienne ou, comme l'avance Jonas, cette « négativité extrême imputée à l'être mondain par la doctrine de la création »¹³⁷ qui peut être facilement rapprochée du principe gnostique. Le rejet de la vénération ancienne du monde, la subordination de ce dernier à la volonté divine transcendante et sa dévaluation, notamment par rapport à l'être humain qui partage, du moins en partie, la nature divine, voilà qui tisse des liens forts entre le principe gnostique et la pensée chrétienne médiévale et qui nous permet de retracer le dualisme cosmologique à cette étape de l'histoire de la pensée humaine.

L'effet ultime, dans la théologie chrétienne médiévale, de cette dévaluation du monde sera, selon Jonas, une accentuation grandissante de l'attention portée à la volonté dans la genèse et l'organisation du monde, tendance qui se concrétisera dans la philosophie de Duns Scot. Dans l'opposition entre la perspective « intellectualiste » beaucoup plus proche de la philosophie aristotélicienne et dont les représentants par excellence sont Maïmonide et Thomas d'Aquin, et l'approche « volontariste » axée sur une volonté divine indépendante de toute limitation, la pensée de Duns Scot est le point culminant de cette seconde tendance dans la philosophie médiévale¹³⁸. Hypertrophiant le concept de volonté, tant dans l'être humain selon la tradition plutôt augustinienne que chez Dieu d'après la

¹³⁷ *Ibid.*, p. 36 (notre traduction).

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 33.

tradition judéo-islamique, Duns Scot marque le triomphe du volontarisme et du nominalisme sur les pensées accommodant révélation biblique et philosophies intellectualistes s'inspirant d'Aristote. Cette tendance a ainsi consacré la séparation des sphères divine et mondaine, séparation due au transcendantalisme du dualisme cosmologique, et ce en contribuant à l'autonomisation présumée de ces sphères.

Or, de Duns Scot à la modernité, il ne reste plus qu'un pas à faire. Jonas avance même que le processus de dévaluation du monde, celui d'érosion de la conception classique du cosmos véhiculée par la philosophie ancienne, s'est déployé tout au long du Moyen-Âge, pour aboutir à sa réalisation dans la position moderne. Pour Jonas,

lorsque cette rencontre [entre les visions biblique et classique] avait, à toutes fins pratiques, complété son parcours, et que la philosophie se tournait vers de nouvelles tâches, Francis Bacon indiquait que c'était une « opinion païenne », c'est-à-dire la philosophie ancienne, qui avait supposé que le monde était à l'image de Dieu, alors que la « vérité sacrée », c'est-à-dire les Écritures, avait refusé cet honneur au monde et l'avait réservé pour l'homme¹³⁹.

Frogneux résume bien cette idée en soutenant que « 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 »¹⁴⁰. Le passage de la pensée chrétienne à la pensée moderne, loin de se faire dans la rupture, semble plutôt s'être réalisé dans la continuité, dans l'accomplissement du dualisme cosmologique. Comme le note Jonas à la suite de cet extrait, il est bien entendu légitime de se questionner sur la sincérité de l'appel à la « vérité

¹³⁹ *Ibid.*, p. 29 (notre traduction).

¹⁴⁰ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 112.

sacrée » lancé ici par Francis Bacon. Quoi qu'il en soit, les deux options viennent renforcer l'argument jonassien. Si, d'un côté, Bacon est sincère, cela marque bien l'importance du dualisme cosmologique prôné par le christianisme dans l'édification de cette pensée toute moderne. Si au contraire Bacon n'utilise, en se référant au dogme chrétien, qu'une figure rhétorique à l'encontre de la philosophie ancienne, cela supporte le propos jonassien voulant que des éléments religieux puissent s'insérer dans le discours philosophique en touchant au cœur même de ce discours. Ainsi, si Bacon peut manquer de sincérité à l'égard de la sacralité du dogme chrétien, il ne doute certainement pas de la sacralité de cette « vérité » affirmant la singularité de l'être humain dans le monde, voire la séparation entre ceux-ci; toute la modernité étant, de la même façon, traversée par une telle conception du monde empreinte du dualisme cosmologique. C'est bien cette thèse de Jonas que nous examinerons maintenant, et ce en reprenant l'analyse qu'il propose de deux auteurs clés de cette période, Pascal et Descartes. Nous retrouvons par ailleurs ici les textes qui encadrent notre interprétation de la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » et « Life, Death, and the Body in the Theory of Being ». Jonas y affirme, nous l'avons noté au §1, que la pensée moderne est caractérisée essentiellement par le monisme matérialiste qui, tout en présentant une structure analogue, mais inversée, du monisme panvitaliste, est en fait dans un *continuum* historique avec cette position épistémologique première, et ce par le « détour » de l'histoire du dualisme. C'est bien afin de compléter cette histoire du dualisme, et par le fait même afin d'identifier les principaux éléments du dualisme moderne, que nous aborderons maintenant la lecture jonassienne de Pascal et Descartes. Ce sont ces philosophies typiquement modernes qui établissent, dans leurs consonances dualistes cosmologiques, les paramètres des positions ultérieures, dont ceux du monisme matérialiste.

Il convient toutefois de débiter ce travail par la discussion d'un autre article de Jonas intitulé « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution »¹⁴¹, publié dans les *Philosophical Essays*. Cette présentation de l'interprétation jonassienne des débuts de la modernité nous servira d'introduction aux philosophies de Pascal et Descartes. Jonas y examine les conditions d'émergence de la pensée moderne, et ce en remontant aux spécificités historiques des XVI^e et XVII^e siècles. En plus des innovations socioculturelles de l'époque qui ont contribué à l'élargissement de l'horizon de la civilisation occidentale, comme le développement de l'imprimerie et la découverte des nouveaux continents, Jonas met l'accent, dans son argumentation, sur l'importance du concept de nouveauté lui-même dans l'apparition de la modernité. Contrairement aux époques précédentes, la modernité se démarque par la valeur qui y est accordée à la nouveauté, soit-elle scientifique, technologique ou institutionnelle. Dans ce contexte, bien qu'elle procède d'un retour, ou d'une redécouverte des Anciens – principalement dans ses premiers moments, ceux de la Renaissance – la modernité est rapidement devenue critique de la pensée de l'Antiquité, comme en fait foi un passage du *Novum Organum* de Francis Bacon, voulant que « cette sagesse que nous avons principalement dérivée des Grecs n'est rien d'autre que l'enfance de la connaissance »¹⁴². L'identité du monde moderne a été marquée, comme nous le savons, par cette idée de rupture avec le passé.

Nous pouvons distinguer en ce sens, suivant Jonas, trois moments forts dans cette rupture, trois moments qui correspondent aux révolutions engendrées par les pensées de

¹⁴¹ « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 45-80.

¹⁴² Francis Bacon cité dans *Ibid.*, p. 51 (notre traduction).

Copernic, Galilée et Descartes, respectivement en cosmologie, en physique et en métaphysique. Pour le bien de notre propos, il ne sera pas nécessaire d'insister longuement sur les spécificités des deux premiers moments, c'est-à-dire l'héliocentrisme copernicien et la physique mécanique galiléenne¹⁴³. Ce que nous en retenons est que la nouvelle position cosmologique moderne n'est pas qu'une simple hypothèse scientifique, comme les autorités de l'Église l'avaient alors bien vu, mais elle implique une conception du monde bien spécifique. Une des implications de la révolution copernicienne est, selon Jonas, « la dissolution de l'architecture cosmique solidifiée qui avait garanti le fonctionnement ordonné de l'univers aristotélicien-ptolémaïque »¹⁴⁴. Cette idée d'une érosion de la conception ancienne du cosmos nous est maintenant familière. Pour bien comprendre les implications philosophiques de cette nouvelle cosmologie de la modernité, nous croyons qu'il est utile de nous référer à la discussion jonassienne de Pascal. Nous reviendrons ensuite à la philosophie de Descartes, troisième moment fort de l'émergence de la modernité.

Jonas trace un lien entre la pensée gnostique qu'il qualifie de nihilisme ancien, et l'existentialisme qu'il associe au nihilisme moderne, et ce par la parenté que ces deux ensembles historiques distincts présentent autour de la notion d'existence. C'est ultimement ce même lien, celui du spectre le plus large dans l'histoire du dualisme que nous cherchons à retracer par la mise en lumière des implications philosophiques de la cosmologie moderne. Or, Jonas stipule que « parmi les traits qui déterminent cette situation, il en est un que Pascal fut le premier à affronter dans ses implications effrayantes et à exposer avec

¹⁴³ Pour voir le détail de l'argumentation de Jonas à ce propos, voir *Ibid.*, pp. 52-80.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 54 (notre traduction).

toute la force de son éloquence : la solitude de l'homme dans l'univers physique de la cosmologie moderne »¹⁴⁵. Pascal est effrayé par l'immensité des espaces infinis qui laissent l'être humain isolé dans un univers qui lui est indifférent. L'être humain, en tant qu'il est en partie une substance pensante, selon la fameuse distinction cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*, se retrouve ainsi, affirme Jonas, étranger dans le monde, de par la singularité de sa situation, de sorte qu'

ainsi, ce par quoi l'homme est supérieur à toute nature, ce qui le distingue de manière unique, l'esprit, n'a plus pour résultat une intégration supérieure de son être dans la totalité de l'être, mais au contraire marque le gouffre insurmontable entre lui-même et le reste de tout ce qui existe. Aliénée de la communauté de l'être formant un seul tout, sa conscience n'en fait qu'un étranger dans le monde ¹⁴⁶.

Sans nous référer pour l'instant à la terminologie de la philosophie existentialiste, il semble clair que cette position cosmologique moderne est parente du dualisme cosmologique dont nous avons retracé le développement depuis le principe gnostique jusqu'au christianisme et à la modernité. La conception de l'univers véhiculée par Pascal, celle de la pensée moderne, est d'abord en nette opposition avec la conception ancienne du cosmos. Plus encore, cette position ne semble pas être, avance Jonas, en profonde rupture avec celle du christianisme, puisqu'« il est vrai que l'univers pascalien était encore un univers créé par Dieu, et l'homme solitaire, privé de tout appui mondain, pouvait encore tendre son cœur vers le Dieu transmondain. Mais ce Dieu est essentiellement un Dieu inconnu, un *agnostos theos*, et n'est pas repérable à même sa création »¹⁴⁷. Loin d'être en rupture avec l'évolution de la pensée chrétienne, la modernité semble en fait, une fois replacée dans l'histoire du développement du dualisme cosmologique, prolonger le processus qui sépare Dieu du

¹⁴⁵ « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 213. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 219.)

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 214. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 220.)

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 215. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 221.)

monde et, corrélativement, l'être humain du monde. C'est bien ce processus et les oppositions qui le définissent, qui fourniront les principales alternatives de la pensée moderne, pensée qui privilégiera de plus en plus, en raison de la sécularisation qui lui est propre, la séparation entre l'être humain et le monde aux dépens de celle entre Dieu et le monde. Pour bien saisir les options métaphysiques de la modernité, il nous faut maintenant, suivant le raisonnement jonassien, reprendre le troisième moment fort de l'émergence de la modernité, celui de la métaphysique, en nous tournant vers Descartes.

La philosophie cartésienne est, pour Jonas, l'incarnation par excellence du dualisme moderne. Faisant appel à des éléments qui relèvent du dualisme cosmologique, elle met cependant l'accent sur la distinction, voire le gouffre, qu'elle postule entre l'esprit humain, la *res cogitans*, et tout le reste de l'univers associé indistinctement à la *res extensa*. La discussion jonassienne de Descartes ne fait pas l'objet d'un texte systématique. Il est toutefois possible de recomposer la pensée de Jonas sur la philosophie cartésienne, et sur son dualisme, à partir de différents écrits, en particulier « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », une annexe de « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » intitulée « Note on Anthropomorphism », et l'annexe du texte « Cybernetics and Purpose : A Critique »¹⁴⁸ intitulée « Materialism, Determinism, and the Mind ». À la lumière de ce que nous avons préalablement dit du dualisme, on comprendra facilement les aspects dualistes de la philosophie cartésienne. Les *Méditations métaphysiques* sont l'occasion pour Descartes de recentrer la pensée sur l'être humain dans son individualité. Le résultat de l'application du doute méthodique n'amène toutefois pas le raisonnement cartésien sur la voie de la réintégration de l'être humain dans l'unité du cosmos, bien au contraire. La

¹⁴⁸ Cf. « Cybernetics and Purpose : A Critique » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 108-134.

centralité sur l'individu humain dans la réflexion du « je », accentue le processus de séparation entre l'être humain et le monde, ou plutôt entre ce qui caractérise l'humanité, c'est-à-dire la *res cogitans*, du reste de l'univers duquel procède même la corporéité de l'individu, le tout étant assimilé à la *res extensa*. L'hypothèse d'un « malin génie » de Descartes marque à cet égard une méfiance envers le monde – une méfiance envers les perceptions mêmes du corps –, et le fait qu'il ait besoin de prouver que le « véritable » Dieu ne peut pas être trompeur pour rétablir la véracité du monde, voilà qui porte à l'avant-plan un ensemble de positions philosophiques que nous avons rencontrées dans le dualisme cosmologique du principe gnostique et de ses avatars. C'est cette nouvelle opposition, celle de la *res cogitans* et de la *res extensa*, qui cristallisera le dualisme moderne, lui donnant un accent résolument anthropologique, quoique chez Descartes cette alternative reste somme toute redevable de considérations cosmologiques. Nous verrons maintenant quelles sont les limites de cette position dualiste cartésienne, ce qui nous amènera aussi à compléter notre tableau de l'histoire du développement du dualisme, en analysant les positions philosophiques qui ont émergé de cette nouvelle cristallisation. En tant qu'héritiers de cette nouvelle configuration du dualisme et de ses problèmes spécifiques, les penseurs modernes sont placés devant deux substances indépendantes l'une de l'autre, legs cartésien qui se divise en deux monismes partiels.

§5. Insuffisances du dualisme et des monismes partiels postdualistes

Reprenons en quelques lignes ce que nous venons de voir. Le dualisme cosmologique est apparu au début de l'ère chrétienne, dans le développement de ce que nous avons nommé, suivant Jonas, le principe gnostique. Il mettait l'accent sur une

définition hautement transcendante de Dieu, et ce jusqu'à l'acosmisme comme nous l'avons vu chez les gnostiques. Ce dualisme cosmologique s'est transmis au christianisme, sous une forme toutefois plus nuancée. Les caractéristiques essentielles de ce dualisme, c'est-à-dire les séparations radicales entre Dieu et le monde ainsi qu'entre l'humain et le monde, séparations qui étaient en nette rupture avec la conception classique du monde gréco-romain, sont cependant non seulement demeurées ancrées dans la tradition chrétienne, mais elles se sont amplifiées au fur et à mesure que les doctrines chrétiennes, particulièrement celles issues de la tradition juive, sont entrées en contradiction avec les postulats anciens, éloignant graduellement la théologie chrétienne de l'aristotélisme qu'elle avait pendant un certain temps cherché à intégrer à sa pensée, notamment dans la philosophie d'un auteur comme Thomas d'Aquin.

Au fil de ce développement historique, le monde moderne est venu accentuer les oppositions qui caractérisent le dualisme cosmologique, et ce en postulant, à la fois, un univers physique indifférent opposé à un esprit humain étranger au monde. Frogneux dit bien en ce sens, « 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 »¹⁴⁹. C'est bien cette nouvelle configuration du dualisme qui s'est incarnée de la manière la plus flagrante dans la philosophie cartésienne. Nous pensons que la lecture prospective du travail de Jonas que nous venons de reproduire est confirmée quand Jonas affirme dans « Is

¹⁴⁹ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 118.

God a Mathematician? The Meaning of Metabolism », à propos de la division essentielle entre esprit et nature, que

la métaphysique de la science moderne saisit précisément cette possibilité, offerte par le transcendantalisme judéo-chrétien et que l'alliance médiévale de la doctrine de l'Église avec l'aristotélisme avait maintenue si longtemps en suspens. Il est vrai que la philosophie renaissante de la nature – l'interlude le plus « païen » de la pensée occidentale – tenta de combiner la nouvelle vision de l'univers avec un animisme panthéiste dans le vrai style classique : mais le dix-septième siècle, dans son humeur plus sobre et beaucoup plus « chrétienne » - bien que ce ne fût certainement pas pour des motifs entièrement chrétiens -, revint aux rigueurs du transcendantalisme judéo-chrétien, pour en extraire l'idée d'une nature non pas spontanée, mais strictement sujette à la loi. En récoltant ainsi les fruits du dualisme, lequel avait tout au long de sa carrière longue et variée tenté de vider la nature de ses attributs spirituels (spiritual) et vitaux, la nouvelle métaphysique de la science ajouta elle-même le dernier chapitre à cette carrière en produisant sa propre version du dualisme. Son représentant classique est la division cartésienne de la substance en *res cogitans* et *res extensa* : puisque la « nature » est entièrement et exclusivement cette dernière, c'est-à-dire externe, tandis que la première n'est en aucun sens « nature »¹⁵⁰.

C'est bien à partir de ce parcours de l'histoire du dualisme que nous pourrions maintenant comprendre, conformément aux thèses jonassiennes, le développement de la pensée moderne. Nous pourrions le faire parce que cette nouvelle cristallisation du dualisme, d'abord cosmologique quoique déjà en voie d'être transformé en dualisme anthropologique, a marqué profondément toute la philosophie subséquente, la preuve étant la pérennité des ensembles binaires bien connus que sont les divisions sujet/objet, esprit/nature, conscience/spatialité, intériorité/extériorité et sujet/monde, qui sont autant de métamorphoses du dualisme moderne.

¹⁵⁰ « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism », in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 72. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 82-83.)

Jonas affirme qu'« avec Descartes, le dualisme entamait sa dernière et mortelle métamorphose, pour se désintégrer bientôt dans les deux branches également stériles de l'alternative, l'idéalisme et le matérialisme »¹⁵¹. Cette question des limites du dualisme moderne, tel qu'il se présente chez Descartes, est le *leitmotiv* de bon nombre des textes regroupés dans le recueil *The Phenomenon of Life*. Jonas y revient constamment, sous différents angles, tant pour montrer les conséquences de cette position dualiste sur le développement de la pensée moderne, que pour analyser la portée de cette problématique dans l'anthropologie philosophique de la modernité. Il nous appartient, en ce sens, de réunir ces différentes réflexions pour reconstituer l'interprétation jonassienne du cartésianisme. C'est d'ailleurs ce que souligne Frogneux lorsqu'elle affirme que « 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* »¹⁵². Notre propre interprétation de cette question se distingue cependant de celle de Frogneux lorsqu'elle avance, dans le même passage, que le dualisme moderne se démarque des dualismes précédents parce qu'il suppose des « réalités *autosuffisantes* ». Nous pensons qu'il s'agit bel et bien de la principale caractéristique du dualisme moderne, mais qu'en cela il s'apparente au dualisme cosmologique du principe gnostique et du christianisme, desquels il est l'héritier. Nous croyons ainsi que notre interprétation bénéficie du rapprochement que nous avons fait entre philosophies ancienne et moderne.

Il est possible de distinguer deux moments dans l'interprétation qu'offre Jonas de cette question. Il y a, d'un côté, les problématiques entourant la corporéité humaine,

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 73. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 83.)

¹⁵² Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 121.

problématiques qui ont directement alimenté les discussions philosophiques au cours du développement de la modernité¹⁵³, et il y a, de l'autre côté, le recadrage de ce problème autour de la problématique générale de la vie, reformulation proposée par Jonas et qui sera déterminante dans l'élaboration de sa propre philosophie. Jonas propose effectivement de voir dans la question spécifique du corps une incarnation d'une problématique beaucoup plus large englobant tout le phénomène de la vie. Il faut à présent reprendre l'histoire de la philosophie que nous avons tracée, afin de bien comprendre les propositions que soutient Jonas sur la postérité du dualisme dans la pensée moderne. Le problème spécifique du dualisme moderne résulte de la sécularisation propre à la modernité, processus qui est venu saper les fondements cosmologiques de la position dualiste, et ce non pas en remettant en question le dualisme lui-même, mais bien en renvoyant du coup la centralité de la dualité sur l'opposition entre l'être humain et le monde. Cette « anthropologisation » du dualisme, qui a commencé avec Descartes et qui s'est poursuivie tout au long du développement de la philosophie moderne, met au premier plan le dualisme dans l'être humain entre le corps, associé à la *res extensa*, et l'esprit relevant de la *res cogitans*. Comme nous le savons, l'émergence de la modernité est intimement liée à la remise en question de l'autorité des doctrines religieuses dans la définition de ce qu'est la réalité. Cette rupture avec la tradition chrétienne ne s'est pas accompagnée d'un changement de perspective à l'égard de la transmission chrétienne du dualisme cosmologique, bien au contraire. C'est dans ce contexte de continuité ontologique du christianisme à la modernité qu'il faut saisir les problèmes spécifiques du dualisme moderne qui, selon Jonas, par « la scission de la réalité

¹⁵³ Le texte de Richard M. Zaner, « Ontology and the Body : A Reflection » in *Organism, Medecine, and Metaphysics* (ed. S.F. Spicker), Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 265-282, présente une excellente synthèse de la problématique de la corporéité dans l'interprétation jonassienne de la philosophie moderne. Cette analyse ne permet cependant pas de replacer cette interprétation dans le cadre conceptuel mis en place par l'étude jonassienne du gnosticisme et de la philosophie ancienne, lien que nous cherchons à établir dans notre propre recherche.

entre le soi et le monde, entre l'existence intérieure et extérieure, entre l'esprit et la nature, longtemps sanctionnée par la doctrine religieuse, prépara [...] le terrain pour les successeurs postdualistes »¹⁵⁴. En effet, l'expérience du corps, celle de la corporéité de l'être humain, une fois qu'elle n'est plus redevable de la séparation, première et primordiale, entre Dieu et le monde, contredit le dualisme anthropologique, puisque « justement notre corps vivant constitue cette autotranscendance même dans chacune des deux directions et par là fait échouer l'époché méthodologique. Il faut le décrire comme étendu et inerte, mais également comme sensible et volontaire – et aucune des deux descriptions ne peut être menée à terme sans pénétrer dans la sphère de l'autre »¹⁵⁵. Il n'est donc pas surprenant, d'après Jonas, que la division cartésienne ait été remise en question pratiquement aussitôt qu'elle a été proposée. Dès la séparation moderne des substances pensante et étendue, le principal problème philosophique a été de les réunir, de les rassembler de nouveau, parce que l'expérience nous montre bien que ces deux facettes sont autant d'aspects essentiels de la constitution humaine.

Le premier effet philosophique de cette tension inhérente au dualisme moderne a été l'élaboration de différentes théories cherchant à penser le fonctionnement concomitant de ces deux substances pourtant réputées indépendantes l'une de l'autre. Ainsi, pour Jonas, « l'occasionalisme et le parallélisme psychophysique furent des tentatives désespérées pour sauver la cohérence de la nouvelle ontologie de la science »¹⁵⁶. C'est en fait toute la modernité qui sera, d'après lui, aux prises avec ce problème de taille : réunir ce qui a

¹⁵⁴ « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 14. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 25-26.)

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 18. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 28-29.)

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 37. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 48.)

d'abord été postulé comme étant séparé. Nous serions tentés de soutenir que Jonas met en lumière, avec cette question, le principe fondamental de la philosophie moderne, non pas uniquement en ce qui concerne ce qu'il est désormais convenu d'appeler la philosophie de l'esprit, mais bien dans l'ensemble de ses développements. Il nous est bien évidemment impossible de développer cette thèse sous tous ses angles dans la présente recherche. Nous pensons toutefois que c'est bien à partir de ce principe général qu'il faut envisager les travaux de Jonas portant tant sur la philosophie de la vie que sur la philosophie éthique. Selon lui, la mutation cartésienne de la pensée dualiste, accompagnée de la sécularisation graduelle qui a caractérisé toute la modernité, a effectivement sonné le glas du dualisme. La séparation cartésienne entre substances pensante et étendue comportait plusieurs problèmes théoriques qui en compromettaient la cohérence. La principale conséquence de cette problématique a été l'élaboration de deux systèmes théoriques, s'appuyant respectivement sur un des membres des oppositions de la pensée dualiste, si bien que, soutient Jonas, « le dualisme cartésien se brisa en deux branches d'une alternative; et, tandis que l'idéalisme berkeleyen et la monadologie leibnizienne s'essayaient fermement au côté de la *res cogitans*, la science naturelle n'avait pas d'autre option que la "matière" »¹⁵⁷. Apparaissent ainsi deux monismes, l'idéalisme et le matérialisme, qui prétendent pouvoir expliquer le monde en privilégiant un des membres de l'opposition dualiste entre *res cogitans* et *res extensa*, et surtout en dérivant l'autre membre de l'opposition à partir du premier. Voilà pourquoi Jonas les nomme des monismes partiels postdualistes, parce que

tout monisme postdualiste comporte une décision en faveur de l'un ou de l'autre côté; c'est dire qu'il est lui-même la branche d'une alternative et donc partiel, impliquant son opposé comme la possibilité qu'il exclut. Il

¹⁵⁷ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 55. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 66.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...s'essayait fermement du côté de la *res cogitans*... ».

s'ensuit qu'il y a, en principe, dans la situation postdualiste, non pas une mais deux possibilités de monisme, représentées respectivement par le matérialisme et l'idéalisme modernes¹⁵⁸.

De ces deux possibilités, Jonas avance que « le matérialisme est une variante de l'ontologie moderne plus intéressante et plus sérieuse que l'idéalisme [...] le matérialisme est la véritable ontologie de notre monde depuis la Renaissance, le véritable héritier du dualisme »¹⁵⁹. Cette thèse explique par ailleurs pourquoi la position matérialiste fait l'objet d'une analyse plus développée dans les écrits jonassiens sur la situation postdualiste. Nous reviendrons plus amplement sur la discussions du monisme matérialiste une fois que nous aurons bien situé l'alternative idéaliste, d'abord dans ce qu'elle partage avec son vis-à-vis, mais surtout dans ce qui rend cette option, selon Jonas, moins solide sur le plan théorique. Cette présentation des différentes formes de l'idéalisme s'appuiera sur l'interprétation jonassienne de quatre auteurs qui y sont associés : Berkeley, Leibniz, Kant et Heidegger.

La position idéaliste met l'accent sur le rôle de la conscience, celui de la *res cogitans*, dans la reconstitution de ce qu'est la réalité. Cette option a été principalement défendue du côté de la philosophie. Nous avons préalablement cité Jonas lorsqu'il associe directement Berkeley et Leibniz à l'idéalisme, ce qui ne devrait pas soulever d'objections importantes, étant donné ce que nous avons déjà dit des options métaphysiques modernes, telles qu'elles sont identifiées dans le raisonnement jonassien. Il apparaît en effet indéniable que la philosophie de Berkeley et que la monadologie de Leibniz sont des exemples privilégiés de cette idée voulant que la complexité de la réalité puisse être réduite à la *res cogitans*. Ces deux pensées apparaissent donc comme la première forme historique de

¹⁵⁸ « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 16. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 27.)

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 20. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 30.)

l'idéalisme moderne. Jonas développe peu cette question, fort probablement en raison de l'aspect pratiquement incontestable de ces considérations. Comme il le rappelle brièvement dans un texte intitulé « The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life », les corps ne sont pour Berkeley que des représentations mentales, y compris la corporéité même de celui qui perçoit¹⁶⁰. L'élucidation de l'affiliation d'une telle conception de la perception au cadre de ce que Jonas appelle l'idéalisme moderne ne devrait pas demander une longue explication. Dans la perspective de Berkeley, toute réalité « extérieure » à l'ego transcendantal, à la pure conscience de la substance pensante, ne trouve sa « réalité » que dans la représentation mentale. Une telle réduction à la *res cogitans* opère également dans la pensée de Leibniz. Bien que, comme le note Jonas, la solution leibnizienne à la problématique toute cartésienne de la séparation du corps et de l'esprit, ait été une tentative assurément ingénieuse, il n'en demeure pas moins que l'option défendue par Leibniz reprend cette division en optant pour l'un de ses termes aux dépens de l'autre¹⁶¹, en réduisant l'existence de l'univers à celle de la monade, et donc de la conscience de la *res cogitans*. Cette première forme historique de l'idéalisme s'est trouvée, selon Jonas, constamment menacée par le problème du solipsisme puisque « sans la transcendance de soi de l'ego en *action*, c'est-à-dire dans ses tractations physiques avec le milieu et dans la vulnérabilité concomitante de son être, la clôture de l'ordre mental est logiquement imprenable et le solipsisme peut apparaître comme une décision rationnelle plutôt que comme folie »¹⁶². Dans l'interprétation jonassienne de la pensée moderne, cette première forme de l'idéalisme n'est qu'une des mutations de cette position métaphysique.

¹⁶⁰ Cf. « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 63.

¹⁶² « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 32. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 43.)

La seconde étape importante dans le développement de l'idéalisme moderne est associée par Jonas à la philosophie de Kant. Si la première forme historique de l'idéalisme ne demandait somme toute que peu d'explications, en raison de son caractère indubitablement idéaliste, cette deuxième forme demande un plus long commentaire. Corrélativement, l'analyse jonassienne de la philosophie kantienne¹⁶³ est plus développée que celle des pensées de Berkeley et Leibniz, ce qui contribuera grandement à notre interprétation. Comme on le sait, Kant répond au défi du scepticisme humien en reléguant la causalité dans les catégories de l'entendement humain. Du coup, soutient Jonas, bien que Kant ne défende pas un idéalisme « intégral » semblable à celui que nous avons examiné chez Berkeley et Leibniz, en partie parce qu'il doit bien répondre à la critique humienne et ainsi tenir compte de l'apport « empirique » au processus de la connaissance, il n'en demeure pas moins que Kant creuse un gouffre entre la conscience, support de l'entendement, et le monde. La position critique de Jonas à l'égard de Kant, comme de Hume d'ailleurs, soutient que ce n'est que par l'expérience fondamentale de la corporéité qu'il est possible de comprendre ce qu'est la causalité. Ce qui nous intéresse particulièrement ici est que Kant propose une explication idéaliste de la réalité, à partir de la matière brute que représente la sensation. Or, Jonas soutient que

si à nouveau on tient, avec Hume et Kant, une telle perception passive pour le *seul* mode en lequel se « donne » originellement le monde extérieur – de sorte que même notre propre activité corporelle nous ne la connaissons que par notre réceptivité dont les données successives ont ensuite à être *interprétées* en termes d'action -, alors en effet la causalité doit être quelque *ajout mental* au matériau brut de la donation première; et la différence de doctrine n'a trait qu'à la source et à la nature de cet ajout¹⁶⁴.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 22-25.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 26. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 37.)

Nous voyons bien, sur cette question, ce que le criticisme kantien a d'idéaliste. Reposant sur une conception de la perception purement passive, il reconduit, voire approfondit, la division cartésienne entre la *res cogitans* et le corps indistinctement associé à la *res extensa*, plus précisément chez Kant aux sensations brutes organisées par les catégories de l'entendement. Discutant de l'ambivalence du terme « nécessité » dans l'argumentation kantienne – ce terme référant tant à la nécessité concrète qu'à celle abstraite – Jonas propose que

le raisonnement de Kant ne concerne que cette nécessité de second niveau (non transitive) et n'a aucune portée que ce soit, pas même par implication, quant à la question de notre expérience authentique de l'action causale comme telle. Son déni de cette dernière précède son raisonnement sur les prémisses de Hume, c'est-à-dire sur la vue traditionnelle (ultimement cartésienne) de la perception comme succession d'« idées » = représentations = images neutres¹⁶⁵.

La seconde forme historique de l'idéalisme moderne, l'idéalisme critique de Kant comme Jonas le nomme également¹⁶⁶, prend ainsi appui sur la séparation radicale entre corps et esprit impliquée par le dualisme moderne, tout en optant pour la *res cogitans*, afin de reconstituer la complexité de la réalité. Le monde phénoménal, celui des catégories de l'entendement et donc de la substance pensante, se voit opposé à un monde nouménal inaccessible et par conséquent réduit aux données brutes de la sensation. Suivant cette nouvelle tangente donnée par la philosophie kantienne empreinte du monisme idéaliste et, conséquemment, porteuse des vestiges du dualisme, l'idéalisme moderne reprendra cette opposition entre phénomène et noumène, d'abord par l'idéalisme allemand, et ensuite par la phénoménologie, et ce jusqu'à Heidegger, dernière figure relevée par Jonas dans l'histoire du monisme idéaliste.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 28. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 38.)

¹⁶⁶ Cf. « Immortality and the Modern Temper » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 267.

La discussion de Jonas tant avec Heidegger lui-même qu'avec la philosophie heideggerienne, est fort complexe et détaillée. Nous ne reprendrons pas dans le cadre de cette recherche les nombreuses affiliations et controverses qui ont à la fois rapproché et séparé les deux hommes. Nous nous contenterons de relever les analyses jonassiennes de la pensée de Heidegger qui viennent enrichir notre présente discussion des différentes formes historiques de l'idéalisme moderne. C'est dans le texte « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » que Jonas discute de cette question, plus précisément autour de l'analyse de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger. C'est bien en ce sens que Jacques Taminiaux dit, au sujet de l'apparent paradoxe de considérer Heidegger comme étant tout à fait moderne, lui qui s'est pourtant tant réclamé des Anciens et de l'ontologie fondamentale, que

c'est en prenant en vue l'insistance de *Sein und Zeit* sur cette préséance de l'ontologie du *Dasein*, ainsi orientée vers l'être-pour-la-mort, que nous nous mettons en mesure de lever le paradoxe apparent qui nous occupe. Que l'ontologie du *Dasein* ainsi conçue puisse être tenue pour fondamentale par un maître qui jusqu'alors se disait aussi grec que les Grecs, voilà ce qui explique que Jonas puisse sans contradiction accuser *Sein und Zeit* de nihilisme et le tenir pour un livre foncièrement moderne, tout en se réclamant d'autre part de l'inspiration décisive qu'il avait reçue de l'enseignement de Heidegger sur les Anciens à l'époque de Marbourg¹⁶⁷.

Si Jonas établit bien un lien entre les positions nihilistes du gnosticisme que nous avons vues au premier chapitre, et celles de l'existentialisme, notamment celui qu'il voit chez Heidegger, nous croyons qu'il faut chercher dans le monisme idéaliste heideggerien, redevable du dualisme moderne, l'origine de cette parenté nihiliste¹⁶⁸. L'élément crucial de l'analyse jonassienne de Heidegger dans « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » est dévoilé lorsqu'il affirme que « dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger soutient, contre

¹⁶⁷ Jacques Taminiaux, « Les enjeux d'une lecture gnostique de *Sein und Zeit* » in *Sillages phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 142.

¹⁶⁸ Cette idée est indiquée par Lawrence Vogel en première partie de son texte « Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3, no. 1, 1995, pp. 56-59.

la définition classique de l'Homme comme "animal rationnel", que cette définition place l'homme au sein de l'animalité, ne le spécifiant que par une *differentia* qui tombe dans le genre "animal" comme une qualité particulière. C'est là, prétend Heidegger, placer l'homme trop bas »¹⁶⁹. Comme Jonas le fait remarquer dans une note, cette approche heideggerienne fait d'abord violence à la définition ancienne du terme « animal » qui attribuait l'animalité à tout objet animé. En cela, Heidegger reste redevable de la définition chrétienne de l'animalité, et de la dévaluation que celle-ci implique de la bête face à l'être humain. Plus encore, affirme Jonas, c'est bien une séparation de l'être humain hors du monde animal, et plus généralement de la nature, qui est défendue par Heidegger, puisque « en réalité, l'"abaissement", pour Heidegger, consiste à placer l'"homme" dans *n'importe quelle* échelle, c'est-à-dire dans un contexte de *nature* comme tel »¹⁷⁰.

Heidegger reconduit ainsi l'opposition dualiste moderne entre *res cogitans* et *res extensa*, en renvoyant la particularité de la substance pensante dans l'existence du *Dasein*. Jonas va même plus loin, il retrace un lien entre ces positions existentialistes et celles du dualisme gnostique, rapprochement audacieux qui bénéficiera ici, croyons-nous, de l'explication de l'histoire du dualisme telle que nous l'avons reprise dans le travail jonassien. Il affirme, à propos de la position heideggerienne, que

ce qui importe pour nous, c'est le rejet de toute « nature » définissable de l'homme qui soumettrait son existence souveraine à une essence prédéterminée et ferait ainsi de lui une partie d'un ordre objectif des essences dans la totalité de la nature. Dans cette conception d'une existence « se projetant soi-même » librement, transessentielle, je vois quelque chose

¹⁶⁹ « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 227. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 231.)

¹⁷⁰ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 232.) (L'auteur souligne.)

de comparable au concept gnostique de la négativité transpsychique du *pneuma*¹⁷¹.

Il n'y pas en ce sens de place pour la compréhension de la nature dans la philosophie heideggerienne, tout « étant » extérieur à la structure existentielle du *Dasein* se trouvant réduit soit à la *Zuhandenheit* dans l'usage quotidien, soit à la *Vorhandenheit* dans la compréhension thématique. Ni l'une, ni l'autre de ces approches ne sont des compréhensions authentiques pour Heidegger¹⁷². Aussi bien dire que la seule authenticité possible du *Dasein* est la connaissance de sa propre existentialité, ce en quoi Heidegger semble bien héritier de la conception dépréciée de la nature que porte le dualisme et l'idéalisme modernes. L'étrangeté au monde du *Dasein* heideggerien, sa situation d'être-jeté, la *Geworfenheit*, et son souci découlant de la préoccupation de la quotidienneté, accentuent le clivage qu'a instauré le dualisme entre *res cogitans* et *res extensa*. Il s'ensuit, selon Jonas, qu'

une fois de plus, notre enquête reconduit au dualisme entre l'homme et la *physis* comme étant l'arrière-plan métaphysique de la situation nihiliste. Il ne faut pas négliger une unique différence cardinale entre le dualisme gnostique et le dualisme existentialiste : l'homme gnostique est jeté dans une nature antagoniste, antidivine et dès lors antihumaine, l'homme moderne dans une nature indifférente. Seul ce dernier cas représente le vide absolu, le vrai puits sans fond¹⁷³.

La troisième forme historique de l'idéalisme moderne, l'idéalisme existentialiste, reconduit elle aussi l'opposition du dualisme moderne entre substances pensante et étendue, en privilégiant la première dans la reconstitution de la réalité. Toutefois, contrairement aux formes antérieures de l'idéalisme, le repli de la *res cogitans* sur elle-même ne réduit pas la réalité du monde aux représentations mentales, comme dans le cas de l'idéalisme de

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 227-228. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 231-232.)

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 231.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 232-233. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 236.)

Berkeley et Leibniz, et ce repli ne limite pas l'ouverture sur le monde à la réceptivité des sensations brutes, comme dans l'idéalisme critique de Kant. La philosophie heideggerienne cherche bien à penser l'intramondanéité du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, et veut ainsi tenir compte de son appartenance essentielle au monde. Toutefois, puisque Heidegger reproduit la distinction fondamentale entre l'être humain et le reste du monde, notamment en raison du refus de la définition de l'être humain comme *animal rationale*, mais aussi en raison de son refus de comprendre l'intramondanéité du *Dasein* à partir de la corporéité, il reste redevable de l'idéalisme moderne. Jonas se demandera même à propos de la philosophie heideggerienne, à la fin de sa vie dans un texte qui retrace les principaux développements de la philosophie au XX^e siècle et intitulé « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle » :

mais le corps est-il jamais nommé ici? Le « souci » lui est-il jamais rattaché comme souci de la nourriture par exemple, tout simplement comme besoin *physique*? Est-ce que, en dehors de toute intériorité, parvient à s'exprimer ce côté de notre essence par lequel, tout à fait extérieurement, nous appartenons nous-mêmes au monde vécu, et sommes de manière grossièrement objective un morceau de lui? La philosophie allemande avec sa tradition idéaliste était en quelque sorte trop noble pour cela. Donc, Heidegger n'a pas non plus permis à la philosophie de se saisir de l'énoncé : « j'ai faim » [...] mais à l'arrière-plan il y avait, par-delà toute particularité de Heidegger, une vieille partialité dont la philosophie était malade : un certain mépris de la nature, de la part de l'esprit qui se sent supérieur à elle. C'était l'héritage du *dualisme* métaphysique¹⁷⁴.

Héritière de la pensée dualiste, la philosophie de Heidegger reste prisonnière de la séparation entre substances pensante et étendue, puisqu'elle limite l'intramondanéité du *Dasein* à une structure existentielle de celui-ci, et du coup elle reporte sur la *res cogitans* la teneur véritable de l'existence humaine, aux dépens de la corporéité reléguée à une des formes de l'étant mondain. La division du dualisme anthropologique moderne entre corps

¹⁷⁴ « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle » in *Pour une éthique du futur* (trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Paris, Payot et Rivages, 1998 (1992), pp. 39-41.

et esprit se trouve réaffirmée par une telle posture théorique, ce qui fait de la pensée de Heidegger la troisième forme historique de l'idéalisme moderne relevée par Jonas.

Ce monisme idéaliste est présenté par Jonas comme étant, dans l'éclatement du dualisme moderne, l'option la moins porteuse. Il avance même qu'« on peut montrer que l'idéalisme de la philosophie de la conscience n'est lui-même qu'un complément, un épiphénomène pour ainsi dire, du matérialisme »¹⁷⁵. En effet, seule une conception du monde en tant que pure extériorité, pure *res extensa*, peut permettre d'isoler la pure conscience de la *res cogitans*. En ce sens, tout idéalisme est redevable d'une conception du monde matérialiste stipulant la singularité de la conscience dans un univers réduit à la matière étendue. C'est donc le monisme matérialiste qui est logiquement premier, ce qui lui attribue une position privilégiée dans la situation postdualiste. La thèse jonassienne à ce sujet est que, depuis le monisme panvitaliste en passant par le long « détour » du dualisme, l'époque moderne se caractérise maintenant par le monisme matérialiste. Plutôt que d'interpréter les différentes manifestations du monde à l'aune du vivant et de voir dans la mort une expérience contradictoire, comme le proposait le panvitalisme, la modernité est, selon Jonas, traversée par le thème de la mort dans sa compréhension du monde, le phénomène vivant devenant l'exception à cette règle. Il nous faut à présent reprendre en toute clarté l'explication de cette thèse jonassienne, à la lumière du travail interprétatif que nous avons réalisé jusqu'ici.

¹⁷⁵ « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 20. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 31.)

La cosmologie moderne stipule que l'univers est indifférent à l'être humain et, surtout, que cet univers est dépourvu de la dignité que lui accordait la vision aristotélicienne, et ptolémaïque, du cosmos. Cette nouvelle conception de l'univers, en rupture avec l'approche ancienne, reproduit le schéma général mis en place par le dualisme cosmologique. Cette approche scientifique est en réalité redevable de la séparation métaphysique entre l'être humain et le monde. La conception de la matière véhiculée par cette nouvelle cosmologie peut ainsi, selon Jonas, être directement associée à la *res extensa* cartésienne, de sorte que « l'univers extraordinairement élargi 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 [...] [c]e qui resta, c'est le résidu de la réduction aux propriétés de la simple étendue soumises à la mesure et donc aux mathématiques »¹⁷⁶. Ce processus n'est donc pas une simple réduction méthodologique. Elle constitue au contraire un choix métaphysique, et ce parce qu'elle repose, d'abord et avant tout, sur la séparation opérée par le dualisme cosmologique moderne, ce dernier ayant permis d'isoler le monde, dans ses oppositions à Dieu et à l'humain. Ce n'est qu'en reprenant la configuration moderne de ce dualisme, telle que schématisée par la division cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*, qu'il devient possible de concevoir un univers physique exclusivement étendu. En fait, comme le soutient Jonas au tout début de son texte « Philosophical Aspects of Darwinism », la cosmologie mise en place par les premiers scientifiques modernes était, de leur propre point de vue, redevable de l'interprétation théologique chrétienne de l'origine des objets mondains en tant qu'ils auraient été créés par Dieu et peuvent par la suite être étudiés scientifiquement selon leur fonctionnement propre. Ainsi, Jonas soutient que

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 9-10. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 21.)

contre l'idée du Cosmos comme tout vivant autocréé à laquelle se cramponnaient les panthéistes, le déisme acceptait l'idée d'une vaste machine qui, une fois mise en place, suivait son cours automatiquement. Mais il fallait qu'elle soit d'abord mise en place : le créateur continel devint le constructeur [image préparée par] le concept biblique d'un Créateur extramondain et celui d'une création comme acte circonscrit¹⁷⁷.

Reproduisant le schéma hérité du dualisme cosmologique chrétien, celui d'un monde créé par Dieu lui-même hors de l'univers, et reprenant corrélativement le nouveau cadre du dualisme moderne d'une séparation radicale entre substances pensante et étendue, le matérialisme ne retiendra de tout ceci que la conception du monde transmise par ces positions dualistes. Au cours de ce processus, c'est tout l'univers physique qui est réduit à la substance étendue, l'explication mécaniste de l'univers devenant du coup le principe explicatif général, consacrant ainsi ce que Jonas appelle la prédominance de la mort, c'est-à-dire de la matière inerte, dans l'édification de la compréhension moderne du monde. Comme il le souligne à maintes reprises dans les textes regroupés dans le recueil *The Phenomenon of Life*, la pure substance étendue, la matière inerte est sans contredit ce qui représente le moins l'intelligence, mais cette matière devient, pour le matérialisme, ce qui est considéré comme le plus intelligible; et inversement l'intériorité humaine, le domaine de la conscience et de la *res cogitans*, soit celui de l'intelligence elle-même, est reléguée à l'inintelligible, de telle façon que

puisque l'esprit n'a gardé aucun statut dans le système de ces objets rationnels qui constituent la Nature de Descartes, thème de sa science, il s'ensuit le paradoxe que la raison elle-même est devenue une entité irrationnelle, que l'intelligence est devenue entièrement inintelligible au sein du système intellectuel du scientifiquement connaissable : en d'autres mots, le connaissant est lui-même parmi ses objets, c'est-à-dire dans le monde, l'inconnaissable par excellence¹⁷⁸.

¹⁷⁷ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 38-39. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 51.)

¹⁷⁸ « Is God a Mathematician? », in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 73-74. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 84.)

La nouvelle cosmologie de la science moderne procède à une réduction de l'ensemble de l'univers à la matière inerte, ce qui n'est pensable, selon Jonas, qu'une fois le monde envisagé comme pure *res extensa*. Voilà en quoi cette approche scientifique est redevable de la séparation première entre corps et esprit, telle qu'elle a été opérée par la pensée dualiste. Cela explique par ailleurs pourquoi Jonas associe cette approche à un monisme partiel matérialiste, la science moderne prétendant pouvoir expliquer l'ensemble de la réalité, y compris la conscience, à partir d'un des membres de l'opposition dualiste, soit la substance étendue.

Le monisme matérialiste de la science moderne ne se limitera pourtant pas à décrire les objets inanimés. Le matérialisme de la physique moderne s'est également emparé de la biologie, cette dernière cherchant, d'après Jonas, à réduire le phénomène de la vie, au premier chef celui du corps humain lui-même, à la *res extensa*. Si dans le cas du panvitalisme, comme nous l'avons vu au §1, c'est l'expérience de la mort qui contredit le principe explicatif général, dans le cas du monisme matérialiste de la science moderne c'est bien le cas particulier de la vie qui demande un effort explicatif particulier dans le schéma général du monde centré sur la matière inerte. Ainsi, Jonas affirme que, pour le monisme matérialiste, « non pas seulement sous l'angle de la quantité relative, mais aussi sous celui de l'authenticité ontologique, le sans vie est la règle, la vie l'exception énigmatique dans l'existence physique. En conséquence, c'est l'existence de la vie au sein d'un univers mécanique qui à présent appelle une explication, et cette explication doit être fonction du sans vie »¹⁷⁹. Le phénomène vivant doit, dans cette perspective, être assimilable à une

¹⁷⁹ « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 10. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 22.)

version complexe des lois générales qui régissent l'univers physique étendu. Le monisme de la science moderne devient alors flagrant. Tout phénomène mondain doit être réduit à la *res extensa*, y compris le phénomène plutôt récalcitrant à une telle réduction qu'est la vie. Ce monisme de la science moderne a consacré l'assimilation de toute matière mondaine à la substance étendue cartésienne, en y associant même les êtres vivants, dont le corps humain lui-même. Dans cette opération, l'autre membre de l'opposition cartésienne, c'est-à-dire la *res cogitans*, l'esprit, se retrouve isolé ne pouvant plus être expliqué autrement que comme un « épiphénomène » des lois mécaniques générales de l'univers. Même lorsque le matérialisme ne traite pas spécifiquement de cette question de la conscience, ce qu'il ne fait précisément pas la plupart du temps, la conception du monde qu'il véhicule, soit celle d'un monde composé de matière purement étendue, est, d'après Jonas, métaphysiquement chargé de la position dualiste parce que « le matérialisme continue à présupposer *logiquement* le dualisme transcendantal, car c'est seulement en gardant, sans l'avouer, en arrière-plan l'"autre monde" du dualisme que le matérialisme peut dans son propre *champ* se permettre de négliger l'évidence spirituelle (*spiritual*) et d'interpréter la réalité, dans la mesure où il a affaire à elle, sous l'angle de la pure matière »¹⁸⁰. Le matérialisme est bel et bien un monisme partiel postdualiste, étant en ce sens redevable du dualisme moderne dans l'opposition qu'il reproduit entre corps et esprit, et étant ensuite une explication tronquée de la complexité du monde résultant du choix méthodologique de la *res extensa* comme dénominateur commun de toute réalité. Ce deuxième monisme partiel postdualiste reproduit à coup sûr le cadre général hérité de la configuration moderne de la pensée dualiste.

¹⁸⁰ « Cybernetics and Purpose : A Critique » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 129. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 139.)

Nous avons ainsi une vision d'ensemble de la présentation jonassienne des deux monismes partiels postdualistes qui ont succédé à la position dualiste moderne. Ces monismes n'offrent ni un, ni l'autre, une explication du monde qui puisse supplanter le dualisme. Chacune de ces approches accepte au contraire le postulat cartésien de la séparation du corps et de l'esprit, en optant par la suite pour l'une de ses composantes pour expliquer, d'une part, la seconde composante et, d'autre part, l'ensemble de la réalité. Elles n'apportent en ce sens, pas plus que l'occasionalisme ou le parallélisme, une réponse satisfaisante au problème central du dualisme moderne, à savoir celui de l'interaction des deux substances réputées être indépendantes l'une de l'autre et qui sont pourtant liées l'une à l'autre dans notre expérience fondamentale de la corporéité. Frogneux souligne à ce propos que « 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 »¹⁸¹. D'un côté, l'idéalisme, axé sur la *res cogitans*, n'arrive pas à penser la corporéité qui fait de l'être pensant tout autant un être mondain, et ce y compris dans une philosophie existentialiste comme celle de Heidegger qui cherche pourtant à penser l'intramondanéité de l'existence humaine. De l'autre côté, le matérialisme, privilégiant la *res extensa* dans l'explication du monde, se voit contraint de négliger l'esprit, voire de refuser à la *res cogitans* toute existence, faisant ainsi autant violence à l'expérience humaine de l'intériorité qu'au concept de matière inerte lui-même qui doit, jusqu'à un certain point, tolérer la présence de cette substance « étrangère », la matière inerte étant, dans cette perspective matérialiste, indifférente à la conscience humaine. Du coup, Jonas affirme que, « tandis qu'il garantit à la *res extensa* l'adaptation

¹⁸¹ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 127.

méthodologique à la science qu'elle avait acquise dans le dualisme cartésien, le monisme matérialiste n'évite l'impasse psychophysique de ce dualisme qu'au prix de la destruction de toute compréhension possible de l'esprit, [...] il altère le concept clair de matière en le chargeant d'une faculté occulte, celle de générer l'"épiphénomène" »¹⁸². Une fois le dualisme sapé de son fondement cosmologique, et donc une fois qu'il est devenu un dualisme anthropologique purement interne à l'être humain, il devient en effet difficile pour le monisme matérialiste d'expliquer la présence de la substance pensante, si ce n'est par une possibilité singulière qu'aurait la matière inerte d'engendrer une entité qui lui est pourtant étrangère.

Le matérialisme et l'idéalisme ont voulu analyser leurs champs respectifs – les mondes physique et psychique – en prétendant pouvoir isoler les objets d'étude qui y sont associés dans des disciplines indépendantes, à savoir les sciences de la nature et celles de l'esprit¹⁸³. Loin d'offrir une solution, sinon ontologique du moins méthodologique, aux insuffisances du dualisme moderne, une telle division épistémologique n'est au contraire envisageable qu'en évacuant les questions posées par le phénomène de la vie, dont celle de la corporéité. Voilà pourquoi, Jonas relève que « cette coexistence pacifique [entre sciences de la nature et de l'esprit] présuppose que les deux "champs" sont en fait séparés et peuvent être isolés l'un de l'autre. Il n'en est justement rien. Le fait de la vie, en tant que l'unité psychophysique manifestée par l'organisme, rend la séparation illusoire »¹⁸⁴. C'est bien de ce côté, dans la problématique du corps et plus généralement dans le recadrage de cette

¹⁸² « Cybernetics and Purpose : A Critique » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 130. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 139-140.)

¹⁸³ Cf. « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 17.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 17-18. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 28.)

question dans celle du phénomène du vivant, qu'il faudra maintenant, selon Jonas, chercher une réponse aux apories du dualisme moderne. Les propositions jonassiennes cherchant à offrir une alternative à ces insuffisances, comme nous l'avons annoncé, feront l'objet de la seconde section de notre recherche. Il nous faut toutefois préciser, avant de traiter de ces propositions, le recadrage jonassien de la problématique toute moderne de la corporéité dans la question beaucoup plus générale de la vie. Si la littérature secondaire¹⁸⁵ ne traite de cette question qu'au passage de l'explication des monismes partiels postdualistes, comme nous l'avons déjà en partie fait nous-mêmes, nous croyons qu'il faut absolument souligner clairement cette composante de la pensée de Jonas, puisqu'il s'agit du véritable point de jonction argumentatif entre l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie et ses propres propositions philosophiques. Nous avons déjà dit quelques mots de ce recadrage lorsqu'il a été question du monisme matérialiste, en particulier de ses rapports à la science biologique. Étant donné l'importance de cette question pour l'orientation générale de la pensée de Jonas, il convient de consacrer toute l'attention requise à cette problématique.

Quelle est, d'après Jonas, la place accordée au phénomène de la vie par le dualisme moderne? La philosophie cartésienne, plus précisément la conception du corps humain qu'elle met de l'avant, a été lourde de conséquences pour la compréhension du phénomène vivant. D'après Jonas, « le dualisme cartésien laissa la spéculation sur la nature de la vie

¹⁸⁵ En ce sens, nos deux principales interlocutrices ne font pas exception. Frogneux traite bien de la lecture jonassienne des deux principaux auteurs associés à cette problématique, c'est-à-dire Darwin et Spinoza, mais elle sépare l'analyse de ceux-ci, les inscrivant dans l'explication générale des monismes partiels postdualistes. Pinsart, de son côté, ne traite que brièvement de Darwin, et ce en introduction de son analyse de la biologie philosophique. Elle ne réserve qu'un rapide encadré à la toute fin de son ouvrage, présentation relativement schématique de l'analyse de la lecture jonassienne de Spinoza, alors que, comme nous le présenterons, nous pensons plutôt qu'il s'agit du véritable point de passage entre l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie et ses propositions philosophiques, notamment sa biologie philosophique. Nous pouvons donc affirmer que cette façon de présenter l'importance de la problématique de la vie dans le raisonnement jonassien ne trouve pas écho dans la littérature secondaire.

dans une impasse »¹⁸⁶. Descartes associe en effet les organismes vivants, les animaux par exemple, à la pure matière étendue et il en fait du coup des automates. Jonas avance par conséquent qu'« il nous faut faire mention ici de l'aspect le plus extrême de la théorie mécaniste cartésienne du corps animal, aspect que Descartes pouvait se permettre de lui donner précisément sous la protection de son dualisme [...] les animaux ne sont, en d'autres termes, que des corps. Le gain de ce *tour de force* consistait à restreindre le lieu de l'intériorité dans la nature au cas solitaire de l'homme »¹⁸⁷. Bien que Descartes lui-même ait réservé un statut particulier au corps humain dans son explication mécaniste du monde vivant, notamment dans sa doctrine de la glande pinéale, la compréhension du vivant véhiculée par sa position dualiste sera rapidement appliquée au corps humain. Dans cette perspective, Jonas stipule que « le corps humain devenait non moins complètement un automate que tous les autres organismes »¹⁸⁸. Dans de telles conditions, la vie devient inexplicable, plus encore elle est totalement ignorée dans ses caractéristiques fondamentales, à savoir qu'« elle manifeste en chaque cas individuel un effort propre pour exister et s'accomplir, autrement dit le fait que la vie se veut elle-même »¹⁸⁹. Il n'existe pas, dans la perspective dualiste, de différence fondamentale entre la matière inerte et les organismes vivants, les derniers étant vus comme des formes hautement spécialisées de l'organisation de la première. Un tel cadre explicatif ne laisse, selon Jonas, aucune place pour une explication satisfaisante du phénomène vivant,

puisque la vie signifie un mouvement spontané et téléologique, tandis que la compréhension s'exprime en des termes de mouvement d'inertie uniquement, il s'ensuit ce paradoxe supplémentaire que non seulement ce

¹⁸⁶ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 58. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 69.)

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 55-56. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 66-67.)

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 60. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 71.)

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 71.)

qui est dépourvu d'esprit, mais ce qui est dépourvu de vie sont devenus l'intelligible comme tel, et la « matière morte » la norme de l'intelligibilité. Mais dans la mesure où l'on rencontre la « vie » en tant que fait au sein de l'ensemble des faits physiques, sa compréhension doit vouloir dire précisément sa réduction à cette norme, c'est-à-dire son explication en fonction du sans-vie¹⁹⁰.

La théorie mécaniste cartésienne de l'organisme, celle de l'animal automate, et plus encore celle de l'homme machine de La Mettrie, sont ainsi les conséquences directes de cette position métaphysique et épistémologique propre au dualisme moderne¹⁹¹. Non seulement la division radicale entre *res cogitans* et *res extensa* contrevient à notre expérience la plus immédiate de notre propre corporéité, elle rend ainsi tout à fait incompréhensible le phénomène de la vie, escamotant la distinction entre matière inerte et organismes vivants, distinction qui est pourtant continuellement réaffirmée dans notre expérience quotidienne du monde. Si la première de ces expériences contradictoires, celle de la corporéité, est plus diffuse – étant par conséquent plus encline à se modeler sur l'interprétation dualiste, malgré les insatisfactions théoriques profondes associées à une telle posture –, l'interprétation dualiste du phénomène vivant entre directement en conflit avec notre compréhension fondamentale du monde. Qu'il y ait des êtres vivants, dotés d'un ensemble de caractéristiques qui les différencient qualitativement des objets inanimés est une observation indubitable qui contredit l'explication dualiste.

Pour bien prendre la mesure de ces remarques, il convient à présent d'examiner ce que les monismes partiels postdualistes impliquent quant à la compréhension du phénomène de la vie. La première de ces options ne demande que peu d'explication,

¹⁹⁰ « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 74. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 84.)

¹⁹¹ Cf. *Idem*.

compte tenu de ce que nous savons maintenant de l'idéalisme. Le monisme idéaliste, centré sur la *res cogitans*, évacue complètement la question posée par le phénomène de la vie, puisque, d'après Jonas, « l'idéalisme peut l'éluder : il peut toujours, depuis le point de vue sûr de la conscience pure, artificiel comme il l'est, interpréter "le corps" comme tous les autres corps, comme une "idée" ou un phénomène externe inscrit dans son horizon intentionnel et il peut donc désavouer la corporalité du soi : par ce moyen il s'épargne à lui-même le problème de la vie »¹⁹². On voit bien ici comment Jonas élargit la problématique du corps à celle de la vie. Si l'interprétation dualiste de la vie réduisait les organismes vivants, dont le corps humain, à la pure *res extensa*, vidant du coup le concept de la vie de son contenu spécifique, le monisme idéaliste dérivant la *res extensa* de la *res cogitans* ne donne plus aucune explication du vivant, laissant au mieux cette question en suspens. Cette incapacité de l'idéalisme à penser le vivant, encore plus à être confronté au problème soulevé par ce phénomène, contribue grandement à l'évaluation que fait Jonas de cette option. Étant redevable de la conception de l'univers physique impliquée par le monisme matérialiste, l'idéalisme demeure dépendant de l'explication matérialiste de la vie comme pure substance étendue.

Les conséquences de l'interprétation matérialiste de la vie sont d'abord repérables, d'après Jonas, en examinant le darwinisme¹⁹³. L'interprétation jonassienne de la pensée de

¹⁹² « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 20. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 30.)

¹⁹³ L'interprétation jonassienne du darwinisme fait l'objet des travaux de Carlo Foppa, notamment de sa thèse de doctorat présentée en 1993 à l'Université Laval sous le titre *Le Principe Responsabilité de Hans Jonas. Fondements pour une hypothèse concernant l'émergence de l'éthique au fil de l'évolution* et d'un article intitulé « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », *Laval théologique et philosophique*, no. 50, vol. 3, octobre 1994, pp. 575-593. Nous ne reprendrons toutefois pas ces travaux puisqu'ils présentent une analyse sémantique des textes de Jonas sur la théorie de l'évolution, et ne permettent donc pas suffisamment de replacer la lecture jonassienne du darwinisme dans le raisonnement de

Darwin est exposée principalement dans son texte « Philosophical Aspects of Darwinism ». Il se propose d'y étudier les implications du monisme matérialiste sur l'interprétation scientifique de la vie, en tant que la théorie de l'évolution mise au point par Darwin a été un moment crucial dans le développement de cette compréhension. Loin de se limiter à voir dans le fonctionnement des organismes vivants individuels l'effet de structures mécaniques, le darwinisme, par l'application de la notion d'évolution à l'origine des espèces elles-mêmes et non pas seulement à l'existence des individus, ainsi que par le remplacement de tout principe directeur téléologique associé à la vie par l'idée de la sélection naturelle, a élargi l'explication mécaniste de la vie, d'abord, à l'origine de toutes les formes présentes du vivant et, plus encore, à l'origine de la vie elle-même. Jonas propose en ce sens que « l'«évolution» au sens moderne fit qu'il fut possible de créditer de manière plus plausible la matière seule de la production du règne du vivant et de faire ainsi franchir au monisme matérialiste de la science un pas décisif »¹⁹⁴. Ayant abandonné la définition traditionnelle du terme « évolution » qui voyait dans le développement individuel la réalisation des potentialités incluses dès les premiers moments de la reproduction, l'évolutionnisme darwinien a remplacé cette idée par celle d'une « évolution » des espèces mécanique et sans finalité, et donc soumise aux aléas des mutations génétiques et de la sélection naturelle¹⁹⁵.

Jonas, ce qui est le propos de notre recherche. Les travaux de Foppa défendent une critique externe de ces considérations et s'inscrivent dans l'approche rétrospective de l'œuvre de Jonas, alors que nous privilégions une lecture interne du raisonnement jonassien et l'approche prospective pour notre propre interprétation.

¹⁹⁴ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 43. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 55.)

¹⁹⁵ Il semble bien que la particularité de la théorie de l'évolution défendue par Darwin, face aux approches mises de l'avant par Lamarck et Spencer par exemple, repose sur cette évacuation de toute téléologie des processus présidant à l'origine des espèces, voire à l'origine de la vie en tant que telle. Des lectures récentes de Lamarck par exemple, comme celle de Michael T. Ghiselin dans « The Imaginary Lamarck : A Look at Bogus "History" in Schoolbooks » in *The Textbook Letter*, September-October 1994, ou encore celle de Stephen Jay Gould dans *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, pp. 176-179, cherchent à atténuer les différences entre l'approche de Lamarck et celle de Darwin, toutefois non pas en attribuant plus de téléologie au darwinisme, mais bien en voyant moins de téléologie

Procédant d'une inversion des rapports entre structure et fonction des organismes vivants – Jonas souligne le « nominalisme » du darwinisme qui voit dans la structure organique le résultat du processus même de la vie, plutôt qu'une donnée déterminant les fonctions animales¹⁹⁶ – l'évolutionnisme participe de la révolution cosmologique moderne. Les postulats de la science moderne et du monisme matérialiste qui y est associé, en particulier ceux de la nécessité des lois causales et de la contingence métaphysique concomitante des entités résultant de ces lois, sont repris par l'évolutionnisme darwinien et appliqués à l'ensemble du phénomène de la vie, si bien que le renversement du statut ontologique supérieur des entités premières et des rapports entre structure et fonction organiques, ainsi que l'accent mis sur l'environnement dans la définition de l'individu organique deviennent des éléments centraux de l'explication de la vie¹⁹⁷. Le darwinisme est ainsi la forme la plus achevée du monisme matérialiste, réussissant à appliquer les préceptes matérialistes, c'est-à-dire la réduction de l'ensemble de la réalité à la *res extensa*, non seulement aux organismes vivants, comme le faisait déjà le dualisme, mais bien à l'origine des espèces et même à l'origine du phénomène de la vie en tant que tel. L'interprétation dualiste du vivant, transmise par cet avatar du dualisme moderne, se réalise pleinement, selon Jonas, dans l'explication darwinienne de la vie.

Aucune des manifestations du dualisme moderne n'arrive à fournir une explication satisfaisante de la vie, et ce parce que les organismes vivants, corrélativement au corps dans son opposition à l'esprit, sont toujours, d'après Jonas, associés à la *res extensa*, sa

dans la conception concurrente de l'évolution élaborée par Lamarck, ce qui semble aller dans le sens de l'interprétation jonassienne de ces questions.

¹⁹⁶ Cf. « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 45.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 49. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 60.)

contrepartie spirituelle étant réservée à la seule intériorité humaine. De la même façon que le matérialisme représentait une option théorique plus convaincante que l'idéalisme et le dualisme, et ce parce que le monisme matérialiste se doit d'envisager, d'une manière ou d'une autre, les interactions entre le monde physique inerte et l'esprit, Jonas soutient qu'« à un égard, le triomphe auquel atteint le matérialisme dans le darwinisme contient le germe de son propre dépassement »¹⁹⁸. Si le dualisme pouvait simplement isoler la *res cogitans* et la considérer comme une substance étrangère à la substance étendue, le monisme matérialiste du darwinisme « attirait aussi sur la matière désertée tout le poids d'une charge dont le dualisme l'avait laissée libre : celle d'avoir à rendre compte de l'origine de l'*esprit*, en plus des organisations physiques elles-mêmes »¹⁹⁹. La continuité biologique de l'être humain avec le monde animal, et le matérialisme de l'évolutionnisme darwinien, ont rendu inacceptable l'intrusion d'une *res cogitans* étrangère au monde pour expliquer l'esprit. C'est ce que souligne Frogneux, dans son analyse de la lecture jonassienne de la pensée de Darwin, lorsqu'elle affirme que « 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 »²⁰⁰. Ainsi, pour Jonas

s'il n'était plus possible de considérer son esprit [celui de l'être humain] comme en discontinuité par rapport à l'histoire biologique préhumaine, alors même du coup il n'y avait plus d'excuse pour refuser l'esprit, par degrés proportionnés, aux formes ancestrales plus proches ou plus éloignées, et de là à tous les niveaux d'animalité [...] ainsi l'évolutionnisme défit-il l'œuvre de Descartes plus efficacement qu'aucun critique métaphysique n'avait réussi à le faire. Dans le tollé relatif à l'indignité faite au statut métaphysique de l'homme dans la doctrine posant sa filiation animale, on ne prêta pas

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 53. (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 64.)

¹⁹⁹ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 64.)

²⁰⁰ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 136.

attention au fait que du même coup quelque dignité avait été restituée au domaine de la vie en tant que tout²⁰¹.

Cette idée sera centrale dans la compréhension philosophique concurrente du phénomène de la vie élaborée par Jonas lui-même. Avant de nous pencher sur ces questions, il faut cependant compléter notre interprétation de la lecture de l'histoire de la philosophie qu'il nous offre, en discutant d'abord de l'analyse qu'il propose d'un auteur qui n'entre, selon lui, dans aucune des catégories exposées jusqu'à maintenant, à savoir Spinoza²⁰². Offrant une troisième voie entre la position dualiste moderne et ses avatars partiels postdualistes, la philosophie spinoziste propose, selon Jonas, une réponse aux insuffisances du dualisme moderne qui évite les écueils de l'idéalisme et du matérialisme, et ce principalement par les possibilités qu'offre cette philosophie lorsqu'il est question de penser le phénomène de la vie. La pensée hors normes de Spinoza met d'ailleurs en place plusieurs outils conceptuels qui seront repris par Jonas dans sa biologie philosophique.

Il est principalement question de la philosophie spinoziste dans le texte jonassien « Spinoza and the Theory of Organism »²⁰³. Jonas y discute à la fois de Spinoza, du cartésianisme²⁰⁴ et de certaines propositions qui tendent vers sa biologie philosophique. Nous ne retiendrons, à ce moment, que les considérations de cet article qui portent

²⁰¹ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 57. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 67.)

²⁰² Cette position hors normes de la philosophie de Spinoza dans l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie est bien marquée par Frogneux qui traite de cette analyse dans une sous-partie de son ouvrage intitulée « Trois tentatives à contre-courant » (pp. 141-148). Cependant, nous pensons que, de ce fait, elle ne souligne pas suffisamment la centralité de la lecture jonassienne de Spinoza pour l'édification de sa biologie philosophique, ce que ne fait pas non plus Pinsart, compte tenu du caractère excentré de son interprétation de l'analyse de Spinoza offerte par Jonas.

²⁰³ « Spinoza and the Theory of Organism » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 206-223.

²⁰⁴ Les trois premières pages de ce texte sont les mêmes que l'annexe du texte « Philosophical Aspects of Darwinism » intitulée « The Meaning of Cartesianism for the Theory of Life », annexe que nous avons citée plus haut. Ces croisements entre les textes de Jonas, croisements qui sont particulièrement abondants dans son interprétation de la philosophie moderne, illustrent bien la nécessité du travail de recomposition que nous proposons dans notre propre analyse.

essentiellement sur la pensée de Spinoza, avant de revenir ultérieurement sur les éléments qui renvoient à la biologie philosophique. Que dit Jonas sur Spinoza? Reprenant l'explication du problème psychophysique posé par la position dualiste depuis l'opposition cartésienne entre substances pensante et étendue, il avance que, pour surmonter ce problème, « il y avait en principe trois voies ouvertes, chacune d'elles ayant en fait été choisie à un moment ou à un autre : accorder la primauté alternativement à la matière ou à l'esprit, ou transcender cette alternative à l'aide d'un nouveau concept de substance. La troisième option a été choisie par Spinoza, dans une des aventures les plus audacieuses de l'histoire de la métaphysique »²⁰⁵. En dépit de la motivation principale de Spinoza, c'est-à-dire celle de fonder métaphysiquement sa psychologie et surtout son éthique, le système philosophique de cet auteur est, selon Jonas, d'une très grande utilité pour penser tant les interactions du corps et de l'esprit que le statut ontologique des organismes vivants²⁰⁶. Refusant la séparation cartésienne entre deux substances indépendantes, Spinoza voit dans la division entre corps et esprit deux attributs de la substance unique, attributs qui se déclinent par ailleurs en une infinité de modes, c'est-à-dire de réalisations individuées des possibilités de cette substance. Jonas souligne donc que, pour Spinoza, il n'y a pas deux substances indépendantes l'une de l'autre, comme c'est le cas pour le dualisme cartésien et ses successeurs, mais bien deux attributs de la substance unique. Voilà l'élément central de la philosophie spinoziste relevé par Jonas qui ouvre sur une compréhension adéquate du phénomène de la vie.

²⁰⁵ « Spinoza and the Theory of Organism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 208 (notre traduction).

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 210.

Jonas affirme en effet que « Spinoza cherche à résoudre le problème de l'identité organique. La substance ne peut pas, dans les termes de son ontologie, fournir une telle identité, parce que la substance n'est pas individuelle et l'organisme est individuel. Ce qui est individuel est un "mode", et l'organisme doit en être un en tant qu'espèce d'individus »²⁰⁷. Il s'ensuit que tous les corps individués, dont les organismes vivants, en tant qu'ils sont des modes de la substance unique, se déclinent tant selon l'attribut de la pensée que selon celui de l'étendue. C'est cette particularité de la pensée spinoziste qui ouvre, pour Jonas, la possibilité d'une interprétation satisfaisante de la vie, contrairement aux théories héritières du dualisme moderne²⁰⁸, et ce parce que

ce qui importait dans la compréhension de l'organisme n'était plus sa plus petite ou sa plus grande perfection en tant que pièce indépendante du fonctionnement d'une machine, mais sa plus petite ou plus grande perfection en tant que « mode » fini, mesuré par son pouvoir à exister et à interagir (communiquer) avec le reste de l'existence, ou d'être plus ou moins une partie auto-déterminée du tout²⁰⁹.

Spinoza évite ainsi l'écueil d'une interprétation des organismes vivants selon l'image de la machine ou de l'automate, interprétation qui ne rend pas compte des processus réels du phénomène vivant²¹⁰. Nous reviendrons plus amplement sur cette question lorsque nous examinerons l'interprétation jonassienne du métabolisme au chapitre suivant. Pour l'instant, notons que, pour Jonas, Spinoza arrive à rejeter cette image de l'animal-machine, précisément parce qu'il ne définit pas l'existence individuelle comme substance, la substance étant unique et infinie, mais bien comme mode de cette substance. C'est donc la définition spinoziste de l'individualité qui fait de la pensée de cet auteur une avenue si intéressante pour la compréhension de la vie.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 211-212 (notre traduction).

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 210.

²⁰⁹ *Idem.* (notre traduction)

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 211.

L'individualité, selon Spinoza, ne peut donc pas être définie en fonction de la substance. Puisqu'il n'y a qu'une substance unique, chaque existence individuée, en tant que mode de celle-ci, doit ainsi se différencier des autres modes de la substance unique en fonction des déterminations propres à son existence modale, ainsi qu'en fonction des interactions qu'elle entretient avec d'autres modes du même attribut²¹¹. La persévérance dans les déterminations modales de cette existence individuée, et ce malgré les interactions continues avec d'autres modes de la substance unique, voilà qui définit l'interprétation spinoziste de l'individualité. Cette persévérance dans l'existence, Spinoza la nomme *conatus*. Pour Jonas, « c'est la *forme* de la détermination, et le *conatus* prouvé par la survie de cette forme dans une histoire causale, c'est-à-dire en *relation* avec les choses co-existantes, qui définit un individu »²¹². Ces trois concepts centraux à la philosophie spinoziste, c'est-à-dire ceux de forme, de *conatus* et de relation, permettront, d'après Jonas, d'offrir une compréhension satisfaisante du phénomène vivant. Il affirme même que « ce qui importe maintenant est la nouvelle possibilité d'"identité" ouverte par le concept d'individu exposé ici »²¹³. Quelle est cette possibilité? Celle de concevoir l'individualité non pas en fonction du contenu matériel duquel elle est composée à un certain moment dans le temps, mais bien en fonction de la permanence d'une certaine forme permettant du coup un changement temporel de ses composantes matérielles. Jonas avance en ce sens que

si c'est le *modèle* (spatial et dynamique) des composantes et des fonctions qui constitue l'individualité du composite, alors son identité n'est pas attachée aux identités des corps plus simples qui la composent; et la préservation de cette identité à travers le temps repose sur la préservation de ce modèle plutôt que sur le rassemblement particulier dans lequel elle s'incarne présentement. L'identité d'un tout est ainsi compatible avec le

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 212.

²¹² *Idem.* (notre traduction)

²¹³ *Ibid.*, p. 213 (notre traduction).

changement de ses parties; et un tel changement peut même être le moyen spécifique par lequel l'identité de certains individus est maintenue²¹⁴.

Une telle conception de l'existence individuelle permet à Spinoza d'élaborer une interprétation de la vie qui surpasse largement toute compréhension du vivant découlant du dualisme moderne. Se référant aux lemmes suivant la proposition XIII de l'*Éthique* de Spinoza²¹⁵, Jonas affirme que, grâce à une telle conception de l'individualité,

pour la première fois dans la spéculation moderne, un individu organique est considéré comme un fait d'entièreté plutôt que comme une interaction mécanique de parties. L'essence de l'être organique est vue, non pas dans le fonctionnement d'une machine en tant que système fermé, mais plutôt dans le maintien de la séquence d'états d'une pluralité unifiée, dont seulement la forme de l'union perdure, alors que les parties viennent et vont²¹⁶.

Cette compréhension du vivant est d'abord, au niveau purement matériel des échanges métaboliques nécessaires à la vie, plus adéquate que toute interprétation dualiste ou matérialiste des processus vivants. Bien entendu, comme Jonas ne manque pas de le noter, Spinoza ne limite pas cette explication aux organismes vivants. Pour ce dernier, toute entité individuée, en tant qu'elle est un mode de la substance unique, se caractérise par cette idée de tout, de complétude, suivant une chaîne de degrés allant des formes les plus complexes d'organisation, comme les organismes vivants complexes, jusqu'aux formes les plus élémentaires d'organisation de la matière. Dans la perspective spinoziste, Jonas avance ainsi qu'« à l'intérieur d'une certaine gamme dans cette chaîne se trouvent ces degrés de l'individualité, c'est-à-dire de complexité de l'organisation, que nous appelons “organiques” : mais ceci est seulement une question de degré, et en principe toute la nature est “vivante” »²¹⁷. Cet avantage que présente la philosophie spinoziste pour la

²¹⁴ *Idem.* (notre traduction)

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 213-215.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 215 (notre traduction).

²¹⁷ *Idem.* (notre traduction)

compréhension de la vie au niveau des processus purement matériels propres au phénomène vivant n'est qu'une des forces de cette pensée. Jonas soutient que la supériorité de l'approche spinoziste en la matière est encore plus grande lorsqu'il est question de l'intériorité des organismes vivants en général, et de l'esprit en particulier²¹⁸.

Pour Spinoza, tout mode de la substance unique s'exprime tout autant dans l'attribut de la pensée que dans celui de l'étendue. Ceci signifie que toute entité individuée corporelle a son « équivalent », ou sa contrepartie, dans le « monde » de la pensée. Le monisme spinoziste a ainsi un avantage indéniable sur l'approche dualiste²¹⁹. Le dualisme cartésien, reprenant le schéma du dualisme cosmologique, pousse effectivement l'isolement de l'esprit humain dans l'ordre cosmique, jusqu'à refuser aux êtres vivants non-humains toute forme d'intériorité et d'âme ou d'esprit. La pensée de Spinoza, au contraire, attribue à toutes les entités individuées une forme d'intériorité, reflétée par son existence en tant que mode dans l'attribut de la pensée²²⁰. Cette seconde particularité de la philosophie spinoziste permet de remettre en question, d'après Jonas, l'exclusivité de l'intériorité attribuée aux seuls êtres humains, en supposant que les autres formes d'organisation de la matière, dont les organismes vivants, ont également une forme d'intériorité proportionnelle à leur complexité. Il soutient ainsi que « pour la première fois dans la théorie moderne, un moyen spéculatif est offert pour associer le degré d'organisation d'un corps au degré de conscience qui lui appartient »²²¹. Malgré les possibilités offertes par la position spinoziste, Jonas note que Spinoza a repris le consensus général hérité du cartésianisme, consensus qui ne sera

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 216.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 216-217.

²²⁰ Cf. *Idem.*

²²¹ *Ibid.*, p. 217 (notre traduction).

remis en question par aucun des contemporains de Spinoza et même jusqu'à Kant²²², selon lequel l'esprit ne peut déterminer le corps, tout comme le corps ne peut déterminer l'esprit. Pour cette raison, Spinoza ne réussit que partiellement à échapper au parallélisme psychophysique. Cette idée d'une gradation de l'intériorité en fonction du degré de complexité des organisations matérielles sera cependant centrale à toute explication satisfaisante du phénomène de la vie.

La lecture jonassienne de la pensée de Spinoza²²³ insiste donc sur deux éléments capitaux. La remise en question de la position dualiste chez Spinoza permet, d'abord, de comprendre l'individualité non pas en tant qu'existence substantielle, mais plutôt en tant que mode qui perdure dans le temps, indépendamment du changement perpétuel de sa matière. Voilà en quoi la philosophie spinoziste présente, selon Jonas, une avenue si intéressante pour penser convenablement le phénomène de la vie. Ce premier élément, se référant plutôt à la réalité corporelle, est doublé d'un avantage marqué de la philosophie de Spinoza pour saisir la pensée, non pas comme *res cogitans* étrangère au monde physique – et par le fait même inexplicable – mais bien comme forme hautement complexifiée d'une pensée qui, par gradation, marque toutes les formes individuées. Une telle perspective permet, d'après Jonas, d'attribuer à nouveau aux organismes vivants l'intériorité, voire l'âme ou l'esprit, dont ils ont été dépouillé par le dualisme moderne et ses avatars monistes partiels postdualistes, et ainsi d'offrir une explication beaucoup plus satisfaisante du monde vivant. Se référant à l'expression spinoziste des entités individuées qui sont aptes, à la fois,

²²² Cf. *Ibid.*, p. 218.

²²³ Cette lecture est sommairement présentée dans le texte de François Duchesneau, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », *Cahiers Spinoza*, no. 2, 1978, pp. 241-285, à la troisième partie de ce texte (Cf. pp. 271-275). Cette présentation ne fait toutefois aucune référence au cadre général de la pensée de Jonas et néglige conséquemment plusieurs éléments centraux de l'interprétation jonassienne de Spinoza.

de « faire et subir plusieurs choses », expression qui renvoie à la capacité des entités individuées d'assurer le maintien de leur organisation en tant que forme, tout en étant en continuel échange avec d'autres entités individuées, Jonas soutient que « l'expression "faire ou subir plusieurs choses" indique l'éclairage donné par Spinoza sur le caractère essentiellement double de l'organisme : son *autonomie* pour lui-même, et son *ouverture* vers le monde : la spontanéité couplée de la réceptivité »²²⁴. Jonas reprendra ces éléments de la pensée spinoziste pour offrir sa propre interprétation du phénomène de la vie.

La lecture qu'offre Jonas de Spinoza est en ce sens un point tournant dans la logique de sa philosophie. Il s'agit en fait du véritable point de passage entre, d'une part, la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie en fonction du dualisme et, d'autre part, ses propositions philosophiques en réponse aux insuffisances de la position dualiste. Frogneux résume cette lecture en avançant que

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 extériorité²²⁵.

Jonas remettra toutefois en question certains éléments de la pensée spinoziste, notamment son acceptation de « l'axiome cartésien de l'absence totale d'*interaction* entre l'âme et le corps », son panthéisme et la suppression de la distinction entre vivant et non-vivant que suppose sa philosophie²²⁶. Certaines de ces critiques envers la pensée de Spinoza, comme celles adressées à Whitehead d'ailleurs, seront détaillées au fil de notre explication de la

²²⁴ « Spinoza and the Theory of Organism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 223 (notre traduction).

²²⁵ Nathalie Frogneux, *op. cit.*, p. 142.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 144-146.

biologie philosophique de Jonas, étant donné que ces considérations accompagnent l'édification de sa philosophie du vivant. Or, avant d'examiner ce travail, nous souhaitons conclure cette première section de notre recherche, en exposant quel est l'apport particulier de la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie. Ce n'est qu'à l'aide d'une telle vue d'ensemble que nous pourrions apprécier à sa juste valeur sa contribution à la compréhension de l'histoire de la pensée humaine et saisir convenablement sa philosophie de la vie et son éthique.

§6. Dualisme et relecture de l'histoire de la philosophie

Fort de la présentation que nous venons de donner de la première partie de l'œuvre de Jonas, nous pouvons maintenant revenir sur les résultats de ce travail. Quels étaient les objectifs de cette partie de notre recherche? Nous voulions, conformément à l'approche prospective que nous privilégions, montrer que le dualisme est le thème central de l'interprétation jonassienne de l'histoire de la pensée humaine, et ce en réexaminant les différentes phases de ses travaux sur l'histoire de la philosophie. Ce faisant, nous souhaitons également développer les deux premiers moments de notre analyse dialectique de ce thème dans l'œuvre philosophique de Jonas, soit la mise en évidence de l'histoire du dualisme et l'identification des apories de cette position dualiste. Nous pensons avoir atteint ces objectifs. Nous avons d'abord pu, au premier chapitre, identifier les principales caractéristiques du dualisme cosmologique apparu au tournant de notre ère, tel qu'il est présenté par Jonas dans ses analyses du gnosticisme. Il nous a été possible de voir dans ce phénomène, en raison de la radicalité des propositions gnostiques elles-mêmes, les éléments qui caractérisaient en fait toute cette période historique, bien au-delà du

gnosticisme, définissant ce que Jonas nomme le principe gnostique. La centralité du thème du dualisme dans cette sous-partie de l'œuvre de Jonas ne fait aucun doute, la référence y étant explicite. Ce premier travail interprétatif nous a permis de distinguer le dualisme du monisme panvitaliste qui l'a précédé, et il nous a permis de défendre notre thèse voulant que le dualisme identifié par Jonas soit d'abord cosmologique, la séparation entre l'être humain et le monde, de laquelle procède la séparation entre l'esprit et le corps, étant redevable de la séparation première entre Dieu et le monde.

Notre apport spécifique à cette problématique est de voir dans ce thème central des premiers travaux de Jonas, non pas un simple thème circonscrit à ces écrits, mais bien un principe pouvant être appliqué à toute la philosophie jonassienne, ce que nous avons, à ce stade-ci, partiellement vu au second chapitre. Il y a en effet été question de la postérité du thème du dualisme dans la sous-partie de l'œuvre jonassienne portant sur la philosophie moderne. Contrairement au premier chapitre, cette analyse ne bénéficiait pas d'une référence directe dans le texte jonassien. Il nous a donc fallu reprendre le raisonnement général de Jonas au sujet de la modernité, afin d'y déceler la présence du dualisme. Pour y arriver, nous avons vu le parcours du dualisme cosmologique de l'Antiquité à la modernité, en passant par les principaux débats qui ont animé la philosophie et la théologie médiévales. À partir de cette présentation, nous avons été en mesure de retracer le dualisme cosmologique des premiers Pères de l'Église jusqu'à celui de Duns Scot, c'est-à-dire aux portes de la période moderne. Nous avons alors pu constater que, loin de remettre en question le dualisme cosmologique transmis par la doctrine chrétienne, les premiers penseurs modernes, Descartes en tête, ont reproduit les principales séparations propres à la pensée dualiste. Suivant le mouvement de sécularisation associé à la modernité, ce

dualisme s'est toutefois recentré sur la séparation radicale entre l'être humain et le monde, délaissant le fondement cosmologique de cette division, fondement marqué par la séparation entre Dieu et le monde. Le dualisme moderne s'est « anthropologisé », s'articulant ainsi autour de la division cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*. Reconstruisant la pensée jonassienne tant sur le cartésianisme que sur les monismes partiels postdualistes dans lesquels ce dernier s'est décliné, nous avons pu, moyennant un travail de recollection, donner un aperçu de la lecture jonassienne de la pensée moderne. Il apparaît que cette lecture est entièrement orientée par le thème du dualisme, d'abord cosmologique et, graduellement, de plus en plus anthropologique, ceci venant bien évidemment soutenir notre thèse affirmant la centralité de cette thématique dans le travail jonassien sur la philosophie moderne. Bien qu'il n'y fasse référence explicitement que de façon périodique, nous croyons que le thème du dualisme est pourtant au cœur de l'interprétation jonassienne de la pensée moderne et de la compréhension moderne de la vie. Nous croyons avoir établi que le dualisme est le thème central de l'interprétation qu'offre Jonas de l'histoire de la philosophie. Nous avons du coup retracé l'histoire de la pensée dualiste, travail essentiel à toute compréhension juste de la philosophie jonassienne. Il semble également que l'analyse jonassienne de l'histoire de la philosophie, nous amène à revoir les points de rupture traditionnellement associés à cette dernière, ce qui constitue, à notre sens, un apport spécifique de la pensée de Jonas à la pensée philosophique, plus précisément dans l'application même du thème du dualisme à l'histoire de la philosophie.

Il est d'usage de présenter le développement de la philosophie à partir d'un point de rupture central, d'un pivot majeur, séparant la philosophie moderne des philosophies anciennes, c'est-à-dire des pensées qui ont précédé la période moderne. Cette position, qui

peut être résumée par la prétention cartésienne à la *tabula rasa*, fait de la distinction entre le monde moderne et le monde chrétien duquel le premier s'est détaché, le point de rupture le plus important dans l'histoire de la philosophie, voire dans l'histoire universelle elle-même²²⁷. Le monde chrétien se trouve alors associé au monde antique, en particulier comme une forme transitoire qui aurait suivi la décadence de l'Antiquité, en attendant le renouveau moderne. En histoire de la philosophie, cette conception du développement historique est dominante. Les philosophies médiévales sont habituellement regardées comme étant purement de nature théologique, le questionnement proprement philosophique moderne étant considéré comme une reprise du questionnement philosophique ancien, suivant l'interruption provoquée par un égarement religieux. Une telle interprétation, axée autour de la nouveauté introduite en philosophie par les penseurs modernes, notamment par Descartes, rend fort peu intelligible le passage de la pensée du monde gréco-romain à celle du monde chrétien, notamment en passant par les moments troubles de l'Antiquité tardive. Jonas affirme, nous l'avons souligné, que l'analyse qu'il fait du phénomène gnostique a le mérite de fournir une interprétation du contenu positif du développement de la pensée de l'Antiquité tardive, celle-ci étant trop souvent réduite à une décadence de la pensée classique gréco-romaine. Pour prendre toute la mesure de cette affirmation, nous pensons que c'est bien le point de rupture central dans l'histoire de la philosophie qu'il faut déplacer. Il est bien entendu qu'il existe une certaine rupture, une modification de tangente, impliquée par le passage du christianisme à la modernité philosophique, il n'est pas question ici de remettre en question cette évidence. Cependant, en nous appuyant sur

²²⁷ Il n'y a qu'à penser à la fameuse Querelle des Anciens et des Modernes, ou à sa version politique chez Benjamin Constant différenciant la liberté des Anciens à celle des Modernes, pour comprendre que les racines dualistes cosmologiques de la modernité, que Jonas met au jour par le concept de « principe gnostique », n'y sont pas assumées. Le monde chrétien y est plutôt indistinctement associé au monde ancien, en ce sens qu'il aurait été *prémoderne*. Voilà ce que nous entendons ici.

l'histoire du dualisme dans sa forme cosmologique, il semble qu'au-delà des points de friction indéniables entre les mondes chrétien et moderne, la trame dualiste reste la même. La rupture majeure dans l'histoire de la philosophie est, comme le note Jonas, l'arrivée du dualisme cosmologique, sous la forme du principe gnostique, en tant que nouvelle conception des rapports entre l'être humain et le monde en rupture, en profonde fracture, avec les interprétations classiques de la place de l'humain dans le cosmos.

C'est bien ainsi qu'il faut comprendre Jonas quand il affirme, dans son texte « Seventeenth Century and After », à propos des différents points de rupture dans l'histoire de la pensée humaine, qu'il y eut « de grandes ruptures dans l'histoire, parmi lesquelles la plus grande de toutes, l'irruption du Christianisme dans le monde ancien »²²⁸. Le changement radical dans la conception du monde mise de l'avant par le dualisme cosmologique, voilà à quoi se réfère Jonas lorsqu'il parle ici du christianisme; voilà la plus grande rupture dans toute l'histoire de la pensée humaine. C'est à partir de cette rupture, dont le représentant le plus extrême est le gnosticisme, qu'il faut comprendre l'articulation du développement de la pensée humaine, et ce afin d'en rendre intelligible les différentes phases, autrement que par simple soustraction. Notre analyse de l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie en fonction du thème du dualisme nous amène à cette relecture qui met l'accent sur la rupture fondamentale entre, d'une part, la conception gréco-romaine de l'être humain et du monde et, d'autre part, celle du dualisme cosmologique, y compris dans sa forme moderne transmise par les monismes partiels postdualistes.

²²⁸ « Seventeenth Century and After » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 51 (notre traduction).

Un tel déplacement du principal point de rupture dans l'histoire de la philosophie a pour effet de recadrer le dualisme moderne dans l'histoire à laquelle il appartient. Il devient ainsi possible d'en prendre la mesure exacte et, surtout, d'examiner les débats philosophiques modernes qui y sont associés, à la lumière des présupposés que cette position philosophique implique. Ceci est d'autant plus nécessaire qu'au cours de l'anthropologisation du dualisme moderne, ce dernier s'est détaché de ses postulats cosmologiques, prenant plutôt la forme d'une évidence anthropologique. L'apport de l'analyse jonassienne devient ici le plus fructueux. Compte tenu de l'histoire du dualisme que nous venons de reproduire, le dualisme moderne entre *res cogitans* et *res extensa*, comme les monismes partiels postdualistes, apparaît non pas comme une évidence première, une donnée fondamentale de l'existence humaine, mais bien plutôt comme une position métaphysique historiquement située et, de surplus, redevable de la longue histoire de la pensée dualiste. La perspective ouverte par le travail jonassien permet de replacer la division centrale à toute philosophie moderne entre corps et esprit dans le cadre beaucoup plus large de l'histoire de la pensée dualiste. L'approche de Jonas est par ailleurs, sur cette question, elle-même redevable de la tradition phénoménologique de laquelle elle est issue, de telles remises en question du postulat cartésien étant défendues par plusieurs auteurs de cette école de pensée. Quel est donc l'apport de Jonas à cette réflexion? Il est, pensons-nous, considérable. La lecture de l'histoire de la philosophie qu'il propose fournit d'abord un principe qui rend intelligible le passage de l'Antiquité tardive au christianisme, ce qui est trop souvent simplement survolé, étant représenté comme un saut historique pratiquement incompréhensible d'un point de vue rationnel. La revue qu'en fait Jonas place une telle transformation des principaux courants de pensée bien au-delà du simple passage historique du monde classique gréco-romain à un monde dominé par l'Église chrétienne,

via les derniers moments de l'Empire romain. C'est ce que cherche à démontrer Jonas lorsqu'il se réfère au principe gnostique pour décrire la situation intellectuelle de cette époque. La lecture que produit Jonas quant à l'histoire de la philosophie permet également de montrer la perennité du schème de pensée mis en place autour du principe gnostique, et ce jusqu'aux principales alternatives de la philosophie moderne. La lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie, principalement son recadrage des débats philosophiques modernes dans l'histoire beaucoup plus large du dualisme cosmologique devenant anthropologique, fournit un principe intelligible qui permet de bien mesurer, de bien soupeser les forces opposées qui s'affrontent dans le cadre du dualisme moderne, en particulier depuis Descartes. Cet apport du travail de Jonas est de premier plan. Partant de son travail sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens et s'inspirant du lien d'abord intuitif qu'il trace dès « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » entre le gnosticisme et l'existentialisme, se référant notamment à la pensée de Heidegger, Jonas met au jour au fil des nombreux articles qu'il a publiés sur la philosophie moderne, non seulement le principe au cœur de sa propre argumentation, mais, plus encore, le principe directeur du développement de la philosophie moderne elle-même. Que la philosophie moderne soit déchirée entre les principales alternatives du dualisme moderne, entre *res cogitans* et *res extensa*, et qu'elle soit de surplus déchirée entre, d'un côté, la tentation de couper le nœud gordien que représente cette situation en optant pour une des alternatives aux dépens de l'autre et, de l'autre côté, l'objectif sans cesse renouvelé de dénouer ce nœud, ne fait aucun doute. La perspective offerte par Jonas sur ces questions essentielles pour la pensée moderne, perspective qui prend appui sur le recul historique qu'il prend à partir de ses travaux sur le gnosticisme, jette un éclairage nouveau sur les options qui s'offrent aux penseurs contemporains. Une telle perspective permet même d'envisager une nouvelle

synthèse des options modernes apparemment irréconciliables, principalement en raison de la mise en évidence de la centralité du thème du dualisme dans l'histoire de la philosophie et des répercussions de cette position dualiste sur l'interprétation du phénomène de la vie. C'est bien en ce sens que nous aborderons les propositions philosophiques jonassiennes dans la seconde partie de notre recherche.

Il faut toutefois noter, avant toute chose, une limite importante du travail de Jonas sur ces questions. Jonas n'est en effet pas le premier à envisager une telle synthèse des alternatives modernes. Or, il reste tout à fait silencieux, dans sa lecture de l'histoire de la philosophie, à propos des autres tentatives de synthèse. Il ne mentionne d'abord d'aucune façon les tentatives romantiques de l'idéalisme allemand. Ceci est d'autant plus étonnant que l'approche préconisée par Jonas, bien qu'elle diffère sous plusieurs aspects de la perspective romantique, reprend toutefois certains éléments propres à la *Naturphilosophie*, pensons à la philosophie de Schelling. Ce silence de Jonas devient encore plus troublant à propos de la dernière grande tentative moderne de synthèse rationnelle, à savoir la pensée de Hegel. Jonas dit bien quelques mots de Hegel, principalement de sa philosophie de l'histoire, dans les développements de sa philosophie pratique, nous y reviendrons. Il ne prend toutefois pas pour objet d'étude le projet hégélien lui-même, qui pourtant semble s'apparenter sur plusieurs points au projet philosophique jonassien, à savoir la synthèse des principales alternatives modernes. Si les contextes historique et biographique des écrits de Jonas peuvent certainement, en bonne partie, expliquer ce silence, étant donné la proximité de l'hégélianisme et du marxisme, nous croyons qu'un tel rapprochement ne peut pas être esquivé pour de telles raisons et donc qu'une prise en compte des points de passage et des points de rupture entre les projets de Hegel et Jonas mériterait un examen attentif. Il en est

de même des autres tentatives de synthèse qui ont suivi celle de Hegel qui, tout en étant moins grandioses, ont cherché à dénouer l'impasse philosophique moderne. Nous pensons plus particulièrement ici à la philosophie de Bergson. Si le silence de Jonas sur la philosophie de la vie de Bergson est certainement moins frappant que dans le cas de la pensée de Hegel, un tel rapprochement est essentiel, en raison de l'importance du phénomène de la vie et de la théorie de l'évolution dans le projet de synthèse jonassien. Les affinités et les oppositions entre les approches évolutionnistes de Bergson et de Jonas devraient elles aussi être étudiées attentivement. Il nous est bien entendu impossible de procéder à de tels rapprochements dans le cadre de cette recherche, ceci nous éloignant à coup sûr du propos de Jonas en tant que tel. Nous pensons cependant qu'il faut noter cette absence dans l'analyse jonassienne de l'histoire de la philosophie, absence qui, loin de discréditer sa lecture du développement historique de la philosophie, demande plutôt un élargissement du cadre présenté par Jonas, pour l'étendre à de telles considérations. Nous reportons ce travail à une recherche subséquente.

C'est à partir de la lecture qu'offre Jonas de Spinoza que nous envisagerons maintenant ses propositions qui visent à répondre aux insuffisances du dualisme. Ce n'est qu'une fois que nous aurons bien mis en place l'apport du travail de Jonas quant aux implications théoriques de sa remise en question du dualisme moderne, principalement en reprenant l'articulation de sa philosophie de la vie et ses implications pour l'anthropologie philosophique, que nous pourrons ensuite nous attarder aux implications pratiques d'un tel questionnement. Nous verrons alors de quelle façon sa philosophie de la vie et ses visées ontologiques ont des répercussions directes sur sa philosophie pratique, notamment quant au fondement de son éthique de la responsabilité. Nous rencontrerons alors coup sur coup

deux autres déplacements impliqués par la philosophie de Jonas, déplacements semblables à celui que nous venons de voir au sujet de l'histoire de la philosophie, mais cette fois en anthropologie philosophique et en philosophie éthique. Pour y arriver, il faut suivre l'argumentation jonassienne en recadrant les apories du dualisme sur le phénomène de la vie. Cette façon de poser le problème est en soi une particularité de la philosophie de Jonas. Elle nous entraîne sur le chemin d'une redéfinition du statut ontologique de la vie, des organismes vivants et, par conséquent, de l'être humain. Jonas affirme d'ailleurs qu' « une philosophie de la vie comprend la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit »²²⁹.

²²⁹ « On the Subjects of a Philosophy of Life » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 1. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 13.)

Section II.

La philosophie de Jonas en tant que réponse aux apories du dualisme

L'interprétation jonassienne de la philosophie moderne est traversée de nombreuses considérations portant tant sur le rôle du dualisme dans l'émergence de la pensée moderne, que sur les limites inhérentes à cette position et, surtout, sur les solutions proposées par Jonas afin d'éviter les écueils d'une telle position dualiste. Nous avons jusqu'ici délibérément cherché à isoler de toutes ces analyses tirées de nombreux textes du recueil *The Phenomenon of Life*, l'interprétation qu'offre Jonas des différentes étapes du développement historique du dualisme de la pensée moderne, pour ensuite reconstruire un cadre interprétatif qui puisse s'insérer dans celui mis en place à partir du travail sur la philosophie ancienne. Ce faisant, nous avons établi, dans la première section de notre recherche, le lien entre l'histoire du dualisme et les apories de la position dualiste, apories auxquelles est confrontée la réflexion moderne. Nous voulions alors éviter d'aborder d'un seul coup les propositions offertes par Jonas et qui cherchent à répondre à ces insuffisances, question de bien distinguer les différents éléments de son travail. Une telle approche nous a ainsi amené à centrer d'abord notre attention sur la problématique de la corporéité en tant que problème central lié au dualisme moderne. Nous avons par la suite suivi Jonas lorsqu'il associe cette problématique du corps, le problème psychophysique comme il le nomme parfois, à la question plus générale de la vie.

Le recadrage de la problématique de la corporéité dans la question beaucoup plus large du phénomène de la vie, bien qu'il appartienne sans contredit à la mise en lumière des apories spécifiques du dualisme moderne, est en tant que tel la première proposition jonassienne visant à répondre aux insuffisances du dualisme moderne et des monismes

partiels postdualistes qui en découlent. Ce n'est qu'en situant le problème moderne de la corporéité dans l'interprétation dualiste du vivant qu'il en arrive à sa biologie philosophique. Nous pensons en ce sens pouvoir soutenir que ce recadrage de la problématique de la corporéité est une des étapes essentielles de la philosophie de Jonas dans sa tentative de repenser les principaux problèmes auxquels la pensée moderne est confrontée. Il s'agit donc du véritable point de passage entre le travail d'interprétation de l'histoire de la philosophie proposé par Jonas et son propre travail philosophique. Nous examinerons maintenant ce travail en fonction des deux parties de l'œuvre jonassienne qu'il nous faut encore analyser. Nous nous attarderons d'abord aux propositions jonassiennes portant sur les insuffisances théoriques de la position dualiste moderne, ce qui nous conduira à l'élucidation, au troisième chapitre, de sa biologie philosophique. Ce n'est que par la suite, au quatrième chapitre, que nous analyserons les propositions de Jonas traitant des insuffisances du dualisme moderne en philosophie pratique, notamment autour de son éthique de la responsabilité. Ces parties de l'œuvre de Jonas correspondent par ailleurs aux deux autres formes essentielles du dualisme, que nous nommons anthropologique et éthique, formes dualistes qui ont émergé de la désarticulation du fondement théologique du dualisme cosmologique.

Chapitre 3. Dualisme anthropologique et philosophie de la vie : la biologie philosophique

Cherchant à répondre aux insuffisances théoriques du dualisme moderne et des monismes partiels postdualistes qui y sont associés, la biologie philosophique élaborée par Jonas est bien entendu intimement liée à son interprétation de l'histoire de la pensée humaine. Si, d'un côté, le dualisme moderne est redevable du dualisme cosmologique qui lui-même trouve sa source dans les premiers siècles de notre ère, cette position s'est lentement dissociée de ses fondements cosmologiques au cours de la sécularisation propre au processus de pensée qui a mené à la modernité. Voilà pourquoi nous ne parlerons plus, dès maintenant, de dualisme cosmologique, mais bien de dualisme anthropologique lorsqu'il sera question de la position dualiste de la pensée moderne. S'étant émancipé de toute référence à un Dieu transcendant, le dualisme de la pensée moderne a cependant reconduit le dualisme anthropologique, c'est-à-dire la séparation interne à l'être humain entre corps et esprit. Cette position philosophique, fortement chargée historiquement, a infléchi de manière déterminante l'anthropologie philosophique moderne. La biologie philosophique de Jonas cherche précisément à réexaminer cette anthropologie philosophique en remettant en question son postulat de la séparation radicale du corps et de l'esprit.

Notre travail sera ici de reprendre ce raisonnement en identifiant les principaux éléments de la remise en question jonassienne de l'anthropologie philosophique moderne, autour de la critique de l'interprétation dualiste de la vie, et ce en vue de saisir l'anthropologie philosophique concurrente qu'il propose. Ce travail se fera en trois temps. Nous reprendrons d'abord au §7 les apories du dualisme moderne identifiées en fin de

deuxième chapitre, notamment quant à la compréhension de la vie, en les reconsidérant, entre autres, en fonction des outils conceptuels que Jonas relève de sa lecture de Spinoza. Nous pourrions ainsi entreprendre l'étude de la biologie philosophique de Jonas à proprement parler. Nous verrons en ce sens, au §8, la redéfinition ontologique de la matière organique proposée par Jonas. Nous pourrions finalement souligner, au §9, les déplacements imposés aux points de rupture de l'anthropologie philosophique traditionnelle par cette remise en question de l'interprétation dualiste du phénomène de la vie.

Pour mener à terme ce programme, nous reprendrons plusieurs textes du recueil *The Phenomenon of Life* examinés au chapitre précédent. S'ajouteront également d'autres articles de ce même recueil, en plus de certains écrits tirés des *Philosophical Essays* et des *Philosophische Untersuchungen*. La littérature secondaire portant sur cette partie de l'œuvre jonassienne est composée d'analyses tant du niveau thématique que des niveaux conceptuel et intégral. Les deux principales analyses intégrales, celles de Frogneux et Pinsart, offrent des lectures passablement différentes de ces questions. Si leurs lectures, respectivement prospective et rétrospective, des principales composantes de cette partie du travail de Jonas se recoupent en plusieurs points, les interprétations qu'elles donnent à ces composantes procèdent d'approches toutes différentes. Pinsart, conformément à sa thèse sur le fonctionnement de l'œuvre de Jonas, insiste abondamment sur le concept de liberté dans son interprétation, si bien que la plus grande partie de sa description des thèses jonassiennes sur la biologie philosophique est placée sous le titre d'une « phénoménologie de la liberté »²³⁰. Bien que ce concept joue sans contredit un rôle central dans l'analyse qu'offre Jonas de ces questions, il semble qu'une telle approche porte ombrage à certaines

²³⁰ Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 93-136.

notions tout aussi importantes dans l'élaboration de la philosophie de la vie jonassienne, notamment à la notion de métabolisme²³¹. De son côté, Frogneux consacre deux chapitres complets à cette partie du travail de Jonas²³². Si elle en offre une présentation détaillée, et ce pour les différents moments du développement de la biologie philosophique de Jonas, son analyse interpose dans son explication, à la fois un ensemble de considérations sur les glissements qu'auraient subis les textes jonassiens au fil des années et des nombreuses publications, et interpose également un passage complet²³³ s'attardant à un aspect de la biologie philosophique qu'elle présente comme impensé, à savoir la présence de l'autre. Il nous semble que le résultat d'une telle démarche soit assez mitigé. L'explication du raisonnement jonassien s'en trouve en effet fréquemment désarticulé et, surtout, l'insertion de cette partie de l'œuvre de Jonas dans le mouvement général de son travail devient difficile à percevoir. Nous préférons donc reprendre cette description de l'explication que donne Jonas de sa biologie philosophique, non pas en accentuant les variations lisibles au fil des textes, mais en retenant plutôt les éléments communs aux différents moments du développement de la philosophie de la vie de Jonas, question d'en montrer clairement la logique et l'insertion dans la problématique générale du dualisme telle que mise en place dans la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie²³⁴.

²³¹ Le métabolisme, dans la description que donne Pinsart de la biologie philosophique de Jonas, occupe une place accessoire en comparaison à ce qu'elle nomme le « principe liberté », comme en fait foi le nombre relativement peu élevé de références à cette notion, alors que nous pensons plutôt que celle-ci joue un rôle de premier plan dans cette partie de l'œuvre jonassienne.

²³² Cf. « Chapitre 4 - La polarisation de l'inerte et du vivant » et « Chapitre 5 - L'homme déhiscent » in Nathalie Frogneux, *op. cit.*, pp. 151-189 et 191-229.

²³³ Cf. « Le ratage du monde commun des vivants » in *Ibid.*, pp. 181-189.

²³⁴ Il est à noter, comme nous le verrons dans ce chapitre, que bon nombre des textes tardifs de Jonas sur ces questions reprennent intégralement, dans plusieurs de leurs passages, des parties de textes des premiers moments de l'élaboration de sa philosophie du vivant, ce qui, croyons-nous, vient plutôt soutenir notre interprétation d'un ensemble de propositions communes aux thèses de la biologie philosophique jonassienne.

§7. Nécessité d'une philosophie de la vie : le métabolisme comme réfutation du dualisme

L'élaboration de la philosophie de la vie de Jonas est intimement liée à la lecture qu'il fait de l'interprétation dualiste du phénomène vivant. Cette lecture des positions modernes quant à la vie s'articule principalement autour de deux textes, c'est-à-dire « Philosophical Aspects of Darwinism » et « Spinoza and the Theory of Organism ». Ces textes, en plus d'avoir été publiés dans deux recueils différents, respectivement dans *The Phenomenon of Life* et les *Philosophical Essays*, appartiennent à deux phases distinctes du travail jonassien. L'article sur le darwinisme, comme la plupart des textes de *The Phenomenon of Life*, est en effet un texte ayant été élaboré au début des années 1950²³⁵. Il présente conséquemment les fondements sur lesquels sera construite la biologie philosophique. La contribution conceptuelle majeure de cette étape du travail jonassien est la mise en lumière du métabolisme comme fondement d'un statut ontologique particulier pour la matière organique dans « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism », un texte contemporain de celui sur le darwinisme. Ce n'est qu'avec ses travaux datant de la période de son article sur Spinoza²³⁶, c'est-à-dire à partir du milieu des années 1960, que Jonas donnera une version complète de son interprétation du phénomène de la vie à partir des emprunts qu'il entend faire à la philosophie spinoziste, principalement avec son article

²³⁵ Certains de ces textes d'abord publiés au début des années 1950 sous formes d'articles ont subi certaines modifications avant d'être publiés dans le recueil *The Phenomenon of Life* au milieu des années 1960, alors que d'autres ont simplement été reproduits dans leur version originale. Il nous est impossible, dans le cadre de cette recherche, de procéder à l'analyse diachronique des modifications apportées aux textes, lorsque Jonas a procédé à de telles augmentations, d'autant plus qu'aucun de ces ajouts n'apporte de changement majeur aux thèses exposées par Jonas. Nous reprenons donc ces textes dans leurs versions définitives publiées dans ledit recueil, en considérant qu'ils procèdent de la première étape de l'élaboration de la biologie philosophique.

²³⁶ La plupart de ces textes du milieu des années 1960 ont été publiés dans le recueil *Philosophical Essays* au milieu des années 1970, encore une fois certains ayant été modifiés, d'autres ayant été reproduits sans modification. Nous adopterons la même attitude à l'égard de ceux-ci que pour ceux de l'étape précédente (voir note 236). S'ajoutent également des textes publiés lors de la publication de *The Phenomenon of Life* au milieu des années 1960, et qui appartiennent donc à la même période.

« Biological Foundations of Individuality ». Cette interprétation est finalement confirmée dans ses principales composantes dans la troisième et dernière phase d'explicitation de sa biologie philosophique, notamment au début des années 1980 avec « Evolution und Freiheit » publié ultérieurement dans les *Philosophische Untersuchungen*²³⁷. Nous suivrons ainsi le parcours intellectuel de Jonas, à travers ces différentes étapes, afin de retracer les principaux éléments de sa biologie philosophique et repérer les implications d'une telle interprétation du phénomène de la vie.

Que dit Jonas dans « Philosophical Aspects of Darwinism »? Après y avoir présenté les principaux éléments de l'approche évolutionniste de la vie en fonction du cadre interprétatif découlant de sa lecture de la philosophie moderne, il affirme que le darwinisme contient la possibilité du dépassement de son propre monisme matérialiste. Si, comme le veut la doctrine évolutionniste, l'être humain n'a en effet pas une origine étrangère au monde et, plus encore, si l'être humain appartient biologiquement au monde animal duquel il est un descendant, il ne peut plus être question d'une substance pensante étrangère à la substance étendue expliquant les capacités de l'esprit humain. Par conséquent, Jonas avance que

l'évolution abolit précisément la position spéciale de l'homme qui avait garanti le traitement cartésien de tout le reste [c'est-à-dire de la *res extensa*]. La *continuité* de filiation à présent établie entre l'homme et le monde animal rendit impossible de considérer plus longtemps son esprit, et les phénomènes

²³⁷ Le recueil *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen* a été publié en 1992 et regroupe, sur la biologie philosophique, des textes ayant d'abord été publiés au milieu des années 1980 ou encore au tout début des années 1990. Ils seront repris dans leur version définitive des *Philosophische Untersuchungen* selon le même raisonnement que pour les deux premières étapes du développement de la biologie philosophique (voir note 236). Le texte « Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen » publié dans les *Philosophische Untersuchungen* est en fait la version allemande d'un texte de la fin des années 1960 et publié en anglais dans les *Philosophical Essays*. Ce dernier texte sera donc placé dans la seconde période, à laquelle il appartient.

mentaux comme tels, comme l'abrupte intrusion d'un principe ontologiquement étranger en ce point précis du flux total²³⁸.

La position dualiste de l'anthropologie philosophique moderne qui sépare corps et esprit tout en réservant un statut spécial à l'esprit ne peut plus être maintenue. L'âme, ou l'esprit, doit ainsi trouver sa source dans les formes extrahumaines de la vie en tant que possibilité de l'esprit humain. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Jonas qu'« ainsi, après la contraction amenée par le transcendantalisme chrétien et le dualisme cartésien, la province de l'«âme», avec le sentiment, l'effort, la souffrance, la joie, se répandit à nouveau, à partir de l'homme, grâce au principe de gradation continue, sur le règne de la vie »²³⁹. En reconsidérant le vivant à la lumière de cette idée d'une gradation continue de l'intériorité associée à l'esprit, Jonas espère trouver une interprétation satisfaisante du phénomène de la vie²⁴⁰. Goudge, dès 1967, souligne bien ceci, dans une recension de l'ouvrage *The Phenomenon of Life*, lorsqu'il dit que « le phénomène de l'intériorité ou de la subjectivité, présent indubitablement chez l'homme, prend racine dans les choses vivantes les plus élémentaires. La continuité de l'évolution impose cette conclusion »²⁴¹. Il va sans dire, compte tenu de ce que nous avons dit de l'interprétation jonassienne du matérialisme de la science moderne, et de son appartenance au dualisme moderne, que ce ne sont pas les biologistes après Darwin qui peuvent procéder à une telle remise en question de l'explication mécaniste de la vie. Ce n'est qu'en réexaminant philosophiquement les fondements de cette explication mécaniste qu'il devient possible de remédier à cette lacune théorique.

²³⁸ « Philosophical Aspects of Darwinism » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 57. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 67.)

²³⁹ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 67-68.)

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 58.

²⁴¹ T.A. Goudge, « Existentialism and Biology », *Dialogue : Canadian Philosophical Review*, vol. 5, 1967, p. 604 (notre traduction).

L'explication mécaniste de la vie ne s'est pas dissipée avec le darwinisme et la possibilité interne de son dépassement, bien au contraire, puisque toute la science biologique reprend le modèle mécaniste cartésien en l'appliquant au monde de la vie. Une des manifestations les plus récentes de ceci est l'assimilation du concept de « fin » (*purpose*) au monde mécanique, plus précisément celui de la cybernétique. Jonas, dans « *Cybernetics and Purpose : A Critique* » un texte de la même période que celui sur le darwinisme, remet en question cette assimilation. Dans une longue explication du modèle cybernétique des mécanismes « orientés vers une fin » (*purposeful*), Jonas avance que

le modèle cybernétique réduit la nature animale aux deux termes de faculté de sentir et de motricité, alors qu'en fait elle est constituée par la triade perception, motricité et émotion. L'émotion, plus fondamentale que les deux autres termes qu'elle lie ensemble, est la traduction animale de la pulsion fondamentale qui, même au niveau préanimal indifférencié, opère dans l'incessante menée à bien du métabolisme²⁴².

Cette critique est l'occasion pour Jonas d'indiquer, en conclusion, les grandes lignes de son interprétation du phénomène métabolique et de sa signification ontologique autour de la notion de besoin. Se demandant lui-même en quoi le modèle cybernétique échoue à rendre compte de la vie, Jonas stipule qu'« on peut condenser la réponse en un seul énoncé : les choses vivantes sont des créatures de besoin. Seules les choses vivantes ont des besoins et agissent par besoin. Le besoin est fondé à la fois sur la nécessité du renouvellement continu de soi par l'organisme grâce au processus métabolique et sur le désir élémentaire de l'organisme de se perpétuer ainsi de façon précaire »²⁴³. Pour saisir l'interprétation de la vie de Jonas, il faut donc comprendre cette notion de métabolisme qui distingue fondamentalement les entités vivantes des corps inanimés. La centralité du métabolisme

²⁴² « *Cybernetics and Purpose : A Critique* » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 126. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 135.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...de faculté de sentir et de mobilité... ».

²⁴³ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 135.)

pour la biologie philosophique jonassienne n'est toutefois que brièvement indiquée dans l'explication avec le modèle cybernétique du comportement animal. C'est dans un autre article intitulé « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism », texte de la même période, que Jonas donne à cette notion toute son ampleur.

Ce texte est, d'abord, une réponse à un passage de l'ouvrage *The Mysterious Universe* de Sir James Jeans, qui affirme que « d'après le témoignage intrinsèque de sa création, le Grand Architecte de l'Univers commence à présent à apparaître comme un pur mathématicien »²⁴⁴. Jonas soutient qu'une telle affirmation, d'abord redevable de la compréhension astrophysique du monde de Jeans, est en fait fortement chargée philosophiquement. Il se propose d'identifier les présupposés philosophiques d'une telle conception cosmologique, en articulant sa recherche autour de deux questions²⁴⁵ : d'abord, quelle est la portée significative de cette idée, et ensuite est-ce qu'une telle conception du monde est véridique? La réponse à la première de ces questions²⁴⁶ s'appuie sur la lecture jonassienne de l'histoire de la pensée humaine. L'affirmation de Jeans ne peut être examinée convenablement qu'en prenant en compte l'héritage conceptuel des termes « dieu », « mathématiques » et « univers ». Une fois le Dieu de Jeans replacé dans la tradition philosophique des conceptions du Dieu créateur, depuis le démiurge de Platon jusqu'au dieu moderne de Leibniz, le matérialisme de la conception de l'univers mise de l'avant dans l'affirmation de Jeans et les filiations entre cette position de la science moderne et le transcendantalisme propre au judéo-christianisme deviennent clairs.

²⁴⁴ J. H. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. 122; cité dans Hans Jonas, « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 64. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 75.)

²⁴⁵ Cf. « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 64-66.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 66-74.

L'intérêt du texte « Is God a Mathematician? » dans l'explication de la biologie philosophique vient de la réponse à la seconde question : est-ce que l'affirmation de Jeans rend compte de la réalité? D'entrée de jeu, Jonas entend soumettre la proposition de Jeans à l'examen, en mesurant son efficacité à rendre compte de la réalité des organismes vivants²⁴⁷. Que Dieu soit en ce sens un pur mathématicien implique que toute réalité du monde puisse être réduite, conformément aux thèses matérialistes, à la pure matière, à la *res extensa*. Le Dieu mathématicien ne verrait alors, selon Jonas, que les particules de matière qui composent le monde²⁴⁸. Il se demande donc ce que verrait ce Dieu mathématicien d'un organisme vivant. Au-delà des similitudes entre les corps inanimés et les organismes vivants, il apparaît que, chez les organismes vivants, « des événements spéciaux sont discernables, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de sa prétendue limite, qui rendront son unité phénoménale encore plus problématique que celle des corps ordinaires et qui effaceront presque entièrement son identité matérielle à travers le temps »²⁴⁹. Il s'agit bien entendu du métabolisme. Les échanges constants de matière entre l'intérieur de l'organisme vivant, même le plus simple, et son environnement extérieur distinguent cette forme d'organisation matérielle de tous les objets inanimés. Reinhard Schulz résume bien la présentation jonassienne des rapports inédits entre la forme et la matière institués par la métabolisme, lorsqu'il énumère ces éléments ainsi :

1. La différence entre la forme et la matière est une réalité, alors qu'elle n'est qu'une abstraction dans la science de la nature mécanique. 2. Le rapport logique de la forme à la matière, contrairement à ce qu'en dit la science de la nature, est inversé, si bien que la forme est l'essence et la matière l'accident. 3. Le rapport de la forme à la matière conduit à une forme particulière d'identité, qui n'est propre qu'aux vivants. 4. La relation, plus

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 65.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁹ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 86.)

particulièrement l'indépendance de la forme à l'égard de la matière est une spécificité de l'organisme²⁵⁰.

Ce sont en fait ces nouveaux rapports entre forme et matière liés à l'existence des organismes vivants qui poussent Jonas à affirmer que

dans ce mode d'être remarquable, les parties matérielles en lesquelles consiste l'organisme à un instant donné sont seulement temporaires aux yeux de l'observateur pénétrant; ce sont des contenus passagers dont l'identité matérielle conjuguée ne coïncide pas avec l'identité du tout dans lequel elles entrent et qu'elles quittent, et qui maintient sa propre identité par l'acte même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la *forme vivante*²⁵¹.

Il faut bien comprendre, précise-t-il dans une note, l'omniprésence du processus métabolique pour les organismes vivants puisque « l'échange de matière avec le milieu n'est pas une activité périphérique dans laquelle s'engagerait un centre persistant : c'est le mode total de continuité (d'autoperpétuation) du sujet de la vie lui-même »²⁵². Le métabolisme n'est pas une activité secondaire ne visant qu'à alimenter le fonctionnement d'un ensemble fixe de composantes organiques, comme dans le fonctionnement des machines. Les organismes vivants sont au contraire entièrement dépendants du processus métabolique, tant à l'origine que pour le maintien de tous leurs organes, encore plus de leur existence elle-même. Cette précision est extrêmement importante. L'existence des organismes vivants n'est qu'échange perpétuel de matière, échange auquel sont soumises toutes leurs composantes. Jonas avance ainsi que

le métabolisme est davantage qu'une méthode pour générer de l'énergie cinétique pour le fonctionnement de la machine (cas qui ne s'applique de toute façon pas aux plantes), et de manière plus fondamentale, son rôle est de construire originellement et de remplacer continuellement les parties

²⁵⁰ Reinhard Schulz, « Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. Wolfgang Erich Müller), Stuttgart, Kohlhammer, 2003, p. 72 (notre traduction).

²⁵¹ « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 75-76. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 86.)

²⁵² *Ibid.*, p. 76. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 86.)

mêmes de la machine. Le métabolisme est ainsi le devenir constant de la machine elle-même : mais pour une telle prestation, il n'y a pas d'analogie dans le monde des machines²⁵³.

Si bien qu'après un moment suffisamment long, le Dieu mathématicien regarderait le même organisme vivant, mais toutes ses composantes matérielles auraient changé. Dans le cas contraire, si à deux moments distincts d'observation, les composantes matérielles de l'organisme sont toujours les mêmes, cela signifie précisément que l'organisme en question a cessé de vivre, qu'il est tout simplement mort.

Bien qu'une explication en termes purement mécaniques ne soit pas impossible pour décrire les interactions qui se produisent tant à l'intérieur d'un organisme vivant qu'avec son environnement extérieur, une telle description, qui serait celle du Dieu mathématicien de Jeans, ne serait, d'après Jonas, d'aucune aide pour comprendre la vie, étant donné que « le Dieu mathématique dans sa vue analytique homogène manque le point décisif – celui de la vie elle-même : le fait qu'elle soit une individualité centrée sur soi, qu'elle soit pour elle-même et en opposition à tout le reste du monde, avec une frontière essentielle séparant “l'intérieur” et “l'extérieur” »²⁵⁴. Cette particularité des organismes vivants constitue une révolution ontologique parce qu'elle introduit dans le monde de la matière inerte une nouvelle possibilité d'être, une nouvelle forme d'organisation de la matière, laquelle le Dieu mathématicien de Jeans, centré exclusivement sur la *res extensa*, ne pourrait pas concevoir. Jonas pense plutôt que

dans les choses vivantes, la nature fait une surprise ontologique dans laquelle l'accident mondain des conditions terrestres porte au jour une possibilité d'être entièrement neuve : des systèmes de matière qui sont des unités d'un divers, non en vertu d'une perception synthétique dont ils se

²⁵³ *Idem. (Le Phénomène de la vie, op. cit., p. 86.)*

²⁵⁴ *Ibid., p. 79. (Le Phénomène de la vie, op. cit., pp. 88-89.)*

trouvent être l'objet, ni par la simple concurrence des forces qui lient leurs parties ensemble, mais en vertu d'eux-mêmes, pour eux-mêmes, et se maintenant continûment par eux-mêmes²⁵⁵.

Cette nouvelle possibilité ontologique de la matière organique trouve sa manifestation la plus concrète dans le maintien constant des fonctions vitales par le processus métabolique. Il nous apparaît d'ailleurs que Jonas donne ici, par cette interprétation philosophique du métabolisme, un contenu positif à l'idée exprimée négativement déjà, par exemple, chez Claude Bernard, plus particulièrement au tout début de la neuvième de ses *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, à savoir que « la vie n'est ni un principe ni une résultante. Elle n'est pas un principe, parce que ce principe, en quelque sorte dormant ou expectant, serait incapable d'agir par lui-même. La vie n'est pas non plus une résultante, parce que les conditions physico-chimiques qui président à sa manifestation ne sauraient lui imprimer aucune direction, aucune forme déterminée »²⁵⁶. L'opposition indiquée par Bernard entre vitalisme et matérialisme, opposition que Jonas voit entre explications idéaliste et matérialiste de la vie, est déplacée vers une distinction formelle entre matières inerte et organique, avenue dans laquelle Bernard ne s'est pas engagé pour différentes raisons, quoique, comme le souligne Henri Bergson lors d'un discours prononcé au Collège de France en 1913 à l'occasion du centenaire de Bernard²⁵⁷, l'importance que ce dernier accorde à la forme vivante, notamment en ce qui concerne la genèse des organismes vivants, pourrait militer en faveur d'un vitalisme moins dogmatique, et fort probablement même, croyons-nous, en faveur du travail de Jonas. Selon ce dernier, il est d'ailleurs possible de comprendre cette particularité des organismes vivants, et ce parce que

²⁵⁵ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 89.)

²⁵⁶ Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966, pp. 344-345.

²⁵⁷ Cf. Henri Bergson « La Philosophie. Discours prononcé par Henri Bergson, de l'Académie française, à la cérémonie du centenaire de Claude Bernard au Collège de France, le 30 décembre 1913 » in E. Dhurout, *Claude Bernard*, Paris, PUF, 1947, pp. 26-27.

nous avons nous-mêmes notre corps qui témoigne constamment de l'opposition entre intériorité et extériorité et qui participe de la révolution ontologique engendrée par le métabolisme. Nous reviendrons au §8 sur les modifications qu'une telle conception de la vie opère sur l'anthropologie philosophique. Revenons pour l'instant au raisonnement jonassien sur la signification ontologique du métabolisme.

Jonas articule son explication autour du concept d'identité. Si l'identité de la matière inerte, celle des particules de matière, est constante et permanente, correspondant à la tautologie logique du $A = A$, l'identité des organismes vivants procède tout autrement. En raison du processus métabolique qui engage ces organismes dans leur entièreté, il est impossible d'associer leur identité à une quelconque somme de leurs composantes matérielles, celles-ci étant appelées à changer dans un laps de temps plus ou moins long. Adèle Thorens résume bien ceci en disant que, selon Jonas,

ce mode d'être caractérisé par un processus dynamique d'échange avec l'extérieur a une influence considérable sur l'identité de l'organisme. La matière dont ce dernier est constitué à un moment donné n'est présente en lui que de manière temporaire. L'identité de la matière ne coïncide donc pas avec l'identité de l'organisme comme tout, puisqu'elle ne fait que s'y incorporer, puis s'en extraire, dans un mouvement perpétuel. L'organisme ne peut dès lors être assimilé à la matière qui le compose, ni décrit selon des qualités purement matérielles²⁵⁸.

Voilà en quoi Jonas soutient qu'à l'égard du phénomène de la vie, « la relation ontologique est inversée : la forme devient l'essence, la matière l'accident »²⁵⁹. Si les particules matérielles qui composent à un certain moment de son existence un organisme vivant seront en effet changées, alors que cet organisme comme tel se maintient dans l'existence,

²⁵⁸ Adèle Thorens, « L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 133, 2001, p. 135.

²⁵⁹ « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 80. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 90.)

il faut donc que la matière qui le compose ne soit qu'accidentelle et qu'il faille voir dans la forme qui organise cette matière constamment impliquée dans le métabolisme, le véritable siège de l'identité organique. Il s'agit, pour Jonas, d'une liberté de la forme des organismes vivants à l'égard de la matière qui les compose à un moment donné, ce qui fait la particularité de cette nouvelle possibilité de l'organisation de la matière qu'est la vie²⁶⁰, liberté dont l'apparition

marque en effet une révolution ontologique dans l'histoire de la « matière »; le développement et le renforcement de cette indépendance, ou liberté, sont le principe du progrès dans l'évolution de la vie, laquelle dans son parcours produit de nouvelles révolutions – chacune étant un pas de plus dans la direction initiale, c'est-à-dire l'ouverture d'un nouvel horizon de liberté. Le premier pas fut l'émancipation de la forme, par le moyen du métabolisme²⁶¹.

Il faut bien comprendre cette affirmation. L'apparition de la vie, y compris dans ses formes les plus élémentaires, marque d'abord une certaine indépendance de la forme de ces organismes vivants à l'égard de leurs composantes matérielles, et introduit donc une certaine liberté dans le cours du fonctionnement de la matière inerte. Cette liberté est toutefois associée à un nouveau type de nécessité. Voilà pourquoi Jonas parle de « *liberté dans la nécessité* »²⁶² des organismes vivants à l'égard de la matière. Autant la forme de ces organismes jouit effectivement d'une certaine indépendance face à ses composantes matérielles, autant l'organisme a, d'une part, besoin de la matière qui le compose pour actualiser sa forme et, d'autre part, un besoin constant de nouvelle matière pour maintenir le processus métabolique, sans quoi il risque de mourir. C'est cette nouvelle dialectique entre liberté et nécessité des organismes vivants, dans leurs relations à la matière et leur

²⁶⁰ Sur cette nouveauté ontologique, voir également la synthèse développée au point 2, intitulé « Hans Jonas et la signification ontologique du métabolisme », du texte de Jacques Dewitte, « La Redécouverte de la question téléologique », *Études phénoménologiques*, no. 23-24, 1996, pp. 21-29.

²⁶¹ « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 81. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 90.)

²⁶² *Ibid.*, p. 80. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 89.)

souci d'autoconservation en opposition au monde, que Jonas associe à la révolution ontologique qu'est l'apparition de la matière organique et au principe même des révolutions successives de l'évolution de la vie à la source des différents niveaux de complexité organique observables. Mettre en lumière ce principe qui apparaît avec le plus simple des organismes dépendants du métabolisme, et rendre compte de la transmission de cette liberté empreinte de nécessité tout au long de l'évolution du vivant, voilà quelle est la tâche de la biologie philosophique²⁶³.

Dans « Is God a Mathematician? », Jonas identifie quatre caractéristiques essentielles du vivant, déjà présentes dans le métabolisme, qui doivent guider le développement de sa philosophie de la vie²⁶⁴. Il souligne d'abord l'aspect fondamentalement dialectique du phénomène de la vie, tel que nous venons de le décrire par la formule jonassienne de « *liberté dans la nécessité* ». Toute forme de vie est traversée par cette tension dialectique entre la liberté à l'égard de la matière et la nécessité de s'actualiser par celle-ci tout en procédant à son échange périodique pour le maintien de l'identité organique métabolisante. À cela s'ajoute, conséquemment à cette dialectique, la nécessité de trouver dans le monde extérieur à l'organisme vivant, la matière qui participe au processus métabolique. Cette deuxième caractéristique essentielle du vivant met ainsi l'accent sur la présence d'un « monde » extérieur, en opposition à l'intériorité organique, dès les formes les plus simples du vivant, de sorte que « la vie est tournée vers l'extérieur et vers le monde dans une relation spécifique de dépendance et de possibilité »²⁶⁵. Corrélativement à cette ouverture vers le monde, toutes les formes du vivant présentent une

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 83.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 83-86.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 84. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 93.)

intériorité, ou même comme le dit Jonas lui-même une subjectivité²⁶⁶, qui correspond au souci de tout organisme vivant d'assurer sa propre autoconservation. Selon lui, « que nous l'appelions sentiment, sensibilité et réponse au stimulus, appétit ou inclination, cette intériorité abrite, à un certain degré (fût-il infinitésimal) de prise de conscience, la préoccupation suprême que l'organisme a de son propre être et de sa propre perpétuation dans l'être, - c'est-à-dire que l'organisme est centré sur soi »²⁶⁷. Ce souci de soi manifesté dans le métabolisme est donc intimement lié au phénomène de la vie faisant de la dialectique propre au vivant tant une sensibilité au monde extérieur qu'une capacité à réagir activement dans ce monde. Jonas souligne finalement, en plus des relations qu'entretiennent les organismes vivants avec les objets inanimés au niveau spatial, la nouveauté introduite par l'horizon de temporalité associé à l'intériorité organique et à son souci d'autoconservation. Il s'agit bien ici d'une certaine intentionnalité, à un degré infinitésimal pour les formes de vie les plus simples, ce qui faire dire à Renaud Barbaras que « Hans Jonas explique ce que doit être la vie s'il doit exister quelque chose telle que l'intentionnalité »²⁶⁸. Jonas résume cette dernière caractéristique essentielle de la vie en soulignant que

la préoccupation de soi, mise en action par le besoin, ouvre aussi bien un horizon de temps qui embrasse non pas la présence extérieure mais l'imminence intérieure : l'imminence de cet avenir dans lequel la continuité organique est à chaque moment sur le point de s'étendre par la satisfaction du besoin de ce moment-là. Ainsi la vie fait-elle face à l'avenir autant qu'au dehors et s'étend-elle « par delà » sa propre immédiateté dans deux directions à la fois²⁶⁹.

²⁶⁶ Cf. *Idem*.

²⁶⁷ *Idem*. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 93-94.)

²⁶⁸ Renaud Barbaras, « Life and Perceptual Intentionality », *Research in Phenomenology*, vol.33, 2003, p. 163 (notre traduction).

²⁶⁹ « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 85. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., 94.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...dans ces deux directions à la fois... ».

Toutes ces caractéristiques révélée par le métabolisme des organismes vivants sont bien entendu inconnues du Dieu mathématicien de Jeans, parce qu'elles échappent à une description purement mathématique.

L'explication fournie par le Dieu mathématicien de Jeans n'est par conséquent valide que pour la matière inerte de l'univers²⁷⁰. Ce faisant, il ne peut pas, en tant que mathématicien, rendre compte d'un ensemble important de phénomènes qui font indéniablement partie de l'univers, c'est-à-dire la présence d'organismes vivants qui présentent l'ensemble des caractéristiques qui viennent d'être recensées. Le Dieu de Jeans, celui du monisme matérialiste, doit s'appuyer, pour comprendre ces caractéristiques, sur le dieu du dualisme, celui de Descartes²⁷¹. Cette position dualiste n'établit toutefois aucune relation entre l'existence corporelle des organismes vivants et leur intériorité, elle limite même cette intériorité aux seuls êtres humains. Le dualisme qui suppose deux substances indépendantes l'une de l'autre n'arrive donc pas plus que le Dieu mathématicien de Jeans à comprendre le processus du métabolisme, si bien que, selon Jonas, « c'est précisément face à l'organisme que la construction dualiste s'effondre. Loin qu'il y ait juste une coïncidence de l'intériorité avec quelques parties indifférentes d'étendue qui se trouvent simplement servir de régions-centre d'une extériorité phénoménale, ces parties particulières – les organismes – sont à l'évidence *organisées* pour l'intériorité, pour l'identité interne, pour l'individualité »²⁷². Le métabolisme est une réfutation du dualisme. C'est bien en ce sens

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 86-91.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 88. Pour une analyse conceptuelle intéressante des figures de dieu dans le raisonnement jonassien, analyse dont nous nous inspirons ici dans cette idée d'un dieu du dualisme, voir le chapitre 3 intitulé « Figures de dieu pour une phénoménologie de la vie » in Danielle Lories et Olivier Depré, *op. cit.*, pp. 79-108.

²⁷² « Is God a Mathematician? » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, pp. 89-90. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 98.)

qu'il faut comprendre Pierre Montebello lorsqu'il dit, partant de la position de Jonas, qu'« il n'est plus possible de poser la question ontologique à partir de la conscience *seule*, si ce n'est en tant que celle-ci participe à la structure d'une totalité psychophysique, ce qui revient à confirmer que cette question ne se pose justement jamais à partir de la conscience isolée. La conscience seule est "sans vie" comme l'est la matière »²⁷³. C'est la relation dialectique impliquée par le métabolisme entre existence matérielle des organismes et intériorité organique qui vient remettre en question la séparation radicale que suppose la position dualiste.

Or, nous avons noté que cette dialectique de la vie ne se manifeste pas simplement au niveau du métabolisme. Jonas avance en effet que toute l'évolution de la vie est marquée de cette tension dialectique. Dans un texte de la même période intitulé « To Move and to Feel : On the Animal Soul », il développe les implications d'une telle conception philosophique de la vie pour la compréhension des organismes complexes que sont les animaux. Il y soutient d'entrée de jeu que « trois caractéristiques distinguent la vie animale de la vie végétale : la motricité, la perception, l'émotion »²⁷⁴. Si les deux premières caractéristiques sont relativement bien connues, étant présentes dans presque toutes les descriptions de la vie animale, la troisième, c'est-à-dire l'émotion, demande une explication plus élaborée. Il faut toutefois bien considérer la perception et la motilité animales pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des versions complexifiées des possibilités inscrites dans le processus métabolique. Jonas affirme en ce sens que « l'émergence de la perception et de la motricité ouvre un chapitre majeur dans l'histoire de la liberté qui commença avec l'être

²⁷³ Pierre Montebello, « Vie et phénomène de vie », *Kairos*, no. 23, 2004, p. 80.

²⁷⁴ « To Move and to Feel : On the Animal Soul » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 99. (*Le Phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 111.)

organique comme tel et fut ébauchée dans l'agitation primitive de la substance métabolisante. Leur élaboration progressive dans l'évolution signifie une découverte croissante du monde et une individuation croissante du soi »²⁷⁵. Voilà quelle est la clé d'une compréhension adéquate de la vie animale : le développement des facultés perceptives et motrices de la vie animale au cours de l'évolution biologique est ainsi la complexification des capacités inhérentes de la transcendance métabolique à l'égard de la réalité matérielle. Ce n'est qu'avec le développement, d'une part, de sens spécifiques permettant la perception du monde et, d'autre part, de centres moteurs définis permettant la motilité qu'une véritable relation au monde est possible, ce qui est bien entendu le cas de la vie animale²⁷⁶. Ce qui fait la particularité de cette forme de vie complexe qu'est l'animalité, comparativement aux formes moins complexes du phénomène vivant dont font partie les végétaux, est, d'après Jonas, que « l'espace, comme dimension de dépendance, soit progressivement transformé en une dimension de liberté par l'évolution parallèle de ces deux facultés : se déplacer et percevoir à distance »²⁷⁷.

Si l'insertion de ces deux premières caractéristiques de la vie animale dans le cadre défini par la biologie philosophique se comprend assez aisément, il en est tout autrement de l'émotion. Nous avons noté plus haut que, selon Jonas, le phénomène de la vie, par la distinction qu'il impose entre intériorité et extériorité des organismes vivants, définit deux horizons propres au vivant, celui de l'espace de l'environnement extérieur et celui du temps de l'organisation interne à l'organisme existant par métabolisme. C'est sous cet horizon temporel, horizon qui ne jouit pas de l'extériorité qu'ont la perception et la motilité, qu'il

²⁷⁵ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 111.)

²⁷⁶ *Cf. Ibid.*, p. 100.

²⁷⁷ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 112.)

faut chercher l'émotion²⁷⁸. Plus précisément, si, d'un côté, la perception et la motilité animales permettent de mettre une distance spatiale entre l'organisme animal et les objets de son monde environnant, c'est l'émotion, actualisée par le désir, qui met, d'un autre côté, une distance temporelle entre l'objet désiré et l'organisme animal. Jonas affirme que « la perception présente l'objet "non ici mais là-bas"; le désir présente le but "non encore mais à venir" : la motricité guidée par la perception et conduite par le désir transforme le *là-bas* en *ici* et le *non encore* en *maintenant*. Sans la tension de la distance et l'ajournement qu'elle nécessite, il n'y aurait pas d'occasion pour le désir ou l'émotion en général »²⁷⁹. C'est dans cette médiation de la vie animale, médiation qui est tout à la fois un gain quant à la complexité de l'organisme animal et une perte en immédiateté caractérisant les formes de vie moins complexes, que se constitue pour la première fois une véritable relation entre sujet et objet séparés l'un de l'autre par les distances spatiale et temporelle.

Cette particularité se reflète également dans le métabolisme propre à la vie animale. N'ayant pas à trouver les éléments nécessaires à leur métabolisme au-delà de leur environnement immédiat, les plantes, contrairement aux animaux, sont dispensées de la nécessité de se mouvoir, tout en étant dépourvues de la possibilité de la motilité²⁸⁰. Voilà à nouveau la tension dialectique inhérente à toute forme de vie examinée plus haut, cette fois actualisée par Jonas pour la vie animale. C'est ce qui constitue l'aspect le plus important de cette étude de la vie animale. Établissant, d'une part, la distance spatiale, celle de la perception et de la motilité, qui arrache la vie de la contiguïté de son environnement immédiat, créant, d'autre part, la distance temporelle, celle de l'émotion, qui définit la

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 100-101.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 101-102. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 113.)

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 103.

médiateté de la séparation du besoin et de la satisfaction, et corrélativement la séparation du soi et du monde, et appliquant cette médiateté au processus métabolique lui-même, ce dernier n'étant plus une activité immédiate et constante, mais plutôt soumise aux aléas de l'apport nutritionnel digestif qui demande de nombreuses activités intermédiaires, la vie animale se caractérise par une plus grande ouverture au monde, une plus grande liberté organique à l'égard de la matière, tout en étant paradoxalement une entreprise plus risquée, la possibilité d'un échec dans les activités nécessaires au maintien de la vie étant plus grande que pour les organismes moins complexes, ceux de l'immédiateté²⁸¹. L'irruption de la vie animale dans l'évolution de la vie marque ainsi une plus grande individualité, une plus grande liberté liée à la démarcation entre intériorité organique et extériorité environnante, tout en étant du coup une forme de vie plus exposée aux nécessités matérielles du processus métabolique, nécessité dont le manque est constamment réaffirmé par la médiateté propre à l'existence animale. C'est bien cette nouvelle possibilité offerte par la médiateté animale, par la séparation entre sujet et objet qu'elle suppose, qui sert de principe à l'interprétation jonassienne de l'évolution, et ce jusqu'à l'être humain.

L'explication jonassienne avec les interprétations dualiste et matérialiste de la vie s'articule autour de ses textes sur Darwin et Spinoza. Si nous avons vu jusqu'à maintenant la première étape du développement de la biologie philosophique de Jonas, en reprenant les textes contemporains à celui sur le darwinisme, il nous faut à présent examiner la deuxième de ces étapes, autour du texte sur Spinoza. Il faut toutefois noter qu'à ce moment les prémisses essentielles de la biologie philosophique ont d'ores et déjà été établies et qu'elles ne seront pas démenties dans les étapes subséquentes. Afin d'éviter les répétitions inutiles,

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 104-106.

nous ne reprendrons conséquemment pas l'ensemble des explications qu'y donne Jonas, bon nombre de ces explications étant en fait une systématisation des prémisses que nous venons de présenter. Nous ne soulignerons que les ajouts qui viennent préciser les propositions de la biologie philosophique et leurs présupposés philosophiques. Nous avons vu au §5 que l'analyse de la pensée de Spinoza qu'offre Jonas marque un moment important de son interprétation de l'histoire de la philosophie moderne. Nous avons alors souligné que la pensée spinoziste constitue, selon lui, une avenue privilégiée pour envisager une alternative satisfaisante à l'interprétation dualiste du phénomène vivant. Dans son texte « Spinoza and the Theory of Organism », il dit bien quelques mots à propos du métabolisme²⁸², analyse de ce phénomène qui reprend, de façon schématique, les analyses de la signification ontologique du processus métabolique et des incapacités du dualisme à rendre compte de ce processus que nous venons d'examiner. Au-delà de ces quelques remarques, ce sont les propositions spinozistes elles-mêmes qui marqueront la seconde étape du développement de la biologie philosophique de Jonas. S'il donne quelques indications en ce sens dans son texte de 1965 sur Spinoza, notamment autour de deux éléments centraux relevés au §5, c'est-à-dire la définition formelle, et non substantielle, de l'individualité et l'extension de l'intériorité à toute forme d'entité individuée, Jonas développe plus amplement l'apport de la philosophie spinoziste à sa propre philosophie de la vie dans un autre texte de la fin des années 1960 intitulé « Biological Foundations of Individuality ». Dans cet article, après avoir rappelé les principaux moments historiques de l'interprétation métaphysique du concept d'individu²⁸³, et après avoir exposé les grandes

²⁸² Cf. « Spinoza and the Theory of Organism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 210-211.

²⁸³ Cf. « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 185-190. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction du Danielle Lories : « Les fondements biologiques de l'individualité », *Études phénoménologiques*, no. 23-24, 1996.)

lignes de son interprétation du métabolisme en tant que réfutation de la définition dualiste de l'individualité et principalement de l'identité organique²⁸⁴, Jonas précise son analyse quant à la permanence de la forme, au-delà du changement perpétuel de la matière, qu'implique le métabolisme. Au-delà d'une forme qui se maintient dans le temps, il faut, pour comprendre l'individualité organique, bien saisir que cette forme se maintient « elle-même » en tant que source du processus actif qu'est le métabolisme. Jonas avance ainsi que

afin dès lors de comprendre l'individualité de l'organisme, nous devons aller au-delà de l'aspect de la simple forme : si nous avons auparavant noté la mêmeté de la forme se sustentant librement « soi-même » par l'échange de sa matière, nous avons maintenant à prendre au sérieux le pronom réfléchi « soi-même », c'est-à-dire à localiser l'identité dans quelque chose qui exerce cette liberté et en jouit – ce que ne peut faire la forme abstraite²⁸⁵.

C'est cette définition de l'individualité en tant qu'identité organique que Jonas met de l'avant lorsqu'il distingue la matière organique de la matière inerte. Fabio Ciaramelli résume bien cette idée en affirmant que « dans un essai de 1968 sur les “fondements biologiques de l'individualité”, reprenant les résultats déjà anciens de sa “biologie philosophique”, Jonas explicite la liaison décisive entre individualité et discontinuité. La vie, comme individualité qui a en elle-même son propre centre, est un processus de médiation toujours plus poussée »²⁸⁶. C'est d'ailleurs ce qui l'amène vers la philosophie spinoziste. L'interprétation jonassienne de l'individualité produite par le métabolisme est inspirée de la définition spinoziste des entités individuées, cet emprunt étant l'apport spécifique du texte « Biological Foundations of Individuality »²⁸⁷.

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 190-196.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 194. (« Les fondements biologiques de l'individualité », *loc. cit.*, p. 113.)

²⁸⁶ Fabio Ciaramelli, « Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas », *Études phénoménologiques*, no. 33-34, 2001, p. 134.

²⁸⁷ Cf. « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 196-197.

Que dit Jonas à ce sujet? Rappelant les oppositions fondamentales entre l'être et le non-être, le soi et le monde ainsi que la liberté et la nécessité qui sont impliquées par toute forme de vie, en tant qu'elle reproduit la division entre intériorité et extériorité propre au processus métabolique, il souligne que, contrairement aux objets inanimés, les organismes vivants doivent constamment, en raison de la nécessité de procéder au renouvellement métabolique, se maintenir dans l'être en réaffirmant leur existence, et ce afin de ne pas sombrer dans le non-être, c'est-à-dire la mort. Il avance par conséquent qu'« à une entité qui poursuit son existence au moyen d'une activité régénératrice constante, nous imputons le souci. Le souci minimal est d'être, c'est-à-dire de continuer à être – ce que Spinoza a appelé le *conatus* à persister dans l'existence »²⁸⁸. Si Spinoza accordait cette faculté, le *conatus*, à toute entité individuée, vivante ou inanimée, et ce en vertu de son ontologie de l'unicité de la substance, la biologie philosophique jonassienne, s'appuyant sur la connaissance du processus métabolique, restreint cette faculté aux organismes vivants. Plus encore, elle prend de cette manière toute la mesure de la révolution ontologique engendrée par l'irruption de la vie dans le monde de la matière inerte, répondant à une des objections que Jonas oppose à la philosophie de Spinoza, comme à celle de Whitehead²⁸⁹ d'ailleurs, c'est-à-dire de négliger la différence fondamentale entre organismes vivants et entités inanimées. Une telle position néglige la particularité du métabolisme des organismes

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 197. (« Les fondements biologiques de l'individualité », *loc. cit.*, p. 117.)

²⁸⁹ La philosophie de Whitehead fait l'objet de quelques commentaires à différents endroits de l'œuvre jonassienne. Bien qu'il ne fasse pas d'analyse systématique de cette pensée, comme il l'indique lui-même dans ses commentaires, Jonas soulève, contre celle-ci, une objection semblable à celle qu'il oppose à la pensée spinoziste, notamment dans une des annexes du texte « Is God a Mathematician », annexe intitulée « Note on Whitehead's Philosophy of Organism » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, pp. 95-96. Voir aussi le texte présentement à l'étude, « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 195-196. Voir également deux analyses de Strachan Donnelley sur l'interprétation jonassienne de la philosophie de Whitehead : « Whitehead and Jonas : On Biological Organisms and Real Individuals » in *Organism, Medicine, and Metaphysics* (ed. S.F. Spicker), *op. cit.*, pp. 155-175 et « Whitehead and Hans Jonas : Organism, Causality, and Perception », *International Philosophical Quarterly*, vol. 19, 1979, pp. 301-315.

vivants, particularité énoncée par la biologie philosophique, soit celle d'introduire dans l'être une telle persévérance dans l'existence, une réelle faculté d'autoconservation, telle qu'instituée par la plus simple des entités opérant le métabolisme, non pas dans le maintien constant de son substrat matériel, mais bien au contraire par le maintien de sa forme, malgré, ou plutôt grâce, au changement incessant de ses composantes matérielles. Jonas affirme même que

Spinoza, avec les connaissances de son temps, ne s'est pas aperçu que le *conatus* à persévérer dans l'être ne peut opérer que comme un mouvement qui va sans cesse *par delà* l'état de choses donné. Ce qui, dans son effet total, paraît être le maintien de la situation donnée est en fait accompli au moyen d'un mouvement continu par delà la situation donnée. Il y a une ouverture, un horizon, intrinsèque à l'existence même de l'individu organique²⁹⁰.

Autrement dit, il soutient que d'associer le *conatus* à toutes les entités individuées masque la révolution ontologique engendrée par la matière organique qui introduit, pour la première fois dans l'histoire de la matière inerte, une véritable individualité, l'identité organique, qui doit continuellement se maintenir dans l'existence par un processus incessant d'échange matériel. Strachan Donnelley et Paul Ricœur donnent, indépendamment l'un de l'autre, une présentation détaillée de cette interprétation jonassienne du concept d'individualité comme auto-intégration active définissant une entité individuée réelle et non projetée²⁹¹. La notion spinoziste de *conatus* ne révèle toutes ses possibilités qu'une fois qu'elle est appliquée à la description de la nouveauté ontologique de l'autoconservation de la matière organique. Voilà de quelle façon cette notion s'insère dans le raisonnement jonassien. Afin de prendre toute la mesure du phénomène de la vie, de ce qui différencie ce phénomène de l'existence

²⁹⁰ « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 197. (« Les fondements biologiques de l'individualité », *loc. cit.*, p. 117.)

²⁹¹ Cf. Strachan Donnelley, « Whitehead and Jonas : On Biological Organisms and Real Individuals » in *Organism, Medicine, and Metaphysics*, *op. cit.*, pp. 156-167; et Paul Ricœur, « La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », *Le Messenger européen*, vol. 5, 1991, pp. 205-209.

physique de la matière inerte, il faut comprendre que les organismes vivants sont les seuls porteurs du *conatus*, d'une téléologie visant, à tout le moins, leur persévérance dans l'existence, et ce corrélativement à leur mode d'existence qu'est le métabolisme. Les dernières parties de l'article « Biological Foundations of Individuality »²⁹² avancent que la centralisation biologique associée à l'individualité animale est en fait une prolongation de cette faculté ontologique de la matière organique, reprenant les prémisses fondamentales de l'interprétation philosophique de l'existence animale relevées plus haut²⁹³. Jonas réaffirme donc les prémisses fondamentales de sa biologie philosophique, en y ajoutant la notion spinoziste de *conatus*, réinterprétée à la lumière de la distinction établie entre le statut ontologique des organismes vivants et celui des entités non-vivantes.

Dans « Evolution und Freiheit », un texte du début des années 1980, publié au début des années 1990 dans les *Philosophische Untersuchungen*, qui est à la fois la version la plus systématique de la biologie philosophique et une synthèse de plusieurs éléments que nous avons déjà présentés, Jonas complète ce tableau. Plusieurs parties de « Evolution und Freiheit » reproduisent en effet intégralement des passages des textes du recueil *The Phenomenon of Life*²⁹⁴. Jonas y insère toutefois quelques synthèses fort importantes que nous reproduirons entièrement, permettant de saisir comment il conçoit lui-même les liens entre ces différentes parties de sa biologie philosophique. À propos de la nouveauté ontologique impliquée par le processus métabolique et représentée par la particularité de la matière organique, il y soutient, reprenant un passage préalablement cité, que

²⁹² Cf. « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 197-205.

²⁹³ Jonas se réfère lui-même, dans cette partie de son texte, à son article de *The Phenomenon of Life*. Cf. *Ibid.*, p. 204.

²⁹⁴ En ce sens, le texte « Evolution und Freiheit » est en bonne partie une traduction allemande de différents textes publiés en version originale anglaise.

chez les êtres vivants, la nature nous réserve une surprise ontologique, où le hasard universel des conditions terrestres met en lumière une toute nouvelle possibilité d'être : la possibilité pour des systèmes matériels d'être des unités du multiple, non pas grâce à une vision synthétique dont ils se trouvent l'objet, ou grâce à la simple rencontre de forces reliant entre elles leurs parties, mais possibilité constamment entretenue en vertu d'eux-mêmes, pour eux-mêmes et par eux-mêmes²⁹⁵.

Il réaffirme du coup la définition de la liberté fondamentale liée au métabolisme de l'organisme vivant, celle de la forme à l'égard de la matière, la « liberté dans le besoin ». Il insère toutefois, dans cette explication des premiers textes de la biologie philosophique, la définition de l'individu organique, définition empreinte du *conatus* dont il vient d'être question. Jonas donne finalement une compréhension intégrée de tous ces éléments, en affirmant que

l'identité à soi est un perpétuel renouvellement de soi à travers un processus, sur le fleuve de ce qui est toujours autre. Il faut cette auto-intégration active de la vie pour fournir le concept ontologique de l'individu ou du sujet, à la différence du concept purement phénoménologique. Cet individu ontologique, son existence à tout instant, sa durée et son identité dans la durée sont donc essentiellement sa propre fonction, son propre intérêt, sa propre et constante réalisation. Dans ce processus de l'être s'autoconservant, la relation de l'organisme à sa substance matérielle est double : dépendant de sa disponibilité en tant que matériau, il est indépendant de son identité du moment; sa propre identité fonctionnelle ne coïncide pas avec l'identité substantielle de ses parties, qui pourtant à chaque instant le constituent entièrement²⁹⁶.

Cette identité organique est par conséquent « une identité *interne* du tout, dépassant l'identité collective du substrat »²⁹⁷ qui se caractérise d'abord par une liberté dialectique des organismes opérant le métabolisme, liberté *dialectique* parce que constamment soumise à la nécessité, et ensuite par la détermination d'un « monde » extérieur et étranger à la matière organique accompagné d'une intériorité, ou d'une subjectivité, corrélative à cette

²⁹⁵ « Évolution et liberté » in *Évolution et liberté*, op. cit., p. 39.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 42.

différenciation du monde et se perpétuant dans la temporalité de l'individu organique²⁹⁸. Jonas y rappelle finalement son interprétation de l'évolution des formes vivantes, depuis les unicellulaires jusqu'au organismes hautement complexes que sont les animaux, en tant que complexification de la transcendance initiale introduite par le métabolisme le plus simple dans la chaîne neutre des interactions purement physique de la matière inerte, aspect de l'interprétation jonassienne de l'évolution faisant appel à l'extension de la complexité, pouvant par ailleurs être rapprochée de celle préconisée par Gilbert Simondon pour qui

pour rapprocher ce schéma d'interprétation de notions plus courantes, on peut faire appel à l'idée de néoténie, et généraliser ce type de rapports entre classes d'individus, en supposant, dans la catégorie des vivants, une cascade de développements néoténiques possibles. [...] On comprendrait ainsi pourquoi ces catégories d'individus de plus en plus complexes, mais aussi de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et autosuffisants, ont besoin, comme milieu associé, des couches d'individus plus achevés et plus stables²⁹⁹.

La nouveauté du texte « Evolution und Freiheit » est, en plus de synthétiser les différents moments de l'élaboration de la biologie philosophique, d'associer explicitement à cette réflexion l'interprétation jonassienne du darwinisme³⁰⁰. Répondant à l'objection d'anthropomorphisme régulièrement soulevée contre son interprétation du vivant, Jonas, qui rejette d'ailleurs l'interdit moderne de l'anthropomorphisme et du zoomorphisme³⁰¹, soutient que le darwinisme, consacrant la victoire de l'explication matérialiste de l'univers, en étendant cette explication à la genèse du vivant et même de l'être humain, appelle une remise en question du dualisme, refusant toute intervention étrangère au monde pour

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 42-49.

²⁹⁹ Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF, 1964, p. 133.

³⁰⁰ Cf. « Évolution et liberté » in *Évolution et liberté*, *op. cit.*, pp. 31-35.

³⁰¹ Pour une discussion très intéressante de la position de Jonas sur l'anthropomorphisme, voir le texte de Jacques Dewitte, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, no. 3, août 2002, pp. 437-465.

comprendre l'esprit humain tout en accordant à nouveau une dignité au monde du vivant extrahumain. C'est ce qui amène Carlo Foppa à affirmer que « Jonas semble donc avoir au moins deux bonnes raisons pour choisir la théorie de l'évolution comme base de son ontologie : tout d'abord car elle réhabilite la nature en lui restituant sa dignité, et ensuite parce que la théorie de l'évolution contient les éléments nécessaires pour dépasser le (*sic*) limites du dualisme de la science classique »³⁰². Qu'il y ait une origine biologique à l'esprit humain, et ce dans l'intériorité qu'implique toutes les formes de vie, ne peut par conséquent être taxé d'anthropomorphisme, sans quoi il faudrait se résoudre à nier toute forme d'intériorité, y compris chez l'être humain. Bien qu'une telle conception de l'évolution puisse être associée à une forme de finalisme (ou de néo-finalisme), comme le fait d'ailleurs Gilbert Hottois³⁰³, l'approche de Jonas doit être comprise différemment. Il n'y a pas de doute qu'il place l'être humain au sommet des formes vivantes, dans sa conception de l'évolution comme complexification de la relation initiale de la vie entre intériorité et extériorité. Il ne faut toutefois pas conclure que l'évolution des formes vivantes préfiguraient, selon Jonas, l'être humain. Rétrospectivement, il faut absolument comprendre l'esprit humain comme émergeant des formes vivantes moins complexes, ce qui n'exclut pas que ces formes vivantes aient pu évoluer différemment, en donnant naissance à autre chose que l'être humain. Pour le dire en d'autres mots, il n'est pas inimaginable, dans l'approche défendue par Jonas, de spéculer sur une évolution différentes des formes de vie; il n'est pas nécessaire, dans le processus de l'évolution de la vie, que l'être humain, tel que nous le connaissons, soit la phase terminale du processus évolutif. Ce

³⁰² Carlo Foppa, « L'Ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution » in *Nature et descendance*, *op. cit.*, p. 53.

³⁰³ Cf. Gilbert Hottois, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. Gilbert Hottois et Marie-Geneviève Pinsart), Paris, Vrin, 1993, pp. 17-36.

qui est cependant inimaginable est une théorie de l'évolution qui relègue délibérément la présence de l'être humain, plus particulièrement de l'esprit humain, au rang de phénomène d'accompagnement – nous reviendrons sur la question de l'épiphiénoménisme au quatrième chapitre –, l'évolution des formes de vie n'ayant alors plus aucun lien avec le développement de l'esprit humain.

Dans la conception jonassienne de l'évolution, il n'y a pas de nécessité de l'apparition de la forme de vie qu'est l'être humain avant que cette forme de vie ne soit *de facto* apparue, mais ce qui est nécessaire est d'élaborer une théorie de l'évolution qui tienne compte du fait qu'en réalité il y a des êtres humains dans le monde, qui rende compte du fait que ces êtres humains sont porteurs des capacités que nous associons à l'esprit humain et qui satisfasse à la difficulté théorique émergeant du fait qu'une explication de la présence des êtres humains et de leurs esprits de type dualiste, c'est-à-dire qu'une explication qui exclut ces performances humaines du monde de la vie, est insoutenable – sans même parler de la position plus qu'ambigue du théoricien de l'évolution lui-même dans l'exercice des facultés nécessaires à l'élaboration d'une telle théorie. Dans « Evolution und Freiheit », Jonas situe en ce sens explicitement son travail philosophique sur le phénomène de la vie dans sa lecture de l'histoire de la philosophie en fonction du thème du dualisme, ce qui vient soutenir le propos général de notre recherche, à savoir que ce thème du dualisme est le principe directeur qui permet de comprendre le développement de l'œuvre jonassienne. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre cette citation que fait Jonas en guise d'introduction à « Evolution und Freiheit », citation qui s'inspire d'un passage de la préface du recueil *The Phenomenon of Life*, Jonas parlant toutefois de la tradition philosophique occidentale plutôt que de l'existentialisme comme il le faisait dans ce premier texte :

notre tradition philosophique occidentale, le regard exclusivement fixé sur l'humain, a coutume de lui attribuer comme une distinction unique une grande part de ce qui en réalité a sa racine dans l'existence organique en tant que telle : ce faisant, elle prive la compréhension du monde organique des connaissances que la perception qu'il a de lui-même met à la disposition de l'homme. De son côté la biologie scientifique, liée par ses règles aux réalités physiques extérieures, ne peut qu'ignorer la dimension d'intériorité inhérente à la vie : elle laisse ainsi cette vie, pleinement expliquée sous l'angle matériel, plus énigmatique qu'elle ne l'était avant toute explication. Ces deux points de vue, figés depuis Descartes dans leur séparation artificielle, demeurent complémentaires l'un de l'autre et se renforcent mutuellement [...] la compréhension de l'humain ne souffre pas moins de cette séparation que la compréhension de la vie extrahumaine. Une lecture philosophique renouvelée du texte biologique peut reconquérir la dimension intérieure – la part la mieux connue de nous – pour la compréhension des choses organiques, et restituer ainsi à l'unité psychophysique de la vie la place dans l'ensemble théorique qu'elle a perdue depuis Descartes, en raison du divorce entre le mental et le matériel. Dès lors, ce qui sera gagné pour la compréhension de l'organique le sera également pour la compréhension de l'humain³⁰⁴.

Cette dernière citation place donc l'analyse jonassienne du phénomène de la vie en lien direct avec la critique de l'interprétation de l'être humain défendue tant par le dualisme que par ses avatars monistes matérialiste et idéaliste, critique dont nous cherchons à mesurer la portée et les conséquences. Cette citation pointe par ailleurs en direction des implications de la philosophie de la vie élaborée par Jonas pour l'anthropologie philosophique, ce que nous devons maintenant examiner de plus près.

§8. Biologie philosophique et anthropologie philosophique

La biologie philosophique développée par Jonas est intimement liée à sa remise en question de l'anthropologie philosophique moderne marquée par la pensée dualiste. Nous avons ici, encore une fois, délibérément séparé ces deux moments du développement de la

³⁰⁴ « Évolution et liberté » in *Évolution et liberté*, op. cit., pp. 25-26.

philosophie de Jonas, et ce afin de mieux saisir chacune des composantes de sa démarche. L'interprétation qu'offre Jonas des implications pour l'anthropologie philosophique de sa philosophie de la vie n'est ainsi pas consécutive aux trois étapes de l'élaboration de la biologie philosophique que nous venons d'identifier, mais bien simultanée. On peut toutefois souligner que, si dans le cas des grands thèmes de la biologie philosophique, les prémisses fondamentales établies dès les années 1950 seront reprises de manière quasi-intégrale dans les étapes subséquentes, l'analyse jonassienne de l'anthropologie philosophique liée à ces thèses ne trouve son expression complète que dans la troisième phase du développement de la philosophie du vivant de Jonas, c'est-à-dire au cours des années 1980 et au début des années 1990. Nous suivrons, à nouveau, Jonas au fil du développement de ses positions philosophiques, ce qui nous permettra de retracer l'interprétation concurrente qu'il oppose à la compréhension dualiste de l'être humain. Nous verrons d'abord un texte du début des années 1960 intitulé « Image-Making and the Freedom of Man » qui porte sur ces questions et qui appartient à la première étape du travail jonassien sur la vie, à savoir celle des écrits contemporains à l'analyse jonassienne du darwinisme. Seront par la suite analysés deux courts textes qui, bien qu'il aient eux aussi été publiés dans le recueil *The Phenomenon of Life*, appartiennent à la seconde étape du développement de la biologie philosophique, datant du milieu des années 1960, moment de la publication des écrits de Jonas sur Spinoza. Nous discuterons également à ce moment d'un texte datant de la fin des années 1960 publié en traduction anglaise dans le recueil *Philosophical Essays* et intitulé « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History », texte qui a été plus tard reproduit dans sa version originale allemande dans les *Philosophische Untersuchungen*. Deux autres textes publiés dans les *Philosophische Untersuchungen*, textes datant respectivement du milieu des années 1980 et

du début des années 1990, feront enfin l'objet de notre recherche, à savoir « Werkzeug, Bild und Grab vom Transanimalischen in Menschen » et « Last und Segen der Sterblichkeit ». Ceux-ci constituent la dernière étape de l'interprétation jonassienne des implications anthropologiques de sa biologie philosophique. Dans son analyse intégrale, Frogneux utilise le terme de « déhiscence », terme importé de la botanique et qui désigne l'ouverture des organes d'une plante, pour caractériser l'anthropologie philosophique jonassienne³⁰⁵. Or, comme elle le souligne elle-même plus tard dans un texte servant d'introduction à un numéro de la *Revue philosophique de Louvain*³⁰⁶ regroupant plusieurs articles sur la philosophie de Hans Jonas, ce terme de déhiscence, repris de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, plus précisément de son texte *Le visible et l'invisible*, est étranger au texte jonassien. Pinsart, de son côté, reprend cette terminologie de Frogneux, en critiquant cependant l'utilisation qui en est faite. Elle refuse l'exclusivité de la déhiscence accordée par Frogneux au seul être humain, proposant plutôt de l'étendre à l'ensemble de l'ontologie jonassienne³⁰⁷. Si, d'une part, nous ne reprendrons pas cette terminologie qui ne se retrouve à aucun moment dans l'explication de Jonas, il apparaît, sur un plan beaucoup plus essentiel, que la critique de Pinsart vise juste. Accordant la déhiscence à la seule espèce humaine, Frogneux reproduit la séparation dualiste entre l'être humain et l'ensemble du monde vivant, et ce non pas en conformité au texte jonassien, mais en en s'éloignant. La tension, pour ne pas dire la contradiction, que voit Frogneux dans le développement des thèses de Jonas, dans le glissement d'une approche plutôt de continuité avec le vivant vers

³⁰⁵ Cf. Nathalie Frogneux, *op. cit.*, pp. 191-229.

³⁰⁶ Cf. Nathalie Frogneux, « Introduction : L'être dehiscence de l'humain » in *Revue philosophique de Louvain*, *loc. cit.*, pp. 357-359.

³⁰⁷ Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 95-96.

une conception basée sur la rupture³⁰⁸, repose davantage sur la terminologie qu'elle impose au texte jonassien plutôt que sur le raisonnement de Jonas en tant que tel. Par ailleurs, la réception française des thèses de Jonas sur l'anthropologie philosophique a été fortement marquée par l'accusation d'anti-humanisme³⁰⁹. Ces analyses voient dans l'anthropologie philosophique jonassienne un refus de l'anthropocentrisme propre aux mouvements écologistes et portent ainsi davantage sur les implications éthiques de la philosophie de la vie de Jonas que sur le fonctionnement propre de son anthropologie philosophique, tout en rendant plus ou moins justice à l'argumentation de ce dernier³¹⁰. Il nous faut donc reprendre cette explication, afin de la saisir adéquatement.

Qu'elle est l'interprétation présentée par Jonas sur cette question dès le début des années 1960 avec « Image-Making and the Freedom of Man »³¹¹? Il y dit d'emblée que « ce qui suit est un essai d'anthropologie philosophique qui vise à déterminer la “différence spécifique” de l'homme dans le règne animal »³¹². Compte tenu de ce que nous connaissons de l'approche jonassienne du phénomène de la vie, il n'est pas étonnant que cette différence recherchée par Jonas doit s'inscrire dans un développement des possibilités ontologiques

³⁰⁸ Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 192.

³⁰⁹ En particulier sous l'impulsion de l'interprétation qu'en donne Luc Ferry (*Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992), mais aussi dans une moindre mesure Dominique Bourg (« Droits de l'homme et écologie », *Esprit*, vol. 185, 1992, pp. 80-94.), Bernard Baertschi (« Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas » in *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »* (ed. Denis Müller et René Simon), Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 17-29.) et Gilbert Hottois (« Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, op. cit., pp. 17-36.).

³¹⁰ Pour une recension de la réception française de Jonas, voir Christian Boissinot, « La réception française de l'œuvre de Hans Jonas » in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 194, septembre 1995, pp. 180-206; sur les limites de la réception française de la biologie philosophique jonassienne, voir le premier chapitre intitulé « Philosophie de la nature ou écologie? » in Danielle Lories et Olivier Depré, op. cit., pp. 15-48; et Adèle Thorens, loc. cit., pp. 131-133.

³¹¹ Ce texte a d'abord été publié en allemand sous le titre « *Homo pictor und die Differentia des Menschen* » et puis sous un premier titre anglais « *Homo pictor and the Differentia of Man* ».

³¹² « Image-Making and the Freedom of Man » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 157. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 167.)

offertes par le métabolisme des formes vivantes. La différence spécifique de l'être humain dans le monde animal doit être examinée philosophiquement, puisqu'elle ne peut précisément pas être postulée comme le font l'anthropologie moderne dualiste et, dans une moindre mesure, la position matérialiste, moyennant les insatisfactions théoriques que cela engendre. Dans « Image-Making and the Freedom of Man », Jonas se livre à une expérience de pensée. Supposant la réflexion d'explorateurs ayant voyagé vers une autre planète, il veut établir un critère à partir duquel ces explorateurs pourraient y relever la présence d'êtres humains, parmi l'ensemble des entités vivantes présentes sur ladite planète. Quel est ce critère? Parmi toutes les alternatives possibles, parmi toutes les capacités de l'être humain, celle de « produire des images » (image-making) permet mieux que d'autres de circonscrire les caractéristiques essentielles de l'humanité, notamment en comparaison du langage, critère si souvent associé à cette différence spécifique de l'être humain. La parole et le langage sont, contrairement à la capacité de produire des images, intangibles et poseraient d'ailleurs, dans l'expérience de pensée proposée, la difficulté de la compréhension et de l'interprétation d'une telle faculté. Plus encore, – il s'agit ici d'un argument décisif que Jonas reprendra plus tard dans sa réflexion sur ces questions – le langage est, d'une certaine façon, une faculté évanescence dont la compréhension exacte est un sujet de débat constant, faisant de cette faculté un critère ambigu pour atteindre l'objectif fixé, de sorte qu'il affirme : « comme la “raison” ou la “pensée”, le concept de “langage” est devenu l'objet de trop de controverses et est devenu trop incertain dans la philosophie contemporaine pour servir l'entreprise élémentaire que j'ai ici à l'esprit »³¹³. Son choix se porte donc sur la faculté de produire des images comme marque tangible de la présence d'êtres humains. Les explorateurs de l'expérience de pensée, s'ils rencontrent des

³¹³ *Ibid.*, p. 158. (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 168.)

images au cours de leur exploration, y compris l'image la plus simple, pourront ainsi sans contredit en déduire qu'il y a des êtres humains sur la planète visitée. Une telle image est concluante « quant à la nature plus-qu'animale de son créateur; et quant au fait qu'il est potentiellement un être parlant, pensant, inventif, bref "symbolique" »³¹⁴. Il faut d'abord reprendre l'explication jonassienne de ce qu'est une image³¹⁵ avant de saisir les capacités proprement humaines qu'il associe à la capacité de production d'images³¹⁶.

Jonas avance que « la propriété la plus évidente [d'une image] est celle de "ressemblance". Une image est un objet qui est porteur d'une ressemblance clairement reconnaissable ou discernable à volonté avec un autre objet »³¹⁷. Cette ressemblance doit absolument être une ressemblance artificielle, en ce sens que l'image doit être le résultat d'une intention, précisément celle de représenter l'objet auquel elle ressemble. Or, d'après lui, si la ressemblance est mutuelle entre l'objet et son image, « la relation d'image [...] est unilatérale : la chose artificielle est une image de la chose naturelle, mais non la chose naturelle l'image de la chose artificielle »³¹⁸. Ce faisant, la ressemblance entre l'image et l'objet n'est jamais complète. L'image n'est pas une reproduction de l'objet auquel elle ressemble, elle ne serait alors pas une image, mais bien une imitation. L'image est plutôt une représentation. Du coup, l'illusion que l'image suppose, sa superficialité, est elle aussi intentionnelle, l'image ne reproduisant que les principaux éléments de l'apparence de l'objet, sans le reproduire dans son intégralité. Cette incomplétude de l'image, incomplétude ontologique en ce sens que l'image cherche précisément à ne reproduire

³¹⁴ *Idem. (Le Phénomène de la vie, op. cit., p. 168.)*

³¹⁵ *Cf. Ibid., pp. 159-165.*

³¹⁶ *Cf. Ibid., pp. 165-175.*

³¹⁷ *Ibid., p. 159. (Le Phénomène de la vie, op. cit., p. 169.)*

³¹⁸ *Idem. (Le Phénomène de la vie, op. cit., p. 169.)*

qu'une simple ressemblance à l'objet qu'elle représente, ouvre par ailleurs un horizon de liberté, c'est-à-dire celui de la sélection des éléments centraux de la ressemblance à l'objet réel, si bien que, selon Jonas,

l'« incomplétude » connaît des degrés de liberté. À l'intérieur de la dimension constituée par l'« incomplétude ontologique », l'image est à nouveau elliptique : même de l'apparence de surface, beaucoup est omis. L'omission implique la sélection. Dans son aspect positif, donc, l'incomplétude de la ressemblance d'image signifie la sélection de traits « représentatifs », « pertinents » ou « significatifs » de l'objet, c'est-à-dire de son apparition au sens auquel l'image s'adresse³¹⁹.

Cette propriété de l'image, centrée sur les caractéristiques essentielles de l'objet, procède d'un processus d'idéalisation. Mettant de côté les caractéristiques accidentelles d'un objet, la représentation de celui-ci par l'image est « la concentration symbolique sur l'essentiel »³²⁰. Pouvant être la conséquence tant de l'incompétence de celui qui produit l'image que de son choix dans l'identification des caractéristiques essentielles de l'objet représenté, l'incomplétude de l'image peut également être le résultat d'un ensemble de conventions symboliques qui permettent à celui qui produit l'image de recourir à des raccourcis symboliques qui, tout en étant moins complets en ce qui concerne la ressemblance, transmettent l'intention du producteur d'image³²¹.

Plus encore, Jonas précise que « c'est dans l'exercice de cette liberté que la norme de l'objet donné peut être abandonnée entièrement en faveur de la création de formes jamais vues : la faculté de figuration ouvre la route à l'invention »³²². Intimement liée à la vision qui est le sens tendant le plus vers la représentation, vers la forme de l'objet et

³¹⁹ *Ibid.*, p. 160. (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 170.)

³²⁰ *Ibid.*, p. 161. (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 171.)

³²¹ Cf. *Ibid.*, p. 162.

³²² *Idem.* (*Le Phénomène de la vie, op. cit.*, p. 171.)

conséquemment vers l'abstraction³²³, l'image est le corrélat de cette faculté visuelle. Jonas marque bien la distinction entre l'image, l'objet imagé et la chose imageante, en soulignant la réalité physique tant de l'objet imagé que de la chose imageante, en opposition à l'image elle-même qui a, de son côté, une existence non substantielle. Il avance que « ce qui est représenté sur le mode de l'image est, dans l'image, écarté du commerce causal des choses et transposé dans une existence non dynamique qui est l'existence propre de l'image – un mode d'existence qui ne doit être confondu ni avec celui de la chose imageante ni avec celui de la réalité imagée »³²⁴. L'image se détache ainsi de la réalité individuelle, celle de l'objet représenté ou encore celle du matériau utilisé, et ce en constituant un troisième élément entre celles-ci, l'image ayant toutefois un statut ontologique différent, celui de la forme et non de la matière, tant dans sa manière de représenter l'objet auquel elle ressemble, que dans sa réalité individuelle non substantielle.

Quelles sont les facultés typiquement humaines nécessaires, selon Jonas, à la production de telles images? La première de ces capacités est bien entendu la perception de la ressemblance. Il faut toutefois bien comprendre ce qu'implique une véritable perception

³²³ L'analyse jonassienne de la vision fait l'objet d'un texte particulier, « The Nobility of Sight : A Study in the Phenomenology of the Senses » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 135-156. Cette analyse alimente par ailleurs la discussion de l'ouvrage intitulé *Visual Thinking*, ouvrage ayant fait l'objet d'une recension de Jonas intitulée « Sight and Thought : A Review of "Visual Thinking" » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 224-236. Il nous est impossible de produire ici une analyse complète de ces textes, ce travail nous éloignant passablement de notre propos. La brève allusion dans « Image-Making and the Freedom of Man » à ces questions est toutefois en accord avec ces études plus poussées. Pour une discussion plus détaillée de ces questions voir également le chapitre 4 intitulé « Phénoménologie des sens : *Phénomène de la vie*, VI » in Danielle Lories et Olivier Depré, op. cit., pp. 109-136; Danielle Lories, « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens? », *Études phénoménologiques*, no. 33-34, 2001, pp. 21-46 et Rudolf zur Lippe, « Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, op. cit., pp. 88-93.

³²⁴ « Image-Making and the Freedom of Man » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 163. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 172.)

de la ressemblance. Il utilise l'exemple de l'épouvantail³²⁵. Si l'oiseau et l'être humain peuvent y voir la ressemblance, cette perception ne se fait pas de la même manière, puisque

l'homme et l'oiseau perçoivent tous deux dans l'épouvantail [...] une ressemblance à, disons, une figure humaine. Pour l'oiseau cependant, cela signifie prendre à tort l'épouvantail pour un homme. Ou bien il est trompé de la sorte, ou bien il n'y a pas de relation du tout : entre les deux, il ne peut y avoir qu'un état d'indécision qui doit se résoudre d'une manière ou d'une autre. Pour l'oiseau, c'est une simple question de discernement sensoriel. Il n'en est pas de même pour l'homme³²⁶.

La ressemblance que l'image partage avec l'objet qu'elle représente est effectivement perçue par l'être humain comme simple représentation, contrairement à l'animal. Seul l'être humain perçoit l'image pour ce qu'elle est vraiment, d'après les propriétés que nous venons de voir, c'est-à-dire comme simple représentation ontologiquement incomplète des caractéristiques essentielles de l'objet représenté. Une telle perception de l'image suppose par ailleurs la capacité de faire une distinction, à la fois, entre l'image et la chose imageante, ainsi qu'entre l'image et l'objet imagé. Dans un tel processus, Jonas soutient que « l'objet directement perçu est appréhendé non pas en tant que lui-même mais en tant qu'il tient lieu d'un autre objet. Il n'est là que pour représenter l'autre entité, et celle-ci n'est que représentée; ainsi, paradoxalement, le lien idéal, la similitude ou l'*eidos* comme tel, devient l'objet réel d'appréhension »³²⁷. Une telle capacité demande de différencier mentalement l'*eidos* de la réalité concrète, la forme de la matière, ce que seuls les êtres humains sont en mesure de faire.

³²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 166.

³²⁶ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 174-175.)

³²⁷ *Ibid.*, p. 167. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 175-176.)

Pour bien définir la portée de cette faculté, Jonas se réfère d'abord à la capacité de percevoir la forme par son apparence, ce qui est possible grâce à la vision³²⁸. Reprenant les principaux moments de son interprétation de la signification de la vision dans sa biologie philosophique³²⁹, interprétation qui met l'accent sur l'accentuation de la « distance » entre le sujet percevant et l'objet perçu, distance préalablement rencontrée dans l'analyse jonassienne de l'existence animale, il voit dans cette capacité le fondement de la possibilité de la représentation et, conséquemment, de la capacité de produire des images. Pour lui, « il s'avère donc que l'abstraction, la représentation, le symbolisme – *quelque chose* de la fonction d'image – est déjà intrinsèque à l'opération du voir, en tant qu'il s'agit du plus unifiant des sens. Il faut donc, à certains degrés, mettre cela au crédit même de certains animaux supérieurs »³³⁰. Si la vision est le fondement de cette capacité de produire des images, elle ne peut être suffisante, sans quoi cette capacité ne serait pas typiquement humaine. L'image implique un nouveau type de médiation, inédit à l'existence animale, c'est-à-dire celui de la reproduction de la forme, de l'*eidos* de l'objet représenté, sans que la présence de ce dernier ne soit toutefois nécessaire. Jonas avance même que

nous voyons tout de suite que dans ce pas [celui fait par l'image] un nouveau niveau de médiation est atteint, par delà celui qui appartient à la reconnaissance visuelle des objets comme tels. L'image se détache de l'objet, c'est-à-dire que la présence de l'*eidos* est rendue indépendante de celle de la chose. La vision impliquait de se retirer de ce qu'a d'importun le milieu et procurait la liberté de la vue d'ensemble détachée. Un retrait du second ordre a lieu quand l'apparence est comprise en tant qu'apparence, distinguée de la réalité et interposée, avec sa présence dont il est librement disposé, entre le soi et le réel dont la présence échappe à la libre disposition³³¹.

³²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 167-170.

³²⁹ Cf. note 319.

³³⁰ *Ibid.*, p. 170. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 178.)

³³¹ *Idem.* (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 178.)

Seul l'être humain est capable d'accomplir cette perception d'un second ordre. Voilà ce qui fait de la capacité de produire des images une faculté typiquement humaine. L'être humain en est capable en fonction de deux de ses facultés propres. L'humain est d'abord en mesure d'accomplir cette capacité par l'exercice de sa mémoire qui peut, sur demande, reproduire les images mentales des objets par imagination³³². Cela est impossible, à tout le moins d'après ce que nous pouvons en percevoir, pour les animaux. L'image devient ainsi une externalisation³³³ des images mentales produites par l'imagination humaine. Cette externalisation qu'est l'image appelle d'ailleurs la seconde faculté typiquement humaine liée à la capacité de produire des images, à savoir la faculté toute corporelle qu'a l'être humain de contrôler à volonté le mouvement de ses membres pour arriver à produire l'image en question, et du coup reproduire l'*eidos* de l'objet représenté. Ce deuxième élément est souvent, d'après Jonas, négligé, mais il fait bel et bien partie des facultés typiquement humaines révélées par la capacité de production d'images. Comme il l'indique d'ailleurs, si du côté mental de l'opération, l'image est le prototype du langage écrit, les capacités motrices impliquées par la production de l'image préfigurent l'écriture³³⁴. La capacité qu'ont les êtres humains de produire des images marque une nouvelle révolution ontologique, inscrite dans la révolution initiale produite dans le monde de la matière inerte par l'irruption de la matière métabolisante. Jonas indique bien cette insertion de son anthropologie philosophique dans sa philosophie de la vie lorsqu'il affirme, à propos de la capacité typiquement humaine de produire des images, que

³³² Fred Kersten offre une discussion intéressante de cet argument de Jonas, discussion que nous ne pouvons reprendre ici compte tenu des objectifs de notre propos, dans son texte « Image-Making and the Nature of Imagination », *Études phénoménologiques*, no.33-34, 2001, pp. 47-89.

³³³ Cf. « Image-Making and the Freedom of Man » in *The Phenomenon of Life*, *op. cit.*, p. 171.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 172.

ce que nous avons ici est un fait trans-animal, uniquement humain : le contrôle eidétique de la motricité, à savoir l'action musculaire gouvernée non par un modèle établi stimulus-réponse mais par la *forme* librement choisie, représentée de manière interne et projetée à dessein. Le contrôle eidétique de la motricité, avec sa liberté d'exécution externe, complète le contrôle eidétique de l'imagination, avec sa liberté d'esquisse interne. Sans ce dernier, il ne pourrait y avoir de faculté rationnelle, mais sans le premier, sa possession serait futile. Ce sont les deux contrôles pris ensemble qui rendent possible la liberté de l'homme. Les exprimant tous deux en un seul témoignage indivisible, l'*homo pictor* représente le point de jonction entre l'*homo faber* et l'*homo sapiens* – le point où ils montrent en fait qu'ils ne font qu'un³³⁵.

C'est donc du côté de la transanimalité de l'être humain qu'il faut, d'après lui, chercher les fondements d'une anthropologie philosophique qui soit conséquente avec sa biologie philosophique.

La seconde étape du développement de la biologie philosophique de Jonas, caractérisée par l'apport spécifique d'éléments tirés de la pensée de Spinoza, jette les fondements de l'anthropologie philosophique qu'implique une telle approche du vivant. Jonas avance, dans un court texte de cette période intitulé « On the Subjects of a Philosophy of Life » à propos de cet objectif philosophique, que

l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique. La dernière partie de cette thèse est en accord avec la croyance moderne, la première ne l'est pas; la première partie était en accord avec la croyance ancienne, la dernière ne l'était pas : que *toutes deux* sont valides et inséparables est l'hypothèse d'une philosophie qui essaie de se situer par delà la querelle des anciens et des modernes³³⁶.

Bien qu'il n'y fasse par ailleurs pas référence explicitement, nous pensons pouvoir indiquer que l'esprit général de son article « Life, Death, and the Body in Theory of Being », un

³³⁵ *Ibid.*, pp. 172-173. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., pp. 180-181.)

³³⁶ « On the Subjects of a Philosophy of Life » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 1. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 13.)

texte de la même période – qui nous a d'ailleurs servi de fil conducteur pour envisager l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie –, est empreint d'une telle compréhension de l'être humain³³⁷. Un autre texte contemporain à ceux que nous venons de citer, « From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man », donne lui aussi quelques indications sur l'anthropologie philosophique recherchée par Jonas. Il y indique que la médieté de l'existence humaine, par la nouvelle distance qu'elle établit entre l'être humain et son monde environnant, est un phénomène qui s'inscrit dans l'accroissement de la médieté déjà repérée dans l'évolution de la vie vers l'existence animale. Au-delà du second degré de médieté qu'est la capacité de production d'images, l'être humain est caractérisé par un troisième degré de médieté, celui-ci étant associé à la capacité de différencier la vérité de l'erreur³³⁸. Autant ces degrés de médieté, propres à l'humain, accentuent le clivage entre le « je » et le monde, autant ils participent des potentialités inscrites, dès les formes de vie les plus simples, dans la différenciation entre intériorité et extériorité produite par le métabolisme. Il n'est donc pas question d'une séparation radicale de l'humanité hors du monde de la vie, comme cela est le cas dans la position dualiste, mais bien d'une différenciation propre, différence qui n'empêche toutefois pas la continuité biologique et la potentialité des capacités humaines dans les autres types d'entités biologiques. N'ayant plus une relation de contiguïté avec son monde environnant, comme chez les végétaux, et n'étant plus en relation déterminée par le désir et la satisfaction, comme chez les animaux, l'être humain instaure un nouveau type de médieté qui met l'humain en relation avec la totalité du monde, relation qu'il cherche à synthétiser par son

³³⁷ C'est d'ailleurs ce que montre bien Carlo Foppa dans son texte « L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas : quelques aspects » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, op. cit., pp. 169-189.

³³⁸ Cf. « From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 185 et l'annexe du texte « Image-Making and the Freedom of Man » qui date elle aussi du milieu des années 1960 et qui est intitulée « On the Origins of the Experience of Truth » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., pp. 175-182.

intériorité, celle-ci devenant du coup, par objectification de sa propre individualité, un élément de la synthèse recherchée, si bien qu' « à l'émergence de cette possibilité, l'histoire succède à l'évolution et la biologie cède la place à une philosophie de l'homme »³³⁹.

Le texte de cette seconde étape de l'élaboration de la philosophie de la vie de Jonas qui indique toutefois le plus clairement la direction que prendra son anthropologie philosophique se retrouve dans les *Philosophical Essays*. Datant de la fin des années 1960, « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History » fut d'abord publié en allemand sous le titre « Wandel und Bestand : Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen ». Dans ce texte, reproduit en version allemande dans les *Philosophische Untersuchungen* au début des années 1990, Jonas discute des difficultés philosophiques d'une délimitation de la compréhension de l'histoire, difficultés relevées notamment par les nombreux débats philosophiques liés à l'herméneutique et l'historicisme. Après avoir présenté les principales alternatives de ces débats, alternatives allant de la compréhension historique complète à l'impossibilité de toute compréhension historique authentique³⁴⁰, il se propose de réexaminer cette question à la lumière de l'approche du phénomène de la vie propre à sa biologie philosophique. Pour y arriver, il se demande quelles sont les conditions de la compréhension des autres, avant même de se questionner sur celle de l'histoire³⁴¹. Il soutient alors que la compréhension de l'autre, celle de l'esprit de l'autre, loin de se faire dans la transposition analogique de notre propre

³³⁹ « From Philosophy of the Organism to the Philosophy of Man » in *The Phenomenon of Life*, op. cit., p. 187. (*Le Phénomène de la vie*, op. cit., p. 194.)

³⁴⁰ Cf. « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 237-243.

³⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 243-248.

intériorité sur autrui comme le prétend la position dualiste³⁴², est en fait intimement liée à la fois à l'évolution individuelle de l'être humain, c'est-à-dire au fait que l'enfant comprend d'abord l'autre avant de conceptualiser, une fois devenu adulte, sa propre intériorité, et à l'évolution biologique qui fait que, déjà chez les animaux, il y a en germe la possibilité de la compréhension par l'expression projetée par les individus³⁴³. Ce faisant, la compréhension historique devient une partie de cet ensemble plus large de la compréhension en général. Il affirme en ce sens qu'« il est bon ici de revenir au biologique, que nous supposons comme allant de soi, mais qui, bien que subhistorique, pénètre tout l'historique lui-même »³⁴⁴. Les êtres humains de toutes les périodes historiques, peu importe les particularités historiques de leurs situations, partagent tous un ensemble de relations au monde liées à leur identité organique propre. Il pose alors à nouveau la question qui l'occupait dans « Image-Making and the Freedom of Man », à savoir quels sont les objets qui ont une origine typiquement humaine. Il ajoute alors à l'image, à la fois, l'outil et le tombeau³⁴⁵, puisque

l'*outil* (tout ustensile, incluant l'arme et le navire) nous dit qu'ici un être, contraint par ses besoins à interagir avec la matière, répond à ces besoins de manières médiatisées artificiellement résultant de l'invention et s'ouvrant à l'amélioration par toute invention subséquente. L'*image* nous dit qu'ici un être, en utilisant les outils sur la matière pour une fin immatérielle, se représente les contenus de sa perception, joue avec leurs variations et les

³⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 243-244.

³⁴³ Une telle explication répond d'ailleurs en partie, pensons-nous, à l'objection soulevée par Frogneux qui prétend, s'appuyant sur un texte de Leon Kass, que l'autre serait un impensé dans la philosophie de Jonas. (Cf. Leon Kass, « Appreciating *The Phenomenon of Life* », *Hastings Center Report*, vol. 25, no.7, 1995, pp. 11-13. Kass y fournit deux explications données par Jonas lui-même à cette question et se livre par la suite à une spéculation de ce que Jonas, conformément à sa biologie philosophique, aurait pu dire de cette problématique). D'abord, il nous semble que le texte de Kass n'affirme pas qu'il s'agisse d'un impensé dans le raisonnement jonassien, comme le stipule Frogneux (Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, p. 189.). Ensuite, nous pensons également qu'un tel passage montre bien, quoique de façon schématique, la possibilité d'une prise en compte de l'autre dans la biologie philosophique jonassienne.

³⁴⁴ « Change and Permanence » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 251. (Nous citons dans le corps du texte la traduction française de Sabine Cornille et Philippe Ivernel : « Changement et permanence. Le Fondement d'une compréhensibilité de l'historique » in *Évolution et liberté*, *op. cit.*, p. 111.)

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 251-253.

augmentent de nouvelles formes – en instituant ainsi un autre monde-objet de la représentation au-delà des objets physiques de son besoin et de sa satisfaction immédiate. La *tombe* nous dit qu'ici un être, soumis à la mortalité, médite sur la vie et la mort, défie l'apparence et soulève sa pensée vers l'invisible – en mettant l'outil et l'image au service d'une telle pensée. Voilà les formes de base par lesquelles l'homme, d'une manière typiquement humaine, répond et transcende ce qui est inconditionnellement donné tant pour l'homme que pour l'animal³⁴⁶.

La différence de l'homme, qui détermine l'anthropologie philosophique, doit être recherchée dans cette nouvelle médieté. Ces trois objets que sont l'outil, l'image et le tombeau, préfigurent en fait la physique, l'art et la métaphysique. Si l'explication de l'insertion de l'image dans cette trilogie est somme toute relativement claire, l'ajout de l'outil et du tombeau est précisé par la dernière étape de l'élaboration de la philosophie jonassienne de la vie.

Cette dernière étape est en fait articulée autour de deux textes centraux, d'abord « Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen in Menschen », un texte du milieu des années 1980, et ensuite « Last und Segen der Sterblichkeit » qui date du tout début des années 1990, moment où ces deux textes ont par ailleurs été rassemblés avec « Evolution und Freiheit » et « Wandel und Bestand » dans une même section intitulée « Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen » dans les *Philosophische Untersuchungen*³⁴⁷.

Dans « Werkzeug, Bild und Grab », Jonas se penche spécifiquement sur cette question de la

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 252 (notre traduction). Cette partie du texte de Jonas publiée dans les *Philosophical Essays* n'apparaît plus dans la version du même texte publiée dans les *Philosophische Untersuchungen*, étant donné que, dans ce dernier cas, Jonas peut se contenter de renvoyer le lecteur à son texte sur la transanimalité également publié dans les *Philosophische Untersuchungen* (mais non pas dans les *Philosophical Essays*). Conséquemment, la traduction de Cornille et Ivernel, basée sur la version des *Philosophische Untersuchungen*, n'offre pas de traduction officielle de cette partie du texte.

³⁴⁷ Le texte « Wandel und Bestand : Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen » a été reproduit au début des années 1990 dans les *Philosophische Untersuchungen*. Jonas l'a légèrement modifié, ayant notamment retiré le passage que nous venons de citer sur l'outil, l'image et le tombeau, au profit d'un renvoi au texte « Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen in Menschen » publié dans le même recueil. Nous pensons donc pouvoir considérer le dernier texte comme un approfondissement du passage retiré dans la dernière version du premier texte.

transanimalité humaine telle qu'elle est détectable dans les trois artefacts proprement humains : l'outil, l'image et le tombeau³⁴⁸. Il le fait plus particulièrement en envisageant ces objets comme des médiations et des réponses spécifiquement humaines à des questions généralement éprouvées dans toute animalité, réponses qui trouveront d'autres types de médiation pour des niveaux différents d'organisation biologique. Il cherche à penser la différence humaine dans la continuité biologique à l'aide de ces trois artefacts, matérialisations externes et tangibles permettant d'identifier les capacités proprement humaines qui ont présidé à leur possibilité. L'outil témoigne d'abord de la transanimalité humaine par son artificialité propre, étant donné qu'il ne découle pas d'une quelconque programmation biologique, mais il est plutôt le résultat d'une liberté humaine, d'une distance eidétique, qui permet à l'humain d'imposer une certaine forme à la matière – témoignant ainsi d'une certaine distinction entre ces deux éléments³⁴⁹. Il convient ici de préciser dès maintenant le statut d'une telle affirmation. Jonas ne cherche évidemment pas à réintroduire un dualisme entre nature et culture, du moins il ne cherche pas à retourner au dualisme qu'il a repéré dans la modernité. Son but n'est pas non plus d'assimiler l'être humain à l'animal, en refusant toute distinction entre eux. Il souhaite plutôt identifier, à partir d'artefacts qui font indéniablement partie du monde humain, des capacités qui peuvent ainsi distinguer l'humain de l'animal, ou comme il le dit lui-même définir le transanimal dans l'humain, sans toutefois postuler cette distinction comme le fait le dualisme moderne. Son approche cherche en ce sens à définir ce que Simondon nomme l'essence de la technicité, en tant que la genèse des objets techniques met en jeu le système

³⁴⁸ Cf. « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain » (trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel) in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 63-64.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 64-66.

formé par l'être humain et le monde qui est le sien³⁵⁰. La liberté humaine qui se manifeste dans l'outil n'est pas tant, en ce sens, une liberté humaine à l'égard du monde dans lequel il vit, mais plutôt, comme dans le cas de l'image, une première forme de liberté humaine dans la distinction entre forme et matière qui composent le monde. Si cette distinction, toute partielle qu'elle soit, est la réalisation externe d'une certaine liberté à l'égard de la détermination de la matière, il faut noter le caractère fort probablement accidentel de la plupart des inventions d'outils, conformément aux données paléontologiques à ce sujet. Cela n'enlève toutefois rien à la position jonassienne. L'outil est tout de même le témoin d'une transanimalité humaine, en partie par l'intentionnalité qu'il suppose dans le commerce avec le monde et en partie par la liberté dont il est un témoignage face aux déterminations matérielles environnant l'être humain.

L'approche jonassienne de la transanimalité chez l'humain s'apparente sur plusieurs points à celle d'André Leroi-Gourhan pour qui « on peut contester la valeur d'un postulat qui sous-entendrait que, l'originalité psychique de l'homme allant de soi, il reste à l'anatomiste la tâche accessoire de rechercher les preuves, supposées présentes, de son originalité matérielle. La paléontologie humaine [...] apporte un témoignage inestimable : le seul critère d'humanité biologiquement irréfutable est la présence de l'outil »³⁵¹. C'est d'ailleurs la matérialité propre à l'outil, la liberté matérialisée de la forme à l'égard de la matière, qui confère, d'après Leroi-Gourhan³⁵², un rythme beaucoup plus rapide à l'évolution de l'outil qu'à l'évolution biologique, et une fonction quasi- « historique » à

³⁵⁰ Cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1958, pp. 154-156.

³⁵¹ André Leroi-Gourhan, « Technique et société chez l'animal et chez l'homme » in *Le Fil du temps*, Paris, Fayard, 1983, p. 111.

³⁵² Cf. André Leroi-Gourhan, « Sur les formes primaires de l'outil » in *Le Fil du temps*, *op. cit.*, pp. 330-331.

cette évolution des artefacts humains. Bien que Jonas considère qu'il faille encore faire certaines distinctions entre l'outil, l'image et le tombeau pour fournir un portrait complet de cette transanimalité, notamment parce qu'il soutient que l'outil est l'artefact qui est encore le plus fortement lié à l'animalité de la condition humaine, nous pouvons certainement voir une parenté entre ces approches. L'outil est, selon Jonas, plus proche du monde animal parce qu'il est l'artefact le plus lié au monde de la nécessité biologique et organique, nécessité qui caractérise le comportement typiquement animal³⁵³. L'outil, malgré la liberté à l'égard du monde et de la matière dont il est le témoignage, se rapporte encore, du moins la plupart du temps, aux nécessités biologiques plus près de l'animalité que de la transanimalité humaine. Il y a par ailleurs plusieurs liens à faire entre cette analyse de l'outil, et celle que Jonas fait de la technologie, question sur laquelle nous reviendrons au prochain chapitre³⁵⁴.

L'analyse de l'image, dans « Werkzeug, Bild und Grab », reprend celle proposée dans « Image-Making and the Freedom of Man »³⁵⁵. Il est par conséquent inutile, parce que redondant, d'examiner à nouveau l'argumentation jonassienne sur cette question. Rappelons simplement que la transanimalité ainsi révélée par la capacité de production d'images, c'est-à-dire la capacité de produire un objet – l'image comme telle – qui n'est lié à aucune fonction biologique immédiate, est liée à la médieté spécifique dont l'être humain fait preuve par cette faculté, médieté qui rend l'*eidos* de l'objet représenté indépendante de la présence réelle de cet objet. Le tombeau est enfin le troisième artefact témoignant, selon

³⁵³ Cf. « Outil, image et tombeau » in *Evolution et liberté*, op. cit., p. 66.

³⁵⁴ Bruno Robberrechts offre une analyse intéressante de ces liens dans l'article « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après », *Revue philosophique de Louvain*, loc. cit., pp. 360-384.

³⁵⁵ Cette partie du texte de Jonas reprend intégralement plusieurs passages de son texte du début des années 1960. En ce sens, il s'agit de la version allemande des passages de ce texte disponible dans sa version finale en anglais.

Jonas, de la transanimalité humaine. Si l'inutilité biologique de l'image abondait dans le sens de sa transanimalité, la superfluité organique du culte des morts ne fait aucun doute. Tout autant son absence dans le monde animal. Le tombeau est la marque d'une possibilité typiquement humaine de réflexion et de mise à distance, d'abord, de la finitude de la vie d'autrui, mais également, et du coup plus profondément, de la finitude propre, par un repli réflexif de l'être humain individuel à l'égard de sa propre existence singulière³⁵⁶. Ainsi,

la mémoire des défunts perpétuée dans le culte funéraire et dans d'autres formes visibles est spécifiquement humaine, en un sens qui dépasse les deux exemples précédents. En effet, elle est liée à des représentations de *croyances*, dont le contenu, différent selon les contrées et les époques, en partie connu et en partie supposable, n'a pas besoin d'être précisé ici. Ce qui leur est commun à toutes c'est, en quelque sorte, de défier l'apparence de notre finitude et de s'avancer par-delà tout le visible dans l'invisible, et du sensible dans le supra-sensible. De cela justement le tombeau est le témoignage visible. Seul de tous les êtres, l'homme sait qu'il doit mourir et, quand il pense à l'après et au là-bas, il pense aussi à l'ici et au maintenant de son existence – c'est-à-dire qu'il médite sur lui-même³⁵⁷.

Cette capacité ne trouve, il va sans dire, aucun équivalent dans le monde animal. C'est elle qui se traduit par cet artefact humain sans contredit transanimal qu'est le tombeau et, plus généralement, le rite funéraire. Jonas soutient ainsi que « dans cette dernière distanciation et dans son surmontement par une réflexion sans fin culmine le principe de médiation par laquelle la vie a commencé, et dont on peut suivre la croissance à travers toute l'évolution organique »³⁵⁸. Comme nous l'avons noté, l'outil, l'image et le tombeau apparaissent alors comme différentes médiations que l'humain déploie dans sa relation au monde, proposant ainsi des réponses spécifiquement humaines à différents aspects de l'animalité en général³⁵⁹. Strachan Donnelley avance en ce sens que

³⁵⁶ Cf. « Outil, image et tombeau » in *Évolution et liberté*, op. cit., p. 75-79.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 76.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 77.

³⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 79-82.

la pensée humaine symbolique (imaginant ou concevant librement le monde via les abstractions sensorielles ou conceptuelles) est une médiation supplémentaire, et ainsi une liberté relative face aux relations mondaines directes. [...] La pensée conceptuelle (incluant la spéculation philosophique) et l'activité artistique prennent donc racine dans l'expérience perceptuelle ainsi que dans l'expérience organique encore plus primordiale, peu importe à quel point l'individu humain peut être un agent individuellement actif et créatif. Le monde dynamique et l'organisme actif ne peuvent jamais être entièrement laissés de côté. L'individualité humaine, peu importe à quel point elle peut devancer d'autres formes d'existence animale en ce qui concerne les expériences et les activités intellectuelle, morale, artistique, religieuse, politique et pratique, ne dépasse jamais les données fondamentales de l'existence organique³⁶⁰.

Il devient alors possible de repérer ces capacités typiquement humaines sans toutefois postuler une différence radicale entre humain et animal, ce qui en fait des facultés transanimales. Les facultés visibles derrière ces trois artefacts trouvent, selon Jonas, leurs expressions complètes dans différents aspects de la vie intellectuelle humaine : l'outil et la relation qu'il implique au monde matériel préfigurent la physique, l'image et la capacité de représentation qu'elle suppose, y compris dans la possibilité d'une autonomie de la représentation à l'égard du représenté, renvoient à l'art et, enfin, les facultés de réflexion et de distanciation d'un sujet face à sa propre existence impliquées par le tombeau se réalisent dans la recherche métaphysique d'une signification propre à l'existence humaine finie, et ce à travers toutes les formes variées de réponses données à ces questions, comme en fait foi la diversité des pensées philosophiques et religieuses. La transanimalité, telle qu'illustrée par ces trois artefacts typiquement humains, permet de penser l'humain dans sa spécificité, dans sa différence, tout en le situant en continuité avec le monde animal en particulier et le monde vivant en général. Cette position permet de retracer les liens de l'humain à la nature, de laquelle il est issu, en opposition avec la rupture caractéristique du dualisme et de ses

³⁶⁰ Strachan Donnelley, « Bioethical troubles. Animal individuals and human organisms », *Hastings Center Report*, vol. 25, no. 7, 1995, p. 25 (notre traduction).

avatars monistes. Voilà quel est l'apport majeur de la troisième étape de l'élaboration de la philosophie de la vie jonassienne quant aux implications anthropologique de sa biologie philosophique. Cette interprétation est complétée par « Last und Segen der Sterblichkeit ».

Jonas reprend, dans ce texte, bon nombre des explications de la biologie philosophique, notamment celle du statut ontologique spécifique des entités métabolisantes³⁶¹. La particularité de cet article est, comme son titre l'indique bien, d'analyser la mortalité pour en envisager la signification philosophique dans le cadre de la biologie philosophique, ce qui a été partiellement fait par Jonas dans l'analyse de la transanimalité révélée par le tombeau. Il reprend cette analyse en séparant deux facettes distinctes de la mortalité. On peut, selon lui,

distinguer deux significations qui se mêlent dans le qualificatif de « mortel ». D'une part, que la créature ainsi définie *peut* mourir, qu'elle soit soumise à la possibilité permanente de sa mort; d'autre part, qu'elle *doit* mourir un jour ou l'autre, qu'elle ne peut échapper à la nécessité finale de sa mort. À la possibilité permanente de la mort je rattache maintenant le fardeau de la mortalité, et à sa nécessité finale, la bénédiction³⁶².

Si la première de ces facettes, celle de la possibilité permanente de la mort, est une composante essentielle du phénomène de la vie, la deuxième facette n'est pas commune à tous les vivants. En effet, « l'usure organique interne de par le procès de l'existence lui-même [...] n'est pas une caractéristique universelle de la vie, même pas pour des organismes déjà complexes »³⁶³. L'apparition de cette mortalité dans l'évolution de la vie doit donc avoir une signification ontologique propre. Se limitant au seul domaine

³⁶¹ Cf. « Fardeau et bénédiction de la mortalité » (trad. Sabine Cormille et Philippe Ivernel) in *Évolution et liberté*, op. cit., pp. 131-143.

³⁶² *Ibid.*, p. 130.

³⁶³ *Ibid.*, pp. 146-147.

humain³⁶⁴, Jonas souligne la signification de la mortalité en tant que nécessité de la mort, tout comme celle de son *alter ego*, la natalité³⁶⁵, dans le remplacement continu des générations. Voilà quelle est la bénédiction de la mortalité. Nuançant toutefois son propos, en précisant qu'une telle bénédiction n'entrave pas l'obligation qu'ont les êtres humains de permettre à leurs semblables de repousser le plus possible la possibilité permanente de la mort³⁶⁶, Jonas marque ainsi un point de passage, via l'anthropologie philosophique qu'implique sa philosophie de la vie, entre sa biologie philosophique et sa philosophie pratique, dont fait partie son éthique de la responsabilité. Avant de plonger dans ces questions, il faut terminer notre analyse de la biologie philosophique de Jonas, en soulignant le déplacement du point de rupture associé au dualisme de l'anthropologie philosophique moderne, la séparation entre corps et esprits, impliqué par la compréhension de l'être humain concurrente qu'il propose.

§9. Dualisme et réinterprétation de l'anthropologie philosophique

De quelle façon cette partie du travail de Jonas s'insère-t-elle dans le mouvement général de sa pensée? Si la filiation de la biologie philosophique jonassienne avec la discussion du développement historique du dualisme est déjà présente dans le recoupement des textes réunis dans *The Phenomenon of Life* – rappelons que nous avons utilisé plusieurs de ces textes tant pour décrire l'analyse jonassienne de la philosophie moderne que pour établir les prémisses de sa philosophie de la vie – nous pensons que cette thématique commune trouve son expression la plus directe dans le texte jonassien lui-même, au tout

³⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 148.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 150-152.

³⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 152-157.

début de « Evolution und Freiheit ». Que disait Jonas sur cette filiation entre son travail sur le vivant et son analyse de la pensée moderne?

Notre tradition philosophique occidentale, le regard exclusivement fixé sur l'humain, a coutume de lui attribuer comme une distinction unique une grande part de ce qui en réalité a sa racine dans l'existence organique en tant que telle : ce faisant, elle prive la compréhension du monde organique des connaissances que la perception qu'il a de lui-même met à la disposition de l'homme. De son côté la biologie scientifique, liée par ses règles aux réalités physiques extérieures, ne peut qu'ignorer la dimension d'intériorité inhérente à la vie : elle laisse ainsi cette vie, pleinement expliquée sous l'angle matériel, plus énigmatique qu'elle ne l'était avant toute explication. Ces deux points de vue, figés depuis Descartes dans leur séparation artificielle, demeurent complémentaires l'un de l'autre et se renforcent mutuellement [...] la compréhension de l'humain ne souffre pas moins de cette séparation que la compréhension de la vie extrahumaine. Une lecture philosophique renouvelée du texte biologique peut reconquérir la dimension intérieure – la part la mieux connue de nous – pour la compréhension des choses organiques, et restituer ainsi à l'unité psychophysique de la vie la place dans l'ensemble théorique qu'elle a perdue depuis Descartes, en raison du divorce entre le mental et le matériel. Dès lors, ce qui sera gagné pour la compréhension de l'organique le sera également pour la compréhension de l'humain³⁶⁷.

Il se propose donc de « restituer [...] à l'unité psychophysique de la vie la place dans l'ensemble théorique qu'elle a perdue depuis Descartes, en raison du divorce entre le mental et le matériel », c'est-à-dire qu'il veut offrir une interprétation satisfaisante du vivant, et notamment de l'unité fondamentale de l'être humain entre corps et esprit, en s'opposant aux explications issues du dualisme moderne, lui-même héritier du dualisme cosmologique, lorsqu'elles postulent une anthropologie philosophique essentiellement dualiste, proclamant l'existence de deux substances totalement indépendantes l'une de l'autre et conduisant ainsi la séparation cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*. Jonas se propose de satisfaire cette tâche en procédant à « une lecture philosophique renouvelée du texte biologique [qui] peut reconquérir la dimension intérieure [...] pour la

³⁶⁷ « Évolution et liberté » in *Évolution et liberté*, op. cit., pp. 25-26.

compréhension des choses organiques ». Voilà bien ce qu'il fait avec sa biologie philosophique, et ce notamment par son analyse philosophique de la signification ontologique du métabolisme, ce qu'il nomme ici le « texte biologique », analyse qui accorde un statut tout à fait particulier aux entités organiques dans l'ordre ontologique de la matière inerte. C'est par l'explication de cette nouveauté du vivant, cette révolution ontologique instituée par les organismes persévérant dans l'existence par le renouvellement constant de la matière qui les compose, que Jonas cherche à donner une interprétation satisfaisante du phénomène de la vie.

La particularité essentielle de cette phénoménologie de la vie est de reconsidérer les questions qui traversent la philosophie moderne, dans l'opposition entre matérialisme et idéalisme, en proposant un angle d'approche extérieur à la dichotomie supposément fondamentale entre esprit et corps. Les organismes vivants apparaissent ainsi comme autant de témoignages tangibles de l'artificialité de la position dualiste, et ce en raison de leur mode d'être qu'est le métabolisme. Ils ne sont bien sûr pas pure intériorité, comme le laisse entendre la compréhension idéaliste de l'être humain comme pure conscience, mais ils ne sont pas non plus pure matière, option rendant leur identité passablement problématique en raison du changement perpétuel de leurs composantes matérielles. Étant ni l'une, ni l'autre des options ontologiques transmises par le dualisme et développées respectivement par l'idéalisme et le matérialisme, les organismes vivants, y compris les plus simples d'entre eux, sont une preuve bien réelle du caractère intenable de cette avenue théorique. Qu'il y ait des entités dans le monde tels que les organismes vivants, qu'il y ait quelque chose comme le phénomène de la vie, ce qui est indubitable, est un témoignage suffisant de l'insatisfaction théorique de la position dualiste. Se refusant à voir dans des capacités

intangibles telles que le langage et la rationalité, les critères de la différence spécifique de l'humanité, critères qui permettent, en raison de leur intangibilité, de postuler une différence radicale entre l'esprit humain et le reste du monde, Jonas voit plutôt dans le témoignage concret de la vie, un fondement pour son ontologie, et corrélativement pour son anthropologie philosophique. Ceci fait d'ailleurs écho à l'argument développé par Jonas au sujet du darwinisme et du dépassement de la thèse matérialiste, argument selon lequel la thèse évolutionniste devrait conclure à une origine biologique de l'intériorité, et conséquemment voir dans toute forme de vie une actualisation, à différents degrés, de cette intériorité des organismes vivants, sans quoi il faudrait nier toute intériorité, y compris chez l'être humain. Ces deux éléments vont de pair. C'est bien parce qu'il y a, dans le monde tel que nous pouvons l'observer, des entités vivantes qui cherchent activement leur propre autoconservation et qui se maintiennent elles-mêmes dans leur identité formelle grâce au changement incessant de leur substrat, que l'opposition radicale entre l'esprit humain et le reste de l'univers indistinctement associé à la *res extensa* apparaît artificielle et, en même temps, c'est bien parce que la compréhension que nous avons de nous-mêmes implique une intériorité, une subjectivité par laquelle nous nous définissons, qu'il faut associer au phénomène de la vie une telle intériorité.

Le résultat du travail de Jonas est ainsi un déplacement du point de rupture impliqué par le dualisme de l'anthropologie philosophique moderne. Cette dernière considère que la définition spécifique de l'être humain relève de la séparation entre, d'une part, son esprit qu'il est le seul à posséder dans l'univers, et, d'autre part, son corps qui, lui, procède d'une configuration de la matière inerte, configuration qui, bien que complexe, ne se distingue pas fondamentalement de celle des autres objets du monde, dont font également partie les

organismes vivants non-humains. La biologie philosophique jonassienne nous amène plutôt à voir dans la révolution ontologique produite par l'irruption de la matière organique métabolisante dans le monde de la matière inerte, la source de l'opposition fondamentale amenant à l'anthropologie philosophique. Il y a conséquemment déplacement du point de rupture de l'anthropologie philosophique, déplacement menant de la séparation entre corps et esprit vers la distinction entre matière inerte et matière organique. L'anthropologie philosophique proposée par Jonas s'appuie sur ce deuxième point de rupture, tel qu'il découle de la lecture philosophique renouvelée du phénomène vivant, pour fonder une compréhension de l'être humain qui situe ce dernier en continuité avec la révolution ontologique initiée par la première forme de vie, c'est-à-dire avec l'apparition de la matière organique, et qui se poursuit, par révolutions successives d'extension de la distance entre intériorité et extériorité organiques au fil de l'évolution des formes de vie, jusqu'à la transanimalité humaine étant, en autant que nous le sachions et jusqu'à maintenant, la forme de vie ayant la plus grande médiation face au monde. Qu'il y ait une différence entre l'esprit humain, même ainsi compris, et la matière composant le monde, y compris la matière organique, ne nous semble pas exclu par la position jonassienne. Il faut toutefois, afin d'offrir une compréhension adéquate du vivant, et du coup de l'être humain, que cette différence soit subordonnée à la distinction fondamentale entre matière inerte et matière organique, l'esprit humain s'insérant dans cette distinction comme une manifestation hautement complexifiée des possibilités de la matière organique.

Cette partie du travail de Jonas représente, à notre sens, son apport le plus important à la philosophie. La portée d'un tel principe est immense. L'étude jonassienne du phénomène de la vie, en particulier son analyse de la signification ontologique du

métabolisme, est d'abord exemplaire, celle-ci s'appuyant sur une interprétation philosophique et phénoménologique très précise des faits biologiques. Plus encore, et de manière beaucoup plus essentielle d'un point de vue philosophique, les conclusions qu'il tire de cette analyse du vivant, nous renvoient aux questions les plus fondamentales de la métaphysique, telle qu'elle s'est développée dans le monde occidental. Qu'il y ait des entités mondaines dont l'identité ne repose pas en dernière instance sur l'identité permanente de la matière inerte, c'est-à-dire sur l'identité tautologique du $A = A$, que ces entités aient plutôt une identité formelle qui s'actualise précisément par le changement constant de leur substrat matériel, transforme les rapports métaphysiques de subordination entre forme et matière, comme l'analyse jonassienne du métabolisme le souligne bien. La portée d'une telle remise en question est tout à fait considérable. Nous pensons même que la mise en évidence d'un tel principe, et la réflexion sur les conséquences d'une telle position, constituent un apport majeur au développement de la pensée métaphysique elle-même. Bien entendu, le cadre philosophique à partir duquel Jonas présente sa philosophie de la vie rappelle plusieurs intuitions de la pensée aristotélicienne, ce dont malheureusement il ne discute que très peu lui-même. Ceci ne réduit toutefois en rien la pertinence des propositions jonassiennes. Partant des découvertes de la science biologique sur le fonctionnement de l'organisme vivant, science qui cherche précisément à exclure toute forme de téléologie du monde physique dans l'explication du phénomène de la vie – pour ne pas dire du monde tout simplement, la question de la téléologie humaine restant constamment en suspens –, Jonas en arrive à montrer qu'une telle explication est vouée à l'échec, parce qu'elle est fondée sur la prémisse d'une séparation radicale du corps et de l'esprit et sur le corollaire découlant de cette prémisse, à savoir que le corps, celui de l'humain comme ceux de tous les vivants, est réductible à la matière inerte. La thèse

jonassienne est qu'il y a une téléologie naturelle – qui ne se réduit pas aux fins humaines, nous reviendrons sur cette question au quatrième chapitre –, et que le témoignage privilégié de cette téléologie se manifeste à nous constamment, puisqu'il est nul autre que l'existence des organismes vivants. L'héritage aristotélicien des propositions jonassiennes est bien entendu évident, mais la particularité de la réactualisation de l'aristotélisme qu'il propose réside dans sa démonstration du caractère intenable de la position moderne, à partir des termes mêmes d'une telle explication. L'approche jonassienne n'est donc pas, à proprement parler, une position prémoderne ou anti-moderne, comme s'il était possible ou bien d'accepter l'option moderne d'un monde dépourvu de téléologie, ou bien de refuser cette option en bloc en faisant appel à des démonstrations qui sortent des critères modernes. Jonas montre au contraire que l'explication moderne du vivant et l'option moderne d'un monde dépourvu de téléologie sont inacceptables, y compris dans les termes même de la pensée moderne. C'est la position moderne en tant que telle qui est tout simplement inacceptable. Il apparaît que Jonas n'a pu entrevoir que certaines des implications de son analyse, l'apport de la philosophie de la vie jonassienne pour la métaphysique étant riche de nombreuses avenues de pensée qu'il n'a pu explorer lui-même, et qui appellent une réflexion plus poussée. Il nous est bien entendu impossible de nous engager sur le chemin d'une telle réflexion dans le cadre de cette recherche, ceci nous éloignant passablement du propos de Jonas comme tel. Nous pouvons toutefois espérer poursuivre ce travail dans nos recherches subséquentes.

Pour revenir plus précisément au propos de Jonas sur la philosophie du vivant, il faut souligner qu'une telle philosophie permet à ce dernier d'identifier une différence anthropologique qui ne postule toutefois pas une différence radicale entre l'être humain et

le reste du monde vivant. Jonas arrive à définir une différence anthropologique qui est la moins onéreuse possible au plan métaphysique, en ce sens qu'il identifie certains éléments propres à la nature humaine, tout en montrant en quoi les caractéristiques essentielles de tous les vivants peuvent être à la source de telles propriétés typiquement humaines. Il propose du coup une synthèse des éléments opposés par l'anthropologie dualiste, c'est-à-dire le corps et l'esprit, qui repose sur une liberté fragile telle qu'elle est fondamentalement incarnée par le phénomène de la vie lui-même. Une telle synthèse diffère grandement des tentatives précédentes, principalement en raison de son caractère essentiellement révocable et menacé par la possibilité constante de sa dissolution. Elle nous force à reconsidérer la différence anthropologique à la lumière de l'interprétation philosophique du phénomène de la vie mise de l'avant par Jonas. La différence anthropologique telle qu'il l'envisage doit donc participer de la différence organique face au monde inerte, la spécification anthropologique prenant appui sur les possibilités ontologiques introduites par le phénomène de la vie en général dans sa différenciation avec la matière inerte. La différence organique est ainsi nécessairement, dans le schéma jonassien, première et plus fondamentale, tant chronologiquement qu'ontologiquement, en comparaison de la différence anthropologique.

Jonas fournit de cette façon un principe explicatif, satisfaisant d'un point de vue philosophique, du phénomène de la vie et intègre à la compréhension du monde offerte par sa philosophie un aspect mondain essentiel et pourtant continuellement ignoré par la tradition philosophique, à savoir la signification ontologique de la présence au monde d'êtres vivants qui sont organisés précisément en vue de leur autoconservation. La philosophie aristotélicienne s'est bien entendu, nous l'avons souligné, inspirée du monde de

la vie. Cette compréhension philosophique du vivant ne pouvait toutefois pas s'appuyer sur une connaissance poussée des faits biologiques; elle prête par conséquent le flanc au rejet moderne. Les penseurs modernes, quant à eux, ont très largement ignoré le caractère spécifique des êtres vivants qu'ils ont associés indistinctement à la *res extensa*, dans son opposition supposée avec l'esprit humain, en raison de leurs présupposés dualistes. Jonas offre donc ici, par son interprétation philosophique de la vie, une contribution majeure à la compréhension adéquate du vivant, et il fournit du même coup une définition de la différence anthropologique qui répond précisément aux insuffisances de l'analyse dualiste de ces questions.

Pour compléter notre propos, il est primordial de préciser un dernier élément quant à notre interprétation de cette partie importante du travail jonassien. Dans ses travaux tardifs, notamment dans un texte de la fin des années 1980 intitulé « Materie, Geist und Schöpfung »³⁶⁸ dont nous n'avons pas encore discuté, Jonas avance que, pour que la matière organique apparaisse à un certain moment de l'histoire de la matière inerte, il faut que cette dernière contienne en elle-même la potentialité de l'organique. C'est ce qui amène d'ailleurs Frogneux à avancer que Jonas glisse progressivement, dans le développement de son travail, d'une position relevant de l'ontologie vers une métaphysique³⁶⁹. Nous associons plutôt ce texte à ce que nous avons précédemment nommé la « théologie post-Auschwitz », tout comme le texte « Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme », en supposant qu'il s'agit d'un moment distinct du raisonnement jonassien,

³⁶⁸ Cf. « Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung » in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 209-255.

³⁶⁹ Voir à cet effet le chapitre 6 intitulé « Le principe liberté » dans l'ouvrage de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., pp. 231-271.

moment qu'il décrit lui-même comme une réflexion personnelle, se gardant bien de proposer une théologie en bonne et due forme³⁷⁰. Nous reviendrons plus amplement sur ces questions au prochain chapitre. Nous pouvons toutefois avancer que c'est bien pour cette raison que nous considérons qu'il ne s'agit pas d'un glissement de la philosophie de la vie de Jonas, mais bien de deux raisonnements complémentaires, la parution simultannée de « Evolution und Freiheit » et « Materie, Geist und Schöpfung » dans les *Philosophische Untersuchungen* appuyant cette idée. De façon plus essentielle, nous croyons que cette potentialité de la matière inerte ne contredit pas la distinction fondamentale entre matière inerte et matière organique. Même si l'inerte contient en effet la potentialité de l'organique, il n'en demeure pas moins que le second se différencie du premier par une mode d'être fondamentalement différent. Pour le dire autrement, même si la matière inerte contient la possibilité de l'organisme vivant, d'une part, cette potentialité ne devient significative que dans son actualisation dans les entités formelles qui procèdent du processus métabolique et, d'autre part, cette actualisation, lorsqu'elle est réalisée, constitue bel et bien une révolution ontologique, faisant apparaître, dans l'ordre du monde physique de la matière inerte, les capacités inédites décrites par Jonas. C'est donc en reprenant le thème du dualisme, tel que nous l'avons suivi au cours de l'analyse de l'histoire de la philosophie de Jonas, que nous pouvons saisir convenablement les principales propositions de sa philosophie du vivant. Cette phénoménologie de la vie sera d'ailleurs essentielle à une compréhension adéquate des propositions qu'il fait en philosophie pratique.

³⁷⁰ Cf. la réponse que donne Jonas à la question de Matthias Lutz-Bachmann sur la place de ces propositions métaphysiques, et même théologiques, dans son travail dans la deuxième partie intitulée « 2. Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar? » du texte « Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas » in *Ethik für die Zukunft*, op. cit., pp. 177-178. Frogneux note bien cette réponse, mais elle semble en tirer une conclusion opposée à la nôtre, y voyant une confirmation du glissement vers la métaphysique.

Chapitre 4. Dualisme éthique et philosophie pratique : l'éthique de la responsabilité

L'éthique de la responsabilité est, pouvons-nous dire, la partie la mieux connue de l'œuvre de Jonas. Si elle est la plus diffusée, il est toutefois de notre conviction profonde qu'une compréhension adéquate de cet élément central de la pensée jonassienne doit s'appuyer sur l'explication que nous venons de donner de sa lecture de l'histoire de la philosophie et de sa philosophie de la vie. Il est vrai que, dès « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » et donc dès les années 1950, Jonas dénonçait les conséquences éthiques de l'anthropologie philosophique moderne, et ce parce que l'existentialisme, comme le gnosticisme avec lequel ce dernier partage bon nombre de prémisses ontologiques, se traduit, selon lui, en une position éthique nihiliste, une relation de méfiance profonde à l'égard du monde. La critique du dualisme que nous suivons au cours des principales étapes du développement de son œuvre, n'a donc jamais été tout à fait exempte de considérations éthiques, ou plus généralement pratiques.

Jonas soutient une double critique du dualisme de la pensée moderne. S'il s'en prend, d'un côté, aux insuffisances théoriques de cette position dualiste – sa philosophie de la vie cherchant précisément à offrir une alternative satisfaisante à la compréhension moderne du vivant –, il critique également les implications éthiques de cette position dualiste moderne. C'est bien de ce deuxième volet de la réflexion jonassienne dont il sera maintenant question. Le travail philosophique délimitant la pensée propre de Jonas s'est échelonné des années 1950 jusqu'au début des années 1990. Si les principales propositions qu'il soutient à l'égard de sa critique théorique du dualisme moderne ont été élaborées des années 1950 jusqu'au début des années 1970, la critique de la philosophie pratique

engendrée par le dualisme moderne ne fera l'objet spécifique de ses écrits qu'à partir de la toute fin des années 1960 et surtout au cours des années 1970 et 1980, notamment avec la publication de textes portant sur l'éthique dans les *Philosophical Essays*. Ce travail de Jonas en philosophie pratique aura comme point culminant la publication, d'abord en allemand, de son ouvrage *Das Prinzip Verantwortung* en 1979. Il semble préférable de nous tourner vers cet ouvrage, celui-ci étant l'expression la plus détaillée de la réflexion de l'auteur à ce sujet, afin de guider notre propre explication de l'éthique de la responsabilité jonassienne. Il faut également noter que plusieurs passages de cet ouvrage ont été repris de textes d'abord parus, à différents moments, en version originale anglaise et que la traduction anglaise de l'ouvrage lui-même, traduction intitulée *The Imperative of Responsibility*, a été faite par David Herr sous la supervision de Jonas. Pour notre propre analyse, nous nous autoriserons donc à utiliser la version anglaise comme s'il s'agissait d'une version originale. Nous rattacherons, au fur et à mesure, les autres textes éthiques jonassiens, notamment ceux des *Philosophical Essays*, de *Technik, Medizin und Ethik*, de *Dem bösen Ende näher* et des *Philosophische Untersuchungen*, à la structure définie à partir de son ouvrage sur le principe responsabilité.

Nous pouvons par ailleurs dès maintenant préciser que ce livre *The Imperative of Responsibility* peut être divisé en trois moments importants. Les deux premiers chapitres portent en effet sur la démonstration de la nécessité actuelle d'une éthique prenant pour concept central celui de la responsabilité, ce que souligne Franz Josef Wetz en affirmant que « comme tous les éthiciens de la nature d'aujourd'hui, Jonas débute son explication par l'indication de la crise secouant la civilisation scientifico-technicienne qui demande une

nouvelle éthique »³⁷¹. Le troisième chapitre de l'ouvrage, de son côté, constitue une sorte d'aparté qui précise le fondement ontologique des fins, et ce en vue de repenser la théorie de la valeur moderne à la lumière d'une discussion critique du dualisme qui lui est sous-jacent. Les trois derniers chapitres cherchent enfin à définir le contenu spécifique de l'éthique proposée par Jonas, en offrant les paramètres de ce que serait une théorie adéquate de la responsabilité. Si les raisons éditoriales qui ont pu présider à un tel ordre entre ces parties semblent assez évidentes, il est compréhensible de commencer un ouvrage par la discussion de la nécessité actuelle de l'entreprise proposée dans la suite du raisonnement, nous pensons qu'une fois replacée dans le contexte général de l'œuvre jonassienne, la logique de son raisonnement ressort plus clairement si nous inversons les deux premières parties que nous venons d'identifier. Nous pourrions ainsi mieux suivre ce raisonnement qui, comme le souligne Frogneux, suppose que « 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 »³⁷². L'explication donnée par Jonas dans la première partie de son ouvrage, celle de la nécessité actuelle d'une telle réflexion, sera insérée entre ces deux étapes principales. Dans notre propre présentation de ces questions, nous débuterons donc, au §10, par la discussion des fondements ontologiques de l'éthique de la responsabilité tels que présentés au troisième chapitre du livre *The Imperative of Responsibility*. Il faut également noter que Jonas, dans ce passage de son ouvrage, renvoie le lecteur à un autre texte, « Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? », texte reproduit en annexe de son livre³⁷³. Nous replacerons ainsi, dans notre propre analyse, l'apport de ce texte à l'endroit

³⁷¹ Franz Josef Wetz, *op. cit.*, p. 108 (notre traduction).

³⁷² Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, p. 305.

³⁷³ Cette annexe, éditée indépendamment en version allemande en 1981 chez Insel, Frankfurt am Main, a d'abord été publiée en anglais, dans cette même version, sous le titre « Impotence or Power of Subjectivity. A

indiqué par Jonas dans son troisième chapitre. Nous examinerons par la suite, au §11, la présentation jonassienne de la situation actuelle et de la nécessité d'une éthique centrée sur la responsabilité. Nous pourrons enfin suivre son raisonnement à propos du contenu spécifique, et surtout des avenues éthiques qui doivent être évitées, dans l'élaboration de l'éthique de la responsabilité, et ce au §12.

La dernière partie du travail de Jonas, celle de sa philosophie pratique, comprend deux sous-parties, la première étant le développement de l'éthique de la responsabilité dont nous venons de retracer les principaux moments et que nous devons analyser suivant la méthode proposée. Ce travail sur l'éthique de la responsabilité est accompagné, dans l'œuvre de Jonas, d'une réflexion que nous nommons sa « théologie post-Auschwitz », en référence au titre de son article sur le concept de Dieu après Auschwitz. Il faudra traiter de la place de cette sous-partie de son travail dans son raisonnement général au §13, principalement en montrant en quoi cette réflexion est un complément à l'éthique de la responsabilité. Nous serons alors en mesure, au §14, de revenir sur les déplacements de points de rupture de la philosophie pratique impliqués par l'éthique de la responsabilité de Jonas quant à la séparation moderne entre être et devoir-être, mais aussi quant à la dichotomie morale moderne entre raison et passion, entre rationalité et sentiment. Nous pourrons dès lors mesurer convenablement l'apport des propositions jonassiennes sur ces questions, et surtout saisir adéquatement la centralité de la critique du dualisme dans cette dernière étape de son travail. Il est à noter que, dans la littérature secondaire, la distinction

Reappraisal of the Psychophysical Problem » dans le recueil de textes de Jonas *On Faith, Reason, and Responsibility : Six Essays*, San Francisco, Harper & Row, 1978. Ce texte a été publié en annexe de la version anglaise de l'ouvrage sur le principe responsabilité. Nous utiliserons conséquemment cette version anglaise selon les mêmes modalités que nous avons soulignées pour l'ouvrage lui-même.

entre les approches interprétatives prospective et rétrospective devient très importante lorsqu'il est question de la philosophie éthique jonassienne. Étant donné notre propre position interprétative, nous serons plus fréquemment en discussion critique avec les tenants de l'approche prospective, parmi lesquels nous retrouvons Frogneux, Lories, Depré et Greisch. Nous indiquerons également certaines réserves que nous avons face à l'approche rétrospective.

§10. Dualisme et ontologie : la subjectivité en tant que possibilité de l'éthique

À la fin du second chapitre de son livre *The Imperative of Responsibility*, Jonas soutient que, pour poser adéquatement la question du devoir-être dans le contexte actuel, c'est-à-dire pour réfléchir de manière satisfaisante à l'éthique, « il est nécessaire de s'occuper de la théorie des valeurs ou plutôt de la théorie de la valeur en tant que telle dont l'objectivité seule permettrait d'inférer un devoir-être objectif et par la fait même une *obligation* de la conservation de l'être, une responsabilité à l'égard de l'être »³⁷⁴. Sans entrer immédiatement dans la discussion de la démonstration jonassienne de la nécessité d'un tel questionnement sur la notion de responsabilité, il convient de souligner que c'est dans le cadre de cette réflexion qu'il discute de la position des fins dans l'être. Cette discussion apparaît ainsi comme un préalable, un rappel ontologique, qui permet, d'abord, de résumer schématiquement son travail philosophique sur l'ontologie moderne et, ensuite, de saisir son raisonnement éthique subséquent, puisque, comme l'avance Gertrude Hirsch

³⁷⁴ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 50. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 106.)

Hadorn, « la clé de l'éthique de la responsabilité de Jonas est son ontologie »³⁷⁵. De telles considérations jonassiennes sur la position des fins dans l'être avaient par ailleurs préalablement animé sa réflexion, entre autres lors d'une allocution prononcée en mars 1968 et qui portait sur le savoir en économie³⁷⁶. Cette allocution, publiée dans les *Philosophical Essays*, lui a permis de développer certains arguments repris dans *The Imperative of Responsibility*. Le propos du troisième chapitre de cet ouvrage constitue le véritable point de passage entre la critique théorique du dualisme qui anime la biologie philosophique jonassienne, et la critique pratique des conséquences éthiques de la position dualiste moderne. Il s'agit donc du pivot central entre nos troisième et quatrième chapitres. Avant toute chose, il convient de souligner le peu d'attention accordée à cette réflexion jonassienne dans la littérature secondaire. Frogneux et Pinsart en disent bien quelques mots³⁷⁷, mais elles semblent la reléguer au second plan. La plupart des autres commentateurs n'y font tout simplement pas référence³⁷⁸. À l'opposé de cette tendance, nous pensons plutôt qu'il s'agit d'un moment charnière de l'argumentation de Jonas entre sa philosophie de la vie et son éthique. Voilà pourquoi nous souhaitons reprendre l'examen attentif de ces questions.

³⁷⁵ Gertrude Hirsch Hadorn, « Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54, 2000, p. 220 (notre traduction).

³⁷⁶ Voir la deuxième section de « Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 85-91.

³⁷⁷ Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, pp. 306-307, et Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 105-108. Il est intéressant de noter que Pinsart place cette courte discussion dans son analyse de la phénoménologie de la vie chez Jonas et qu'elle l'insère dans son interprétation de la transanimalité de l'être humain, ce qui diffère grandement de notre lecture et semble peu indiqué par le texte jonassien lui-même.

³⁷⁸ Il y a bien sûr l'« analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas » de Gilbert Hottois (Cf. « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, *op. cit.*, pp. 17-36). Sur la question du finalisme chez Jonas voir aussi la troisième partie du texte de O.P. Obermeier (« Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik », *Philosophisches Jahrbuch*, 88, 1981, pp. 429-431.). Cette critique qui reproche à Jonas de négliger la nature extra-terrestre et de voir dans l'être humain la phase terminale de l'évolution, ce qu'il appelle le principe anthropique, critique par ailleurs fort peu nuancée, s'expose aux réponses déjà données par Danielle Lories et Olivier Depré (sur ces questions cf. Danielle Lories et Olivier Depré, *op. cit.*, pp. 159-162.). Il nous apparaît inutile de reprendre cette discussion, et, surtout, de nous attarder à ce texte afin d'atteindre les objectifs de notre recherche.

Jonas se propose de réfléchir à la position des fins dans l'être à partir d'une série d'« objets mondains » que sont le marteau, l'organe de digestion, les organes de la marche et la Cour de justice. Il soutient d'abord une distinction fondamentale, puisqu'il ne faut pas, selon lui, confondre valeurs et fins. Si la fin d'une chose 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 »³⁷⁹, une valeur ne découle pas nécessairement d'une telle fin. Il n'est en effet pas impossible de supposer que, bien qu'il y ait des fins dans l'être, par exemple que le marteau ait pour fin de frapper des clous, que toutes ces fins soient sans valeur, dans cet exemple, que le fait de frapper des clous à l'aide du marteau est en soi sans valeur, ou même qu'il est préférable de ne pas frapper du tout sur des clous. Il est cependant possible de comparer différents marteaux en discriminant les meilleurs des moins bons, ce qui constitue bien un jugement de valeur, non pas quant à la signification qu'a le fait de frapper des clous, mais plutôt quant aux capacités différentes qu'ont les objets en question d'atteindre leur fin, soit celle de frapper des clous; certains marteaux permettant, mieux que d'autres, d'arriver à cet objectif. C'est bien en ce sens qu'une compréhension adéquate de la théorie de la valeur doit passer par un réexamen minutieux de ce que sont les fins dans l'être. Dans la série « marteau, organe de digestion, marcher, cour (*sic*) de justice »³⁸⁰ qui se caractérise par une gradation de l'implication de la subjectivité dans la détermination de la fin des objets en question, Jonas débute son travail par l'examen du premier et du dernier de ces objets mondains. Le marteau, comme tous les artefacts matériels qui résultent de la fabrication, est matériellement déterminé par sa fin. Contrairement aux objets naturels qui préexistaient à la classification humaine, Jonas affirme que « la fin [...] fait partie du

³⁷⁹ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 51. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 107.)

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 55. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 115.)

concept du marteau et ce concept *précédait* son existence et était la cause de son devenir, comme c'est le cas pour tous les artefacts »³⁸¹. Ainsi, cette fin du marteau, c'est-à-dire le but qu'est celui de frapper sur des clous ou sur d'autres objets, est inextricablement liée à l'idée de ce qu'est un marteau parce que, d'une part, sans cette fin, ce but recherché, les êtres humains n'auraient pas inventé le concept de ce que nous appelons un marteau et, d'autre part, sans cette fin les êtres humains n'en auraient bien entendu jamais fabriqués. Tant dans son essence que dans son existence, le marteau, comme tous les outils et les artefacts de notre monde, est constitué de part en part par sa fin propre. Toutefois, autant cet objet qu'est le marteau est indissociable de sa fin, autant l'objet matériel comme tel n'est pas le véritable siège de cette fin. La fin du marteau, celle de frapper sur des clous, est effectivement celle du producteur du marteau. L'objet inerte n'est donc jamais le lieu initial porteur de la fin qui a mené à sa fabrication, ce lieu n'émanant que des êtres humains qui se serviront de cet objet pour atteindre la fin qui y est associée, soit de frapper sur des clous, et ce en vue d'atteindre d'autres fins, par exemple celle de construire une maison. Il en est de même de tous les objets produits par l'activité humaine et qui sont matériellement déterminés par leur fin.

Si cette première caractérisation des fins dans l'être, celle introduite dans la réalité matérielle de certains objets par l'activité humaine, est relativement claire, Jonas se propose d'élargir cette description en s'attardant à l'autre artefact de la série d'objets qu'il entend étudier, à savoir la Cour de justice qui est « elle aussi [...] un artefact, à savoir une institution humaine [de sorte que] chez elle aussi le concept précède la chose : elle a été instituée *afin de* rendre la justice. Les concepts de justice et de juridiction sont sous-jacents

³⁸¹ *Ibid.*, p. 52. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 109.)

à l'existence de cette configuration »³⁸². À la différence de l'existence du marteau, ou de tout autre artefact matériel, le concept n'est toutefois pas seulement préalable à l'existence de la Cour de justice; il doit faire partie de la chose elle-même pour que ce concept, celui de justice dans ce cas précis, puisse constamment être réaffirmé par sa continuation. La différence est de taille. Jonas fait ici la comparaison avec le fonctionnement d'une montre, la montre occupant la même position que celle définie par le marteau. Dans le fonctionnement de la Cour de justice, comme pour tous les artefacts humains de ce type que sont les institutions sociales, chacune des parties qui composent cet artefact est tout à fait différente des parties d'une montre. Si la fin de la montre, soit celle d'indiquer et de mesurer le temps, peut être atteinte sans qu'aucune de ses parties ne soit directement, à elle seule, portée par cette fin, il en va tout autrement de l'administration de la justice. D'un côté, le producteur de la montre assemble différentes pièces qui, une fois mises ensemble selon une organisation stricte, constituent la montre et l'artefact produit en arrive à sa fin propre, comme dans le cas du marteau. De l'autre côté, pour ce qui est des institutions sociales, il est impossible de procéder à cette démarcation fondamentale entre producteur et produit. Jonas souligne en effet à propos de la Cour de justice que

la différence d'être du producteur et du produit n'a pas lieu : celui-là (par exemple le législateur) et celle-ci (l'institution humaine) sont ontologiquement le même sujet [c'est-à-dire des possesseurs intercommunicants de l'esprit et de la volonté], même s'ils ne le sont pas en personne. Voilà pourquoi les deux « ont » la fin dans le même sens originel³⁸³.

Voilà en quel sens les concepts de justice et de son administration doivent constamment être réactualisés dans l'existence de la Cour de justice, et ce parce que les individus qui la

³⁸² *Ibid.*, p. 53. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, pp. 110-111.)

³⁸³ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 111.) Toutes les précisions entre parenthèses sont de l'auteur. La partie entre crochets ne se retrouve pas dans la traduction de Greisch, bien qu'elle fasse partie du texte de *The Imperative of Responsibility* (traduction modifiée).

composent à chaque moment où celle-ci siège doivent être portés par ces concepts pour qu'elle puisse atteindre sa fin, ou, inversement, elle n'atteindra pas sa fin si ceux qui y agissent sont plutôt portés par d'autres intentions. Dans ce dernier cas de figure³⁸⁴, les juges, ou les parties impliquées dans l'administration de la Cour de justice, seront à blâmer si celle-ci échoue, et non pas les Pères de la constitution, alors que le producteur de la montre est le seul responsable de l'inefficacité de l'artefact en question à atteindre sa fin propre. Jonas avance par conséquent que « la fin de la "cour de justice", à la différence de celle du "marteau" et quoique l'une et l'autre soient en un certain sens des "outils", n'est pas seulement objectivement sa *raison d'être*, mais aussi subjectivement la condition permanente de son fonctionnement, pour autant que les membres de la cour de justice eux-mêmes doivent se l'être appropriée afin qu'elle puisse fonctionner comme telle »³⁸⁵. À cette immanence de la fin caractéristique de la Cour de justice et des institutions sociales en général, s'ajoute l'invisibilité des fins poursuivies par cet artefact humain.

La Cour de justice, en plus d'être immanente, est invisible. Contrairement encore une fois au marteau et à la montre, la fin de cette institution humaine, de cet « outil social » qui permet l'administration de la justice, échappe à un observateur étranger aux concepts nécessaires à la compréhension de la justice³⁸⁶, observateur étranger qui se contenterait de décrire les composantes matérielles des artefacts humains. Si une description purement matérielle du marteau ou de la montre permet à tout le moins d'en décrire certaines

³⁸⁴ Cf. *Idem*.

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 53-54. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 112.)

³⁸⁶ Jonas décrit, pour illustrer cette idée d'observateur étranger, d'un visiteur extraterrestre, mais nous pourrions tout autant penser au Dieu mathématicien de Jeans que nous avons rencontré au chapitre précédent, cf. plus haut dans notre texte, pp. 155 *sq.*

caractéristiques, peut-être même d'en déduire la fin ou certaines utilisations possibles, Jonas soutient qu'au contraire

... nulle description de messieurs en robe et en perruque, groupés selon une disposition déterminée des sièges, comportant un ordre déterminé des prises de parole, d'écoute et d'actes d'écriture, etc., n'est capable de donner la moindre idée de ce qu'est une « cour de justice » et de ce qui est en jeu ici. Je dois déjà suivre *ce qui* se dit là pendant un certain temps en le comprenant, pour reconnaître qu'il s'agit ici de droit et de juridiction et je dois déjà comprendre ces *concepts* eux-mêmes, pour avoir une vue sur l'organisme « cour de justice »³⁸⁷.

Non seulement le « producteur » de la Cour de justice et les « parties » de ce produit doivent partager la même condition, soit celle de constituer le lieu initial de certaines fins, la fin propre d'un tel artefact institutionnel n'est compréhensible qu'à un être qui partage lui aussi cette condition, sans quoi la description purement physique de la Cour de justice demeure à tout jamais fermée à la compréhension adéquate de la signification d'une telle institution sociale. Cette invisibilité de la fin se double d'une dépendance complète de l'existence de cette institution à l'égard de son actualisation. À l'opposé du marteau qui, malgré son éventuelle dégradation, demeure toujours un objet visible faisant partie du monde matériel et pouvant par conséquent être observé et décrit à tout le moins selon cette modalité, aucune des composantes de l'institution sociale ne survit à la disparition de celle-ci, si ce n'est son idée. Aucune trace tangible de ce qu'a été la fin propre de cette institution ne demeure observable comme dans le cas des artefacts matériels. Prenant l'exemple de l'armée³⁸⁸, Jonas fait bien remarquer que toute institution sociale laisse son lot d'artefacts matériels qu'elle utilisait ou qu'elle a même contribué à créer. Il nous dit cependant que

l'entité « armée » dans son essence politico-sociale [...] n'est pas réellement reconnaissable par de simples moyens physiques (*hardware*) et par des actions physiques, c'est-à-dire par le simple aspect externe et ici également

³⁸⁷ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 54. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 113.)

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 55.

la volonté conceptuelle interne d'une fin, du tout et de la partie (par exemple le savoir de ce qu'est « l'État », la « souveraineté », un « conflit national ») reste la dernière instance qui explique ce qu'est l'instrument social³⁸⁹.

Les artefacts matériels laissés par une institution sociale disparue, bien qu'ils en soient les traces, ne constituent pas à eux seuls une permanence matérielle de cette institution, celle-ci ayant bel et bien disparue au moment de sa dissolution. La compréhension adéquate de ce qu'est la fin d'une institution sociale telle que la Cour de justice demande donc une prise en compte de la spécificité de ces « outils » sociaux, en opposition aux outils matériels, notamment l'immanence et l'invisibilité de leurs fins propres, caractéristiques qui sont intimement liées au fait que les institutions sociales sont elles-mêmes essentiellement composés d'êtres humains qui se définissent par leur capacité d'être à l'origine de fins particulières dans l'être. Jonas jette du coup les prémisses fondamentales d'une compréhension des phénomènes sociaux qui s'accorde avec son propre raisonnement. Bien que la longueur de cette discussion, à peine plus de quatre pages de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*, ne lui permette pas d'offrir une théorie détaillée des phénomènes sociaux, nous pensons toutefois qu'un tel questionnement pourrait être poursuivi à partir des grandes lignes indiquées dans ce bref passage.

Quoi qu'il en soit, Jonas ne s'étend pas sur ces questions parce que, manifestement, ces précisions sur deux types distincts d'artefacts humains, les outils matériels et les « outils » sociaux, ne constituent pas le but premier de son analyse. En effet, après avoir distingué succinctement ces deux types d'artefacts, ainsi que les types de fins qu'ils introduisent dans l'être, il montre plutôt ce qui les unit l'un et l'autre³⁹⁰. Dans la série

³⁸⁹ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 115.)

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 55-56.

d'objets qu'il se propose d'étudier, le marteau et la Cour de justice, contrairement aux organes de la marche et à ceux de la digestion, sont bien entendu des produits de l'activité humaine. À titre d'artefacts ou d'outils, les fins de ces objets sont donc entièrement celles des êtres humains qui les ont produits, soit de manière externe comme dans le cas du marteau, soit intérieurement comme dans le cas de la Cour de justice, en ce sens qu'elle ne peut espérer atteindre sa fin que dans l'éventualité où les êtres humains qui en sont les parties, portent eux-même le concept de justice et soient motivés par l'atteinte de la fin qu'est l'administration de la justice. D'un côté comme de l'autre, le siège de la fin de ces artefacts n'est pas dans ceux-ci, mais bien dans l'être humain qui utilise ces outils. L'objectif poursuivi par Jonas dans cette discussion de la position des fins dans l'être n'est pas atteint, puisque

nous ne sommes donc pas encore arrivés à la fin en soi. Mais à la question de savoir « de qui » est la fin nous avons obtenu dans les deux cas [pour les « outils matériels » et les « outils sociaux »] la même réponse : celle de l'homme; et si cela était le dernier mot, alors la fin en soi (qui par le fait même serait la fin ultime) serait toujours l'homme ou bien elle se trouverait toujours dans l'homme³⁹¹.

Cette conclusion serait d'ailleurs en accord avec la conviction moderne, empreinte de la position dualiste, selon laquelle seul l'être humain est dépositaire de la faculté de production des fins, rendant ce concept de part en part humain, pour ne pas dire étranger au monde purement matériel de l'univers indifférent. Jonas veut montrer, au contraire, qu'il y a d'autres types d'« objets mondains » qui sont à l'origine de fins dans l'être sans pour autant être des artefacts humains. Il ne sera pas surprenant, compte tenu de ce que nous savons de la pensée de Jonas, que les « objets » qui viendront ébranler la conviction

³⁹¹ *Ibid.*, p. 56. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 116.)

moderne à propos de la nature des fins dans l'être, à savoir les organes de la marche et ceux de la digestion, sont liés aux organismes vivants.

Le présupposé de la position dualiste moderne, c'est-à-dire celui selon lequel seuls les êtres humains peuvent être dépositaires des fins dans l'être, est intimement lié au fait que, dans la perspective dualiste, la matière organique est indistinctement réduite à la matière inerte. La biologie philosophique proposée par Jonas cherchait précisément à démonter l'insatisfaction théorique de cette réduction dualiste du vivant à la *res extensa*, en montrant l'intériorité et la subjectivité, même infinitésimales, associées à toute matière organique. Dans la discussion de la position des fins dans l'être qu'il mène, Jonas refuse tout autant cette réduction dualiste. Il voit au contraire dans les « outils » organiques que sont les organes de la marche et de la digestion – il rappelle la signification aristotélicienne du terme organique en tant qu'entité dotée d'outils³⁹² –, le véritable siège d'une fin en soi. Il établit d'abord deux distinctions importantes³⁹³. Si les deux objets étudiés jusqu'à maintenant, le marteau et la Cour de justice, étaient des moyens artificiels créés par les êtres humains pour arriver à leurs fins, ce qui en faisait précisément des artefacts, les organes de la marche et ceux de la digestion sont plutôt des moyens naturels étant *de facto* à la disposition de leurs possesseurs. Les deux moyens naturels choisis présentent, selon Jonas, une deuxième distinction, soit celle entre fonctions volontaires et involontaires. Chacune de ces distinctions éclaire sous un jour différent la position des fins dans l'être. Posant à nouveau tant la question de la puissance effective de la subjectivité, ou de l'esprit, sur le corps que la question de la démarcation entre êtres humains et animaux, ce moment

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 58.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 56.

de l'étude jonassienne de la position des fins dans l'être sera déterminant pour le reste de son argumentation. À propos des organes de la marche, moyen naturel volontaire qui permet à des organismes vivants de se déplacer, il avance qu'

« on marche afin d'arriver quelque part. » Le « afin de » désigne la fin. On marche « avec » les jambes; celles-ci (y compris tout l'appareil neuromusculaire qui leur est coordonné) sont le moyen. Le moyen est donné par la nature et il est vivant, une partie de l'utilisateur vivant lui-même, mais il ne se met pas lui-même en action et sa possession ne veut pas encore dire sa mise en action. Ce ne sont pas les jambes qui marchent, mais le marcheur marche avec elles; ce ne sont pas les yeux qui voient, mais le voyant voit avec eux; et, outre la fin, le « afin de » indique également un contrôle de la part du sujet, que nous appelons la volonté³⁹⁴.

Il faut donc bien départager, d'une part, le moyen naturel volontaire et, d'autre part, sa fonction, ou son utilisation. Le marcheur possède, à sa disposition, un moyen naturel volontaire, les jambes qui lui permettent de marcher. La possession des jambes elle-même ne le met cependant pas encore en marche, il doit plutôt se décider à utiliser le moyen naturel qu'il possède. Cette décision, celle de se mettre en marche, sera elle-même motivée par tout un ensemble de fins qui sont celles du possesseur des jambes. Tous les organes sont de ce type d'après Jonas, mais la marche, contrairement par exemple aux organes des sens, permet plus facilement de faire cette distinction entre moyen et fonction³⁹⁵. Jonas souligne en ce sens que « nous disons que celui qui est doté de jambes ("d'instruments de locomotion") est libre de marcher ou de ne pas marcher, et quand il marche, d'aller ici ou là; [tout cela peut lui être dicté d'autres façons] mais cela ne lui est pas prescrit par la possession et la capacité des jambes »³⁹⁶. Il y a ici un rapprochement possible avec le marteau. Sans avoir à solutionner le problème métaphysique de la liberté de la volonté et du

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 57. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 118.)

³⁹⁵ Cf. *Idem.*

³⁹⁶ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 118-119.) La partie entre crochets ne se retrouve pas dans la traduction de Greisch, bien qu'elle fasse partie du texte de *The Imperative of Responsibility*. (traduction modifiée)

déterminisme, nous pouvons affirmer que le marteau peut être utilisé « à volonté », c'est-à-dire que son existence n'implique pas encore son utilisation. Il en est de même des organes de la marche. Une telle définition des organes de la marche en tant que moyen naturel volontaire est toutefois remise en question par plusieurs. Tant que le marcheur est humain, il est généralement admis que ce dernier utilise ses jambes volontairement, et ce afin de se rendre à un certain endroit, en vue d'y faire une certaine action, en vue d'une autre action, et ainsi de suite³⁹⁷. Laissant ouverte la question qui oppose les philosophies ancienne et moderne, à savoir si cette série se termine par une cause finale ou si elle se poursuit *ad infinitum*, il est habituellement admis que les organes humains de la marche sont des moyens naturels volontaires.

Le problème réside dans le fait que la marche n'est pas une capacité exclusivement humaine, loin de là. Qu'en est-il donc du contrôle de ces organes impliqués dans l'agir animal? Les animaux, manifestement, se déplacent et ces déplacements sont orientés vers des buts. Les tenants de l'explication dualiste de l'organisme animal ne sont cependant pas prêts à accorder aux animaux un tel volontarisme quant à leur agir, même le plus simple. Jonas n'est bien entendu pas de cet avis, puisque

nul observateur ne peut ignorer l'énorme participation de l'« intérêt » qui imprègne l'agir « volontaire » des espèces animales plus conscientes, dotées d'un système nerveux central, l'émotivité profonde de la poursuite de leurs buts dans la sphère de la nourriture, de la sexualité, et de l'élevage de la progéniture, leur oui et non le plus extrême face à la menace physique : et postant (*sic*) [pourtant] il doit les dénier aussitôt, pour autant qu'il refuse que ces processus subjectifs puissent avoir une force qui les dirige et leur impose un but et qu'il n'y voit que de simples maillons dans la chaîne des nécessités

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 58-59.

de la stimulation et de la réaction, qui dans toutes les étapes est en dernière instance déterminée de façon purement objective³⁹⁸.

La réduction des comportements animaux à ce qu'il est convenu d'appeler l'« instinct » n'y change rien, une telle expression n'apportant aucune explication quant au caractère résolument « intéressé » de l'agir animal. Utilisant l'exemple d'un chat qui attrape une souris, Jonas décortique les implications d'une telle conception du comportement animal³⁹⁹. Elle postule d'abord une limitation du savoir et du pouvoir animal dans la série des actions qui mènent de l'état initial du chat à la capture de la souris. D'après cette compréhension dualiste du comportement animal, ce n'est ainsi pas dans le but d'attraper la souris que le chat guette, saute, agrippe et dévore, et ce parce que l'animal ne possède pas toute cette série explicative avant d'entamer son action. Jonas se demande alors, « mais la fin globale, en l'occurrence l'assouvissement de la faim, par quoi fut-elle “posée” si ce n'est pas par le savoir et le vouloir? La réponse naturelle est ici la suivante : précisément par la faim qui – prise maintenant comme sentiment – met en mouvement la série entière et la domine »⁴⁰⁰. Corrélativement à ce sentiment de la faim qui procure, toujours d'après l'interprétation dualiste du comportement animal, la motivation initiale permettant la mise en mouvement de l'action, dont celle du chat, l'animal est doté d'un ensemble de « schèmes » préprogrammés qui orientent l'action afin qu'une réaction appropriée corresponde au stimulus en question. Le manque d'apport nutritionnel au processus métabolique, auquel correspond l'« équivalent psychique » de la faim, mettrait ainsi en route l'action guidée par les schèmes préprogrammés du comportement animal, si bien que « conformément à cette explication, tout effort de la vie animale aurait seulement un but unique et un but négatif, à

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 59. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 122-123.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...déterminée *causalement* de façon purement objective ».

³⁹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 59-64.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 60. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 123-124.)

savoir la suppression d'une tension; ou plutôt, comme le mot "but" est devenu ici inadéquat, tout déroulement animal de l'action obéit à la loi de la compensation, c'est-à-dire à la mécanique de l'entropie »⁴⁰¹. L'organisme animal s'en trouve réduit à la matière inerte indifférente, à la pure *res extensa* cartésienne.

Une telle conception de l'organisme animal, que Jonas associe alors explicitement au décret de Descartes que seul l'être humain est dépositaire de la subjectivité⁴⁰², pose à nouveau la question de l'intériorité animale, plus encore elle remet sur la table, étant donné les réserves que soulèvent une telle compréhension du vivant, le problème psychophysique. Cette réactualisation du problème psychophysique par l'entremise de la question de la finalité dans l'agir animal ne concerne nullement le seul statut de l'animalité, puisque pour Jonas

seuls les postulats métaphysiques *ad hoc* les plus exorbitants (devant lesquels la spéculation qui est capable de tout ne recule certes pas) peuvent excepter l'homme de la règle, si dans le reste du monde de la vie le sujet n'est rien qu'une musique d'accompagnement inefficace et donc une simple illusion dans sa propre proclamation. Le statut de la subjectivité dans ce domaine touche donc également au statut des fins humaines et ainsi à celui de l'éthique⁴⁰³.

Autrement dit, à moins d'accepter sans réserve le dualisme moderne tel qu'il s'est développé depuis Descartes, il est impossible, à la fois, de nier toute puissance subjective à l'agir animal sans faire de même pour le comportement humain. C'est donc, encore une fois, tout le problème psychophysique de la séparation entre corps et esprit, entre *res cogitans* et *res extensa*, qui doit être réexaminé à la lumière de la question de la position des fins dans l'être. Il s'agit non seulement d'un problème d'ordre théorique quant à la

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 62. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 127.)

⁴⁰² Cf. *Idem.*

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 63-64. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 129-130.)

compréhension du vivant, mais aussi d'un problème pratique, toute précision quant au statut de l'humanité ayant du coup une répercussion sur la détermination des règles éthiques qui doivent présider au comportement humain. C'est à ce sujet que Jonas nous renvoie à l'annexe de son ouvrage intitulée « Impotence or Power of Subjectivity », version anglaise de « Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? ». Avant de compléter notre explication des dernières considérations jonassiennes sur les organes de la marche, nous le suivrons donc dans son raisonnement en examinant cette annexe.

Jonas entend y réexaminer le problème psychophysique à partir d'une anecdote qui lui semble particulièrement significative à l'égard de cette problématique. Il rappelle qu'en 1845 un groupe de jeunes physiologistes composé de Emil du Bois-Reymond, Ernst Brücke et Hermann von Helmholtz, se sont entendus sur une promesse, soit celle de ne faire appel, dans l'explication des phénomènes de la vie, qu'aux démonstrations basées sur le rôle des composantes matérielles des organismes vivants. Cette promesse était en accord complet avec l'explication dualiste du vivant. Ce que Jonas souhaite souligner est que ces individus ont du coup démontré, par cette promesse elle-même, que le contenu propre de leur engagement théorique était en contradiction avec une telle faculté de promettre, et ce parce que

le fait de promettre quelque chose, en croyant être capable de le réaliser et, par conséquent aussi (ce qui est également inclus dans les alternatives), de rompre cette promesse – voilà qui, au sein de la totalité de la réalité, fait place à une force différente de celles qui sont actives dans l'interaction de corps inorganiques et qui sont « inhérents à la matière ». La « fidélité » serait une telle force, tout comme le serait n'importe quelle maîtrise du comportement, c'est-à-dire du *corps*⁴⁰⁴.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp. 205-206. (Nous citerons dans le corps du texte la traduction française de Christian Arnsperger : *Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le Problème psychophysique aux avants-postes du Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 2000, p. 31.) Il est à noter que cette traduction a été faite à partir du texte allemand,

Bien que la position défendue par du Bois-Reymond, Brücke et Helmholtz ait été, méthodologiquement, tout à fait au diapason de leur entreprise scientifique en physiologie, une telle posture théorique niant toute implication de la *psyché* dans l'organisme vivant se retrouve pourtant en contradiction performative avec l'exercice d'une telle activité scientifique, et dans le cas présent avec la promesse de n'autoriser aucune autre explication du vivant que celle du matérialisme.

Pour Jonas, cette anecdote est une illustration du dilemme, pour ne pas dire de la contradiction interne, de la position dualiste moderne quant au problème psychophysique. C'est bien dans cette impasse que la pensée moderne se trouve placée depuis Descartes⁴⁰⁵. La question de la puissance ou de l'impuissance de la subjectivité dans le monde physique, c'est-à-dire le problème psychophysique, doit donc selon lui être examinée à nouveau, compte tenu qu'une telle posture théorique est intenable. Refusant toute théorie qui supposerait l'inexistence de la subjectivité, ou de la conscience – ce qui serait, encore une fois, une contradiction performative – il pose le problème de cette manière : « Il y a de la subjectivité. Soit elle est ce qu'elle prétend être, soit elle joue une représentation derrière laquelle se passe tout autre chose »⁴⁰⁶. Dans le premier cas, le témoignage de la conscience, ou de la subjectivité, est exact, et je lève mon bras parce que je le veux, Jonas utilise lui-même cet exemple; dans le second cas, tout cela n'est qu'illusion, et en réalité lorsque je lève mon bras, plusieurs processus neurophysiologiques sont impliqués dans cette action, pourtant ce que nous appelons la conscience, ou la subjectivité, qui accompagne ces

alors que nous utilisons la version anglaise du texte. Il existe certaines différences entre quelques formulations des deux textes, différences qui n'altèrent toutefois pas le propos de Jonas.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 206.

⁴⁰⁶ *Idem.* (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p. 37.)

processus, n'est pas réellement impliquée en tant que cause efficiente de mon action. Parmi tous les arguments qui peuvent alimenter la deuxième option, soit celle de l'impuissance de la subjectivité, Jonas en identifie deux principaux. Le premier, qu'il nomme l'argument de l'incompatibilité, stipule que toute action de l'esprit, ou de la subjectivité, dans le monde physique est incompatible avec la complétude de ce monde physique et avec la détermination complète des règles qui le régissent. Le second argument, celui de l'épiphénomène, soutient plutôt que la subjectivité est tout simplement incapable d'une telle intervention, celle-ci n'étant précisément qu'un épiphénomène, c'est-à-dire une manifestation parallèle, et totalement dépendante, des phénomènes de la matière inerte physique. Jonas se propose d'examiner ces arguments. Évidemment, nous ne sommes pas ici en terrain inconnu. Il reprend dans ces quelques lignes tout un ensemble d'arguments et de réflexions que nous avons déjà rencontrés tant dans sa lecture de l'histoire de la philosophie, que dans les prémisses de sa philosophie de la vie. Le texte mis en annexe de son ouvrage sur le principe responsabilité n'est ainsi qu'un rappel des principaux éléments de sa pensée à ce sujet. Il nous est tout de même fort utile de voir la présentation que Jonas en fait, à ce moment précis de sa réflexion, et ce pour deux raisons. D'une part, ce texte du milieu des années 1970 constitue une synthèse offerte par Jonas de ces questions⁴⁰⁷. Une telle synthèse, proposée par l'auteur lui-même, est sans aucun doute un témoignage fort précieux pour notre propre recherche. Encore plus, l'annexe « Impotence or Power of Subjectivity » devait d'abord être intégrée au corps de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*. Elle s'insère donc, de l'aveu de Jonas lui-même, dans son raisonnement général quant à l'élaboration de son éthique de la responsabilité - ce qui soutient notre

⁴⁰⁷ Rappelons que la première version anglaise de ce texte est parue en 1976. La version finale, celle reproduite en annexe de *The Imperative of Responsibility*, fut d'abord publiée en anglais dans *On Faith, Reason, and Responsibility*, en 1978, avant d'être publiée en allemand en 1981.

propre lecture prospective du texte jonassien et notre conviction que la critique du dualisme est le thème porteur de l'ensemble de son œuvre. Autant dire que cette annexe constitue un apport majeur à notre propre travail. Voilà pourquoi nous souhaitons examiner attentivement l'argumentation qui s'y trouve.

Jonas s'attarde en premier lieu à l'argument de l'incompatibilité⁴⁰⁸. Cet argument avance que le monde physique et les règles de l'interaction des particules inorganiques entre elles – en particulier celle de la conservation – ne tolèrent aucune intervention « extérieure » à cet ordre physique. La subjectivité qui serait une telle force « extérieure », est par conséquent incompatible avec la complétude du monde physique, si bien que « la représentation des buts, etc., qui se produit dans ce déroulement (le sentiment du vouloir et du faire, mais même déjà la représentation sémantique de leur objet) n'est qu'une apparence illusoire du fonctionnement causal des mécanismes corporels »⁴⁰⁹. D'après cet argument, il n'y a, dans le monde, rien d'autre que la matière inerte composée des corps inorganiques. L'esprit, ou la subjectivité, n'est qu'un ajout inutile à la compréhension du fonctionnement de la matière du monde physique. Frogneux souligne en ce sens que, pour Jonas, « 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 »⁴¹⁰. La critique jonassienne de la thèse de l'incompatibilité se divise en trois moments. Il soutient d'abord que la thèse d'un déterminisme absolu du monde physique n'est qu'une idéalisation, et non pas une vérité démontrée, ou même démontrable. L'argument de l'incompatibilité

⁴⁰⁸ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 207-209.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 207. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 40.)

⁴¹⁰ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 277.

ne se réfère pas simplement à une validité des lois de conservation qui serait à considérer comme prouvée inductivement, mais à leur validité *inconditionnelle*, c'est-à-dire sans exception – qui, elle, est par nature indémontrable. Une inviolabilité fondamentale fait partie de l'essence logique des règles mathématiques, mais non des règles factuelles; dans le cas de ces dernières, elle n'est d'abord *postulée* par nous qu'au nom de l'idée de légalité⁴¹¹.

Nous retrouvons ici la critique qu'il oppose au matérialisme en général, à savoir que l'isolement de la matière dite inerte, sa séparation de l'esprit, et l'identification de règles déterministes régissant cet ordre physique, sont un artifice méthodologique de la science moderne, un artifice qui permet bien entendu son lot de succès dans l'explication du fonctionnement de la matière dite inerte, mais qui ne permet nullement d'évacuer comme étant non avenue la question de la subjectivité ou de l'esprit. Plus encore, loin de décrire nécessairement, comme on le suppose dans l'argument présenté plus haut, une incompatibilité de l'esprit avec l'ordre physique, l'argument de l'incompatibilité pourrait plutôt démontrer, ce qui peut toujours être le cas lorsque la théorie présente une incompatibilité, que c'est le concept de matière inerte impliqué par le matérialisme qui est incompatible avec la présence de la subjectivité dans le monde. La thèse du déterminisme absolu du monde physique, thèse qu'implique l'argument de l'incompatibilité de la subjectivité, procède en réalité d'une exagération de l'idéal déterministe de la science moderne et du matérialisme. Historiquement, un tel déterminisme hérité des mathématiques a été postulé pour la nature physique, mais il ne pourra jamais être démontré. Un tel déterminisme absolu excluant la subjectivité n'est pas nécessaire à l'entreprise scientifique elle-même, le déterminisme des lois physiques s'appliquant à la matière inerte pouvant être conservé, y compris en admettant l'existence de la subjectivité. Le premier versant de la

⁴¹¹ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 208. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 41.)

thèse de l'impuissance de la subjectivité, soit cet argument de l'incompatibilité, s'appuie donc sur la supposée complétude du monde physique excluant tout autre phénomène qui ne se réduirait pas à la matière inerte, conception du monde héritée de la science moderne et du dualisme qui lui est sous-jacent, pour refuser toute possibilité d'action, et même toute existence, à la subjectivité.

Le second versant de la thèse de l'impuissance de la subjectivité part plutôt de la nature du psychique, mais pour en arriver à la même conclusion. Il s'agit de l'argument de l'épiphénomène. Partant de la même prémisse héritée des sciences de la nature, à savoir que la matière a préséance sur l'esprit, ou la subjectivité, dans la détermination de l'ordre du monde, et postulant la complétude du monde physique dont il vient d'être question, l'argument de l'épiphénomène stipule que la subjectivité, en tant que phénomène secondaire ayant à sa source un ensemble d'interactions premières entre particules physiques, est dépourvue de toute causalité effective dans le monde « réel », c'est-à-dire physique. Les fins et les buts qui sont si importants du point de vue de la conscience, ne sont, d'après cette conception de la subjectivité, que des effets secondaires de processus entièrement physiques sous-jacents et premiers. Voilà bien la définition qu'en donne par ailleurs Pascal Engel pour qui « l'épiphénoménisme est traditionnellement la thèse selon laquelle les événements mentaux n'ont aucune efficacité causale et sont seulement des épiphénomènes par rapport aux événements physiques qui les causent »⁴¹². Dans de telles conditions, la subjectivité n'est qu'un phénomène d'accompagnement des processus physiques, elle n'est donc qu'un épiphénomène sans causalité effective sur ces derniers.

⁴¹² Pascal Engel, « Épiphénoménisme » in *Vocabulaire des sciences cognitives* (ed. Olivier Houdé), Paris, PUF, 1998 (2003), p. 177.

Jonas critique l'argument de l'épiphénomène sur deux plans. Il procède d'abord à une critique interne du concept d'épiphénomène. Il souligne en ce sens deux difficultés ontologiques inhérentes à une telle compréhension de la subjectivité et du concept d'épiphénomène qui lui est sous-jacent. Cette explication matérialiste de la subjectivité implique en premier lieu que l'esprit est une création *ex nihilo*. L'argument de l'épiphénomène, selon Jonas, soutient que « le subjectif, ou le psychique, ou le mental, est une manifestation annexe de certains processus physiques cérébraux. Ce caractère annexe est unilatéral et non réciproque : les processus physiques primaires sont, en tant que tels, autonomes, et leur apparition psychique secondaire est totalement hétéronome, ou pur produit de quelque chose d'autre »⁴¹³. Cette explication s'accorde ainsi avec celle d'Engel qui affirme que « si seules les propriétés physiques ou neurophysiologiques d'un événement mental ont une efficacité causale, et non pas les propriétés intentionnelles ou fonctionnelles de cet événement, ces dernières sont exclues de toute explication causale, ou au moins paraissent redondantes »⁴¹⁴. Cherchant à préserver la complétude du monde physique et des interactions entre les particules de matière inerte, l'argument matérialiste de l'épiphénomène contrevient, d'après Jonas, à une des règles fondamentales supposées régir l'ordre du monde physique, soit qu'en tant qu'« effet d'accompagnement » des processus physiques cérébraux, le mental – ou la subjectivité, ou l'esprit – n'intervient pas dans le cours des processus physiques qui sont à sa source. Si l'esprit, ce sous-produit des processus physiques du cerveau, n'est pas un élément intervenant dans la chaîne « normale » des relations de cause à effet de l'ordre physique du monde, il faut donc en conclure que l'esprit est une entité produite à partir de rien, une création *ex nihilo*,

⁴¹³ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 211. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 58.)

⁴¹⁴ Pascal Engel, op. cit., p. 177.

contorsion aux principes de la physique que le matérialisme est prêt à faire pour maintenir la subordination de la subjectivité aux interactions physiques. Jonas résume lui-même ce premier point en avançant que « *la création ex nihilo de l'esprit constitue la première énigme ontologique à laquelle se résigne la théorie de l'épiphénoménisme au nom de la physique qui affirme par ailleurs que rien ne doit jamais émerger du néant* »⁴¹⁵. À cette première difficulté ontologique que soulève l'argument de l'épiphénomène s'en ajoute une seconde. D'après cette explication de la supposée impuissance de la subjectivité, autant l'esprit n'est pas un produit dans le cours habituel des interactions des particules physiques, autant il ne sera pas lui-même une cause pouvant produire des effets dans le cours de l'ordre physique du monde. Voilà bien, d'après Jonas, « la préoccupation première de la thèse de l'épiphénomène : la quiétude de l'autonomie physique (monocausalité de la matière) qu'il y a lieu de protéger requiert l'*impuissance* de l'esprit – de quelque manière qu'on explique par ailleurs son *existence* »⁴¹⁶. Or, une telle explication viole une autre règle fondamentale réputée gouverner l'ordre du monde physique, c'est-à-dire qu'aucun effet d'une quelconque interaction entre éléments du monde physique, quel qu'il soit, ne sera un effet « terminal » dans la chaîne de cause à effet, mais il sera plutôt, lui aussi, le principe causal produisant de nouveaux effets, et ce de façon infinie. Le concept d'épiphénomène implique donc, comme pour la création *ex nihilo*, une entorse majeure aux lois étant supposées assurer la complétude du monde physique.

Jonas ajoute à ces critiques ontologiques du concept d'épiphénomène, une critique d'ordre métaphysique. Il soutient que l'argument de l'épiphénomène et de l'impuissance de

⁴¹⁵ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 212. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 59.)

⁴¹⁶ *Idem*. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 59.)

la subjectivité ne peut pas s'appliquer exclusivement aux déterminations du corps et de l'esprit. Il précise ainsi que « l'impuissance doit inclure non seulement celle à déterminer le corps dans l'agir, mais aussi celle à autodéterminer le penser dans la pensée. Sinon celle-ci cesserait d'être un épiphénomène et pourrait aller ses propres chemins, sur lesquels la coïncidence avec les événements corporels se perdrait »⁴¹⁷. L'argument de l'épiphénomène doit absolument s'appuyer sur une concordance apparente entre la volonté mentale et la détermination physique, en particulier celle du corps. C'est bien parce que nous avons l'impression, l'illusion selon l'approche matérialiste de ces questions, que notre esprit arrive à définir ses propres déterminations, et corrélativement à les appliquer physiquement par le corps, que nous pouvons à tort, toujours d'après cette explication de la subjectivité, croire que l'esprit a un effet, et donc une puissance, sur le cours du monde physique. Cet argument stipule donc qu'en dépit de cette corrélation toujours renouvelée dans notre expérience quotidienne de la corporéité, la puissance de la subjectivité n'est qu'une illusion, qu'une tromperie qui accompagne les processus physiques, seules composantes essentielles dans ces phénomènes. Il faut qu'il y ait cette supercherie qu'est l'épiphénomène de la subjectivité, pour justifier qu'il y ait somme toute concordance entre déterminations mentales et physiques, c'est-à-dire, reprenant l'exemple utilisé par Jonas dans son argumentation, que je lève mon bras au moment où je décide, ou que je crois décider, de lever mon bras. La critique métaphysique opposée par Jonas à l'argument de l'épiphénomène est liée à cette prétendue « supercherie » de la subjectivité. Étant calquée sur l'argument cartésien du mauvais génie dans l'application du doute méthodique, l'explication matérialiste de la subjectivité ne jouit pourtant pas du socle métaphysique

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp. 212-213. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p. 61.)

nécessaire à une telle tromperie⁴¹⁸. S'il n'y a que la matière inerte, la matière physique, et non pas un Dieu, ou un mauvais génie, qui puisse tromper l'esprit lorsque celui-ci « croit » avoir un effet réel sur le cours du monde matériel, de quoi est-il donc question ici? D'une illusion qui se trompe elle-même, d'une illusion *en soi* qui ne se fait au bénéfice de personne, et qui ne trompe personne puisque son existence en tant qu'illusion est la seule dupe de cette supercherie, si bien que

« l'esprit » *est* l'illusion ainsi constituée, à travers laquelle la réalité se joue sans cesse son propre cinéma. Se le joue à elle-même? Mais non, des cerveaux ne peuvent être trompés. Au sujet? Mais il est déjà une mystification. Et pourquoi? De nouveau pas de réponse, pas même celle de « *l'art pour l'art* », qui convient au malin génie de Descartes mais pas à la matière innocemment trompeuse. Le trompeur, peu importe qui il trompe, n'y gagne rien. Le jeu est joué sans profiter à aucun joueur et sans nuire à aucune victime. Simplement, un « quelque chose » corrélatif est produit et conservé qui est mensonge en son essence même, sans viser au moins *en cela* un but, puisque la vérité de la mystification réside précisément dans le caractère trompeur de tout but. [...] L'existence d'une telle « illusion en soi » est l'énigme métaphysique absolue que la thèse de l'épiphénomène accepte au nom de la physique⁴¹⁹.

Jonas fait remarquer qu'il serait toujours possible, malgré tout, de décréter, comme le fait la thèse de l'épiphénomène, que l'esprit est cette exception créée à partir de rien, ayant une existence superflue et ne produisant aucun effet dans l'ordre du monde physique⁴²⁰. Voilà donc que, paradoxalement, la thèse de l'épiphénomène, et celle corrélatrice de l'impuissance de la subjectivité, demande cette exception aux lois universelles du monde physique. Il faut par conséquent défendre les principes fondamentaux du matérialisme et rappeler que ces lois n'admettent aucune exception, ce qui implique qu'il faille, à moins de rejeter toute existence de la subjectivité, que celle-ci soit le produit de quelque chose et qu'elle puisse réciproquement avoir un effet quelconque sur le monde physique.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 214. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, op. cit., p. 64.)

⁴²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 214-215.

À cette critique interne de l'argument de l'épiphénomène, Jonas en ajoute une autre relative aux conséquences absurdes d'un tel argument. Une telle explication met de l'avant une conception absurde de la nature, puisque, se demande Jonas, « que serait cet être dont la performance la plus complexe engendrerait cette vaine supercherie? Nous répondons ceci : il s'agirait d'un être qui ne serait pas simplement indifférent, mais positivement absurde ou pervers, et de ce fait absolument non crédible »⁴²¹. Un ensemble de processus physiques accompagnés de phénomènes subjectifs parallèles ne seraient pas en tant que tel absurdes, bien qu'un tel arrangement serait insensé. La conception de la nature propre à l'argument de l'épiphénomène devient toutefois absurde lorsque la subjectivité, en plus d'être superflue aux processus physiques, est réputée donner l'illusion d'avoir un effet sur le monde physique, alors qu'elle serait en réalité impuissante. Quelles seraient la fonction et la raison d'être d'une telle configuration? La conception de la nature nécessaire à une telle explication suffit à discréditer cet argument. Cette première conséquence absurde de l'argument de l'épiphénomène est doublée d'une seconde que Jonas identifie sous le titre de « théorie destructrice de la théorie ». Le seul fait de défendre l'argument de l'épiphénomène, comme toute autre explication théorique du monde, plaide en faveur d'une certaine indépendance et d'une certaine puissance de l'esprit, d'une certaine capacité mentale qui échappe aux déterminations purement matérielles du monde physique, sans quoi l'argument de l'épiphénomène n'est lui-même qu'une pure illusion qui ne peut prétendre, pas plus que tout autre argument, expliquer le monde physique. En ce sens, « même le matérialiste le plus extrême est obligé d'affirmer pour lui-même une exception, afin que le matérialisme extrême soit possible en tant que doctrine »⁴²². Voilà en quoi

⁴²¹ *Ibid.*, p. 215. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p. 71.)

⁴²² *Ibid.*, p. 216. (*Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p. 74.)

l'argument de l'épiphénomène est, selon Jonas, une théorie qui détruit la possibilité même d'imaginer toute théorie, possibilité qui nécessite, d'une façon ou d'une autre, une certaine indépendance de l'esprit à l'égard de la matière. Cette deuxième conséquence absurde de l'argument matérialiste de l'épiphénomène nous force donc à rejeter l'explication de la subjectivité qui lui est sous-jacente et milite conséquemment en faveur d'une certaine puissance de la subjectivité.

Dans les pages suivantes de son annexe, Jonas défend une conception concurrente de l'esprit qui prévoit une certaine force causale de la subjectivité, tout en laissant le plus de place possible au déterminisme des forces causales matérielles et donc à la quasi-complétude du monde physique, en proposant notamment que la subjectivité puisse agir comme un principe déclencheur, infinitésimal dans l'ordre de grandeur des forces matérielles, susceptible tout de même d'infléchir certains événements du monde physique⁴²³. Cette proposition est renforcée par la suite – dans une réponse aux commentaires faits à Jonas par Kurt Friedrichs –, en montrant que les principaux éléments de la physique quantique s'accordent avec une telle conception infinitésimale du rôle de la subjectivité⁴²⁴. Il y aurait d'ailleurs plusieurs parallèles à faire entre cette approche défendue par Jonas et celles des théoriciens de la complexité, notamment Henri Atlan⁴²⁵ qui, se référant à Edgar Morin ainsi qu'à Heinz von Foerster et John von Neumann, élabore une théorie de l'auto-organisation s'articulant en fonction du « bruit » et non pas en opposition à celui-ci et cherche ainsi à concevoir des phénomènes de structuration qui

⁴²³ Cf. *Ibid.*, pp. 216-222.

⁴²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 222-231.

⁴²⁵ Voir, entre autres, Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979, pp. 194-197.

puissent rendre compte de la spécificité des organismes vivants et, au premier plan, des êtres humains. La prise en charge active du « bruit » dans la composition et le fonctionnement des organismes vivants, par l'incorporation du désordre dans l'ordre informationnel de l'organisme, pourrait en effet laisser place au rôle infinitésimal de la subjectivité proposé par Jonas. Les réflexions de von Neumann sur les automates auto-organisateurs et les différences entre machines artificielles et « machines naturelles »⁴²⁶ recoupent également en plusieurs points celles de Jonas à ce sujet, en gardant cependant à l'esprit les réserves exprimées par ce dernier à propos de l'explication cybernétique du phénomène de la vie. Il serait également fort intéressant d'examiner les relations entre l'entreprise jonassienne et le travail de Thomas Nagel pour qui

la première exigence est de penser à nos propres esprits comme à de simples exemples de quelque chose de plus général - de même que nous sommes habitués à penser aux choses et aux événements particuliers dans le monde physique comme à des exemples et des manifestations de quelque chose de général. Même si nos esprits sont au centre de notre monde, nous devons penser à l'esprit comme à un phénomène où le cas humain n'est pas nécessairement central. [...] En parlant d'un concept général de l'esprit, je ne veux pas dire un concept anthropocentrique qui envisage tous les esprits par analogie avec le nôtre. Je veux dire un concept à l'intérieur duquel nous figurons nous-mêmes en tant qu'exemples - sans que cela implique que nous soyons des exemples centraux. Je m'oppose par conséquent à la réduction psychophysique d'une manière fondamentalement différente de la tradition idéaliste ou phénoménologique. Je veux penser à l'esprit, de même qu'à la matière, comme à un trait général du monde⁴²⁷.

Ce projet de travail de Nagel présente sous plusieurs aspects, notamment celui d'une compréhension générale de l'esprit et de sa signification dans le monde, de nombreuses similitudes avec l'interprétation jonassienne de la subjectivité et du phénomène de la vie. D'une certaine manière, nous pourrions même ajouter que cette parenté avec Nagel montre

⁴²⁶ Cf. Edgar Morin, « Pour une réforme de la pensée », Repères actuels, Collège Héraclite, « college-heraclite.ifrance.com/documents/r_actuels/em_reforme.htm » (site consulté le 9 janvier 2009).

⁴²⁷ Thomas Nagel, *Le Point de vue de nulle part* (trad. Sonia Kronlund), Combas, Éditions de l'Éclat, 1993, p. 25.

du coup une certaine distance entre Jonas et la tradition phénoménologique de laquelle il s'est pourtant grandement inspiré. Plus encore, tout ceci milite en faveur d'une compréhension de la philosophie jonassienne qui rapproche celle-ci, tel qu'indiqué à la fin de la première section de notre recherche, du projet philosophique hégélien, en dépit des nombreuses différences entre les pensées de ces deux auteurs. Nous n'entrerons toutefois pas immédiatement dans ces discussions, par ailleurs fort intéressantes, celles-ci nous éloignant passablement de notre propos. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour l'instant, ce qu'il faut retenir de cette discussion est que, selon Jonas, « le résultat présupposé par la suite est la réhabilitation de l'auto-attestation primitive de la subjectivité, c'est-à-dire de son activité autonome contestée par le matérialisme et dégradée au rang d'un "épiphénomène". Celle-ci est aussi "objectivement" dans le monde que les choses corporelles »⁴²⁸. Ayant repris l'argumentation jonassienne qui mène à cette conclusion quant à la puissance de la subjectivité et son effectivité dans le monde, nous pouvons dès maintenant reprendre la discussion que nous avons laissée plus haut, à savoir celle sur la position des fins dans l'être.

Nous disions alors que les organes de la marche, comme tous les moyens naturels volontaires, marquent une fin dans l'être qui préside à l'utilisation de ces moyens, et ce tant dans le cas humain que dans celui de l'agir animal⁴²⁹. Nous pouvons à présent aisément saisir ce que Jonas entend, lorsqu'il affirme que

nous pouvons donc dire avec quelque assurance que le domaine des mouvements corporels volontaires chez l'homme et chez l'animal (que nous avons illustré à l'aide de la marche) est un lieu de détermination réelle par des fins et des buts qui sont accomplis objectivement par les

⁴²⁸ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 64. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 130-131.)

⁴²⁹ Voir plus haut, p. 228 sq.

mêmes sujets qui les entretiennent subjectivement : qu'il existe donc un « agir » dans la nature. Cela implique que l'efficience des fins n'est pas liée à la rationalité, à la réflexion et au libre arbitre, donc à l'homme⁴³⁰.

L'analyse des organes de la marche indique donc qu'il y a bien des fins dans l'être qui ne sont pas réductibles à la rationalité humaine, et ce corrélativement à l'existence d'organismes vivants à la source d'actions corporelles volontaires. Ces fins dans l'être, indépendantes de la raison humaine, sont toutefois dépendantes d'une certaine subjectivité, d'une volonté impliquée dans l'agir humain et animal. Voilà pourquoi Jonas pousse plus loin sa réflexion, afin d'établir un fondement ontologique à l'obligation éthique de l'être humain, plus précisément en se demandant s'il n'y a pas, en-deça de ces fins volontaires, un niveau sous-jacent de fins dans l'être associés aux moyens naturels involontaires présents chez les êtres vivants. Il se tourne alors vers le dernier élément de la série qu'il s'est proposé d'étudier dans sa discussion de la position des fins dans l'être, c'est-à-dire les organes de la digestion. Prenant acte du fait que toutes les prémisses de la modernité sont opposées à une telle possibilité – encore plus que pour les moyens naturels volontaires –⁴³¹, Jonas affirme qu'il

reste donc la question de savoir quel sens il peut y avoir à parler d'une « fin » qui ne soit pas entretenue par un sujet dans sa subjectivité, qui ne soit donc pas « pensée » d'une manière ou d'une autre : si parler d'une fin non mentale a du sens. Car naturellement ce serait le comble du ridicule que de vouloir affirmer l'immanence de la fin et du but dans l'organe de digestion, dans les cellules du corps, dans les organismes primitifs ou encore dans le processus de l'évolution si cela incluait *du mental* d'un type ou d'un autre – sans même mentionner l'intention consciente avec la représentation correspondante du but⁴³².

C'est donc à une téléologie du vivant qu'il fait appel dans sa discussion du statut des fins dans l'être. Une telle option qui avait déjà été explicitement indiquée par Jonas dans son

⁴³⁰ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 65. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 132.)

⁴³¹ Cf. *Idem*.

⁴³² *Ibid.*, p. 72. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 145.)

allocution de 1968 sur le savoir en économie⁴³³, a préalablement fait l'objet d'une étude approfondie dans le cadre de notre discussion de la philosophie de la vie jonassienne. Rappelons simplement, comme Jonas le fait dans *The Imperative of Responsibility*⁴³⁴, que le principe de gradation reliant les formes d'organismes vivants entre elles, notamment en raison des prémisses de la théorie de l'évolution elle-même et des enjeux ontologiques du processus inhérent à toute forme de vie qu'est le métabolisme, suggère que l'intériorité des organismes vivants, intériorité à laquelle est rattachée la subjectivité, n'est pas l'exclusivité des êtres vivants dotés de conscience, ou même de systèmes nerveux centraux. Au contraire, toutes les composantes essentielles de la vie, en particulier le métabolisme, semblent plutôt indiquer, selon Jonas, qu'à des degrés divers toutes les formes de vie partagent l'ipséité et l'intériorité qui déterminent la subjectivité et qui trouvent, dans l'être humain, leur forme la plus développée dans la conscience⁴³⁵, de telle sorte que « si nous redescendons la série animale, en partant de l'homme, le principe de la continuité exige l'admission d'une gradation infinie, dans laquelle le "représentable" disparaît sans doute à un moment donné (probablement là où il n'y a plus d'organes des sens spécifiques); alors que l'appétitif, lié à la sensibilité, ne disparaît probablement jamais »⁴³⁶.

Jonas va même jusqu'à envisager ici que cette chaîne puisse se prolonger bien au-delà des formes individuées que sont les organismes vivants, et ce jusqu'à la nature et

⁴³³ Cf. la troisième section de « Socio-economic Knowledge and Ignorance of Goals » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 91-94.

⁴³⁴ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 72-74.

⁴³⁵ En plus des indications offertes par notre troisième chapitre à ce sujet, le lecteur trouvera une excellente explication de l'interprétation jonassienne du phénomène de la vie, dans sa rupture avec le dualisme moderne, ainsi que plusieurs indications très intéressantes qui suggèrent certains liens entre cette interprétation du vivant et la philosophie éthique de Jonas, dans le texte de Strachan Donnelley intitulé « Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms », *loc. cit.*, que nous avons cité au moment de notre analyse de la philosophie de la vie de Jonas.

⁴³⁶ *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 73. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 145-146.)

même l'être en général. Nous reviendrons au §13, au moment de présenter la partie du travail jonassien que nous nommons sa « théologie post-Auschwitz »⁴³⁷, sur les considérations impliquant une téléologie imputée à l'être au-delà des formes vivantes, propositions jonassiennes qui dépassent largement les limites de sa philosophie de la vie. Pour synthétiser notre position à ce propos, il nous apparaît que la position éthique de Jonas dans *The Imperative of Responsibility*, bien qu'elle tende vers cette téléologie générale de l'être, n'est pas dépendante d'une telle position métaphysique⁴³⁸. À la différence de certaines approches contemporaines en éthique environnementale qui relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler la *Deep Ecology*⁴³⁹ et qui postulent une valeur intrinsèque à tout vivant pour contrer les problèmes écologiques actuels, ce qui ne fait qu'étendre le statut particulier accordé par le dualisme à l'être humain à tous les vivants sans traiter des problèmes théoriques importants d'un tel statut en tant que tel, la perspective jonassienne en philosophie éthique ne demande ni un tel postulat, ni une détermination métaphysique forte, bien qu'elle tende vers une interprétation de la finalité de l'être en général. Jonas indique lui-même cette démarcation dans ce passage de son texte lorsqu'il dit, à propos de cette extension possible de la téléologie mise en lumière par la vie en direction de l'être en général, que « de telles spéculations excèdent de loin ce dont nous avons besoin ici. [...] Sur

⁴³⁷ Notre propre lecture prospective de la philosophie pratique de Jonas s'éloigne de celle de Frogneux sur cette question, elle qui organise son interprétation autour de ce qu'elle nomme le « glissement » jonassien vers une position métaphysique en rupture avec sa phénoménologie de la vie (Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde, op. cit.*, p. 309). Il s'agit d'un des nombreux passages où Frogneux soutient cette lecture du travail de Jonas. Nous pouvons même dire que tout le dernier chapitre de l'ouvrage de Frogneux, chapitre intitulé « Le dépassement éthique du dualisme » (pp. 273-325) est traversé par cette thèse d'un « glissement » du propos de Jonas de la phénoménologie vers la métaphysique et la finalité générale de l'être.

⁴³⁸ Cette lecture est partagée, entre autre, par Fritz Buri dans son analyse comparée de Jonas et Hans Küng. Cf. Fritz Buri, « Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng », *Theologische Zeitschrift*, 37, 1981, p. 166-167.

⁴³⁹ Nous pensons notamment aux travaux d'Arne Naess, en particulier à la deuxième section de *Ecology, Community and Lifestyle* (trans. and ed. David Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 35-67.

la foi du témoignage de la vie (que nous, qui sommes ses rejetons devenus capables de prendre conscience d'eux-mêmes, nous devrions être les derniers à nier), nous disons donc que la fin comme telle est domiciliée dans la nature »⁴⁴⁰. Que tout dans les organismes vivants, y compris les fonctions non-mentales représentées ici par les organes de la digestion, soit organisé de façon à maintenir cet organisme dans l'être, c'est-à-dire de procéder aux processus métaboliques nécessaires à son maintien en vie, est une preuve suffisante qu'il y a des fins dans l'être qui ne sont pas liées à des processus mentaux, et plus encore qu'il y a des fins dans l'être qui ne sont pas simplement déterminées par les fins humaines. Jonas affirme ainsi que

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 seulement dire la tendance à l'évolution (qui peut rester en veille pendant un laps de temps indéterminé), mais surtout la tendance de l'existence *dans* ses produits. Dans une étude ontologique spéciale à laquelle je ne peux que renvoyer ici, j'ai essayé de montrer comment ensuite dans l'*organisme* réel « le plus simple » - c'est-à-dire l'organisme doué d'un métabolisme et comme tel simultanément indépendant et dépendant du point de vue de ses besoins – les horizons de l'ipséité, du monde et du temps, commandés par l'alternative sévère de l'être et du non-être s'esquissent déjà sous une forme préspirituelle⁴⁴¹.

Autrement dit, même en ne nous aventurant pas sur le terrain de la détermination d'une téléologie générale de l'être, travail qui pourrait toutefois prendre appui sur la philosophie de la vie de Jonas, l'observation du témoignage de la vie, dans ses formes les plus simples et à plus forte raison dans l'organisme humain, est la preuve qu'il existe des fins dans l'être qui ne sont pas de simples projections de notre subjectivité, parce qu'attribuables à la nature même des êtres vivants, d'après les paramètres de sa biologie philosophique.

⁴⁴⁰ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, pp. 73-74. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 147.)

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 74-75. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 149.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...sous une forme prémentale ».

Avec ce retour sur son interprétation philosophique du phénomène de la vie, Jonas termine son étude du statut des fins dans l'être en ayant accompli son objectif, c'est-à-dire en ayant réfuté le postulat dualiste moderne voulant que le monde extra-humain soit indifférent et que toutes les fins dans l'être ne soient redevables qu'aux seuls êtres humains, voire qu'elles ne soient que pure illusion. Si ce premier objectif est atteint, il en est tout autrement selon lui de celui visant à fonder une obligation morale pour l'être humain, obligation servant de fondement à son éthique⁴⁴². Que la nature soit à l'origine de fins dans l'être qui ne sont pas dépendantes de la volonté humaine, mais plutôt de cette tendance essentielle de la matière organique à se maintenir dans l'existence par sa propre activité métabolisante, ne détermine pas encore que les êtres humains doivent être redevables de ces fins extra-humaines et qu'ils ont ainsi une obligation morale à leur égard. Il faut, d'après Jonas, partir de cette explication du statut des fins dans l'être – et des valeurs qui y sont associées – pour déterminer le bien de l'être humain, et donc fonder l'obligation morale humaine. Il s'emploiera précisément à cette tâche au quatrième chapitre de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*, en mettant en place une théorie de la responsabilité que nous examinerons au §12. Il nous faut d'abord revenir sur les deux premiers chapitres de son ouvrage qui portent sur la nouveauté de la situation actuelle, nouveauté qui fait de la responsabilité le centre des préoccupations éthiques jonassiennes.

§11. Responsabilité et transformation de l'essence de l'agir humain

La première partie de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*, composée des deux premiers chapitres, traite de la nécessité actuelle d'une éthique qui prenne pour thème

⁴⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 75-78.

central la responsabilité. Nous pouvons d'emblée préciser que le premier de ces deux chapitres occupe une place plus importante dans cette partie du travail de Jonas sur le principe responsabilité. Ce premier chapitre qui porte sur la transformation de l'essence de l'agir humain, sert par ailleurs d'introduction à l'ensemble de l'ouvrage⁴⁴³. Mis à part la préface, Jonas débute en effet son exposé directement par ce premier chapitre. Il convient donc de préciser notre approche des thèmes qui se retrouvent dans ces quelques vingt-cinq pages. Étant donné son rôle introductif, ce chapitre permet à Jonas d'annoncer certaines des orientations de son argumentation, tout en reportant les explications plus détaillées de celles-ci aux chapitres ultérieurs. Si la raison éditoriale ayant vraisemblablement présidé à ce choix est, encore une fois, assez évidente, nous choisirons de reporter au §12 de notre propre analyse ces indications qui relèvent plutôt de la théorie jonassienne de la responsabilité. Nous nous limiterons, pour l'instant, à repérer les éléments associés à l'explication que donne Jonas de la transformation de l'essence de l'agir humain et de sa conséquence immédiate, soit la nécessité de repenser l'éthique, en plaçant la responsabilité en son centre. Il procède d'abord à un examen des rapports à la nature et aux artefacts humains qu'impliquait l'agir humain avant la transformation de son essence par la technologie moderne, et identifie corrélativement les principales caractéristiques de l'éthique traditionnelle relative à cet agir. La nouveauté de l'action humaine contemporaine et l'incapacité de l'éthique traditionnelle à fournir un cadre satisfaisant pour penser les problèmes éthiques surgissant de ce nouveau mode de l'agir, incitent Jonas à voir dans la situation actuelle, et sa portée inédite, le fondement de la nécessité d'une nouvelle forme de réflexion éthique qui puisse correspondre à nos capacités et notre pouvoir, et ce en étant

⁴⁴³ Ce premier chapitre de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility* est en fait la reprise d'un texte anglais publié dès 1973 sous le titre « Technology and Responsibility : Reflections on the New Tasks of Ethics » et ensuite réédité en 1974 sous le même titre dans les *Philosophical Essays*.

ournée vers le futur. Nous verrons alors les enjeux de fondements et de méthodes de la recherche éthique qui découlent de cette transformation de l'essence de l'agir humain, questions qui font l'objet du second chapitre de l'ouvrage jonassien.

Le meilleur moyen d'amorcer ce travail est de laisser la parole à Jonas, et ce en reprenant les toutes premières lignes de son livre *The Imperative of Responsibility*. Il y annonce effectivement le but de son exposé, en montrant la centralité de son analyse de l'agir humain dans sa réflexion, étant donné que

toute éthique jusqu'à présent – que ce soit à titre d'injonction directe de faire certaines choses et de ne pas en faire d'autres ou bien à titre de la détermination des principes de telles injonctions, ou enfin à titre de la mise en évidence d'un fondement de l'obligation d'obéir à de tels principes – admettait tacitement les présuppositions suivantes, reliées entre elles : (1) La condition humaine, donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses, est établie une fois pour toutes dans ses traits fondamentaux. (2) Sur cette base ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté et de manière évidente. (3) La portée de l'agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine est étroitement définie. C'est le but des exposés qui suivent de montrer que ces présuppositions ne valent plus, et de se demander ce que cela veut dire pour notre situation morale. Formulée plus spécifiquement, mon affirmation est que par suite de certains développements de notre pouvoir l'essence de l'agir humain s'est transformée; et comme l'éthique a affaire à l'agir, l'affirmation ultérieure doit être que la transformation de la nature de l'agir humain rend également nécessaire une transformation de l'éthique. Non seulement au sens où de nouveaux objets de l'agir ont matériellement élargi le domaine des cas auxquels il faut appliquer les règles de conduite en vigueur, mais au sens bien plus radical que la nature qualitativement inédite de certaines de nos actions a dégagé une dimension intégralement nouvelle de la signification éthique qui n'était pas prévue dans les points de vue et les canons de l'éthique traditionnelle⁴⁴⁴.

Ces nouvelles capacités qui appellent une nouvelle conception de l'éthique sont celles offertes par la technologie moderne. Notre travail sera de rendre intelligible le raisonnement qui permet à Jonas de justifier cette déclaration et, surtout, d'indiquer

⁴⁴⁴ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 1. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 21-22.)

comment sa critique du dualisme s'actualise dans sa conception de la réflexion éthique. Pour caractériser l'essence de l'agir humain d'autrefois, Jonas reprend l'*Antigone* de Sophocle, dont il cite quatre strophes faisant état des capacités techniques de l'être humain et des relations qu'impliquaient ces capacités aussi bien avec la nature qu'avec la cité⁴⁴⁵. L'être humain, tel que décrit par Sophocle, intervient pour modifier et altérer l'ordre du monde. Il le fait pour plier, autant que possible, les forces du monde à sa volonté, afin de se créer un monde typiquement humain dans lequel il pourra s'épanouir. L' *Antigone*, selon Jonas,

cet hommage oppressé au pouvoir oppressant de l'homme raconte son irruption violente et engendrant la violence dans l'ordre cosmique, l'invasion audacieuse des différents domaines naturels par l'intelligence infatigable; mais en même temps est raconté qu'avec les capacités du discours, de la pensée et du sens social qu'il a apprises de son propre chef, l'homme construit une demeure pour son être humain authentique – à savoir l'artefact de la cité. Le viol de la nature et son auto-éducation marchent main dans la main. L'un et l'autre tiennent tête aux éléments, le premier en s'aventurant dans ceux-ci et en se soumettant ses créatures, l'autre en érigeant dans le refuge de la cité et de ses lois une enclave contre celle-ci⁴⁴⁶.

Franck Tinland souligne d'ailleurs, à propos de cette analyse jonassienne de l'*Antigone*, que « l'homme crée cette enclave où règne l'ordre humain qu'est la cité, *artefact* au sein d'un *cosmos* où règne la nature des choses »⁴⁴⁷. L'être humain est autant celui qui brave la tempête et conquiert la mer, que celui qui, dans et par la cité qu'il s'est lui-même bâtie, se protège des rigueurs du climat et combat les maladies par ses propres inventions et interventions. Il est cet être mondain qui vient précisément déranger l'ordre du monde, et ce tant par sa volonté que par son action cherchant à contrecarrer la puissance des éléments. Il va sans dire que c'est par la technique, par son intervention sans cesse renouvelée sur le

⁴⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 2-4.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 2. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 23-24.)

⁴⁴⁷ Franck Tinland, « L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature » in *Aux fondements d'une éthique contemporaine*. H. Jonas et H.T. Engelhardt, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, p. 61.

monde, que l'être humain vise à atteindre de tels objectifs⁴⁴⁸. Tous les développements de la technique humaine ne sont en ce sens qu'une complexification de ce processus déjà bien visible dans le regard que Sophocle porte sur ses concitoyens et ses contemporains. Dans cet hommage somme toute réservé à la puissance humaine fait par Sophocle, Jonas voit que « ce qui est non dit, mais ce qui lui est sous-jacent comme allant de soi à cette époque, c'est le savoir que nonobstant toute la grandeur de son ingéniosité illimitée, l'homme, comparé aux éléments, est toujours encore petit »⁴⁴⁹. Un tel discours s'articule donc sur une compréhension du monde présupposant l'immutabilité de la nature. Cet arrière-plan, cette perspective qui fut celle des temps immémoriaux ayant précédé notre pouvoir technologique moderne, veut que l'activité humaine ne soit que relative, voire négligeable, dans son intervention sur les forces de la nature. Pour Sophocle, comme pour ses contemporains, les résultats de l'activité humaine ne représentaient rien d'autre qu'une impertinence face à l'ordre de grandeur des puissances naturelles qu'il fallait alors combattre. L'être humain pouvait bien chercher, par tous les moyens, à maîtriser les forces de la nature, ce qui le mettait en conflit perpétuel avec celles-ci; il ne pouvait cependant espérer qu'une victoire momentanée face à ces pouvoirs qui le dépassaient largement, si bien que, d'après Jonas, « avant notre époque les interventions de l'homme dans la nature,

⁴⁴⁸ Ce processus, ici exposé par Jonas, a bien évidemment pris sa source bien avant l'Antiquité et se confond fort probablement avec les tout débuts de l'humanité. Certains auteurs contemporains considèrent même que la médiation du rapport au monde par la technique est un procédé au cœur même de l'hominisation et a, en ce sens, participé au processus même de la spécification de l'humanité face à l'animalité. C'est bien ce qu'indique Karl-Otto Apel en introduction de son texte sur l'éthique jonassienne intitulé « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité, op. cit.*, pp. 93-130, notamment en se référant à l'ouvrage de Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; J. von Uexküll qui soutient d'ailleurs une critique similaire à celle défendue par Jonas face aux interprétations matérialistes du vivant, en particulier dans l'avant-propos de *Mondes animaux et monde humain* (trad. Philippe Muller), Paris, Éditions Gonthier, 1965, pp. 13-15. Sur cette question, nous pourrions également référer le lecteur aux travaux de Gilbert Simondon déjà cités, en particulier le premier chapitre de la troisième partie intitulé « Genèse de la technicité » de l'ouvrage *Du mode d'existence des objets techniques, op. cit.*, pp. 159-178.

⁴⁴⁹ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 3. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 24.)

tel que lui-même les voyait, étaient essentiellement de nature superficielle et sans pouvoir d'en perturber l'équilibre arrêté »⁴⁵⁰. Avant la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne, toute technique humaine n'avait qu'un infime effet sur la nature, cette dernière étant jugée immuable.

Même la cité, création humaine la plus accomplie et fort probablement la plus permanente, n'était qu'une enclave circonscrite dans le cadre général de la nature elle-même, établissant tant bien que mal un nouvel équilibre dans l'ordre mondain⁴⁵¹. La cité était, comme toutes les entreprises humaines, constamment sujette à être modifiée, à se dégrader, voire à se dissoudre et ainsi être anéantie. La nature humaine, comme la nature dans son ensemble, pouvait être temporairement maîtrisée par les lois de la cité et son organisation sociale. Cependant, les aléas des affaires humaines et de la vie publique menaçaient constamment de détruire la cité et ses institutions. Jonas nous rappelle en ce sens que, dans la conception antique du monde politique,

les États connaissent l'ascension et le déclin, les dominations vont et viennent, les familles prospèrent et dégèrent – nul changement n'est voué à la permanence et à la fin, par la compensation réciproque de toutes les déviations passagères, la condition de l'homme est ce qu'elle fut depuis toujours. Ainsi même ici, dans son propre artefact, le monde social, le contrôle de l'homme est faible et sa nature permanente finit par s'imposer⁴⁵².

Le propre de l'agir humain préalable à sa transformation par la technologie moderne consistait donc en un pouvoir limité se traduisant, d'une part, par l'incommensurabilité des réalisations humaines face aux forces de la nature et, d'autre part, par la corruptibilité de

⁴⁵⁰ *Idem.* (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 24-25.)

⁴⁵¹ Cf. *Idem.*

⁴⁵² *Ibid.*, p. 4. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 26.)

toute entreprise humaine, y compris la cité qui était pourtant considérée comme la plus grande réalisation humaine.

Corrélativement à ce pouvoir limité, le champ de la responsabilité humaine se limitait à l'enclave qu'était la cité⁴⁵³. Le caractère restreint du pouvoir d'action de l'être humain de l'époque entraînait une limitation du cadre de la moralité. Jonas identifie quatre caractéristiques fondamentales de l'éthique traditionnelle associée à l'agir humain préalable à sa transformation par la technologie moderne. Toute relation éthique était d'abord étrangère aux rapports de l'être humain à la nature, c'est-à-dire que « tout commerce avec le monde extra-humain, ce qui veut dire avec le domaine entier de la *technè* (l'art) était – à l'exception de la médecine – neutre du point de vue éthique »⁴⁵⁴. Tant en ce qui concerne l'objet que le sujet de l'action technique, le domaine de la *technè*, celui de l'activité humaine visant la transformation du monde, ne relevait pas de la réflexion éthique, elle ne donnait lieu à aucun enjeu éthique. Il s'agissait plutôt de chercher à optimiser le contrôle de l'être humain sur les éléments naturels, dans un combat qui resterait malgré tout nécessairement inégal, en faveur des forces naturelles. Le sujet de l'action technique était, de son côté, lui aussi exempt de toute considération éthique, l'être humain ne pouvant espérer arracher, pour sa propre survie, que des parcelles insignifiantes à la nécessité de la nature immuable. Jonas déduit de ce constat une seconde caractéristique fondamentale de l'éthique traditionnelle, à savoir que toute relation éthique était alors essentiellement anthropocentrique. Seules les relations entre êtres humains étaient sujettes à la réflexion et aux commandements de l'éthique. Il souligne du même souffle une troisième

⁴⁵³ Cf. *Idem.*

⁴⁵⁴ *Idem. (Le Principe responsabilité, op. cit., p. 27.)*

caractéristique en relevant que cette éthique présupposait une nature humaine inaltérable et, surtout, ne pouvant pas faire elle-même l'objet de l'action humaine. L'essence de l'être humain, même si elle était sujette à des conceptions divergentes, était considérée *en soi* constante. L'éthique préalable aux transformations fondamentales de l'agir humain imposées par la technologie moderne était finalement caractérisée par la proximité et l'immédiateté, en ce sens que le champ d'action éthique était fort limitée, et ce tant spatialement que temporellement. Le caractère limité des capacités techniques humaines se traduisait par une proximité spatiale des conséquences de l'action et de la décision éthique. Seuls les individus directement affectés par une action quelconque devaient être inclus dans la réflexion éthique. Il en était de même de l'aspect temporel de l'activité humaine. Seuls les contemporains de l'agent moral faisaient partie des considérations qui devaient être prises en compte dans la réflexion éthique, de sorte que « l'éthique avait affaire à l'ici et au maintenant, aux occasions telles qu'elles se présentent entre les hommes, aux situations répétitives et typiques de la vie privée et publique. L'homme bon était celui qui répondait à ces occasions avec vertu et sagesse, qui en cultivait la faculté en lui-même et qui par ailleurs se résignait à l'inconnu »⁴⁵⁵. L'éthique traditionnelle, dans toute la diversité de ses commandements, voire dans leurs contradictions, s'appuyait sur cet horizon de la proximité spatiale et temporelle, ce qui implique, selon Jonas, que les relations morales étaient ainsi toujours celles faisant intervenir des contemporains interagissant potentiellement les uns avec les autres.

À cette proximité des relations éthiques correspondait un savoir éthique lui aussi fort limité. Ce savoir ne portait que sur les actions affectant l'entourage immédiat des

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 5. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 28.)

agents; l'impact de ces actions dans le temps, surtout à des échelles assez grandes, étant règle générale laissé entre les mains du destin, en se perdant dans les méandres de la vie publique. Même lorsque les théoriciens de l'éthique traditionnelle pensaient l'action morale à la lumière d'une expérience pratique et d'un jugement bien entraîné, comme dans la philosophie aristotélicienne, il n'était tout de même pas question d'un savoir théorique pour penser l'éthique⁴⁵⁶. La proximité de l'action éthique était également une proximité cognitive, en ce sens que le savoir, nécessaire à la connaissance de l'action respectant les commandements de l'éthique, était immédiatement accessible à tout agent moral. Pinsart résume cette partie de l'analyse de Jonas en soutenant que

avant que les idées de F. Bacon et R. Descartes ne se concrétisent avec la révolution industrielle du XIX^e siècle, l'emprise humaine sur la nature était limitée, les connaissances anticipatives réduites et la dynamique technologique faible. Si la responsabilité à l'égard des effets à longue portée spatio-temporelle n'a pas été au cœur des préoccupations éthiques du passé, c'est que la permanence de la nature ne faisait aucun doute et que l'avenir représentait la continuation du présent⁴⁵⁷.

La thèse jonassienne dans *The Imperative of Responsibility* est que la technologie moderne, en transformant radicalement l'essence de l'agir humain, a modifié les exigences éthiques relatives à la portée de nos actions, et que cette transformation a corrélativement modifié le type de savoir nécessaire à la réflexion éthique.

Précisons ce que Jonas entend par transformation de l'essence de l'agir humain. Alors qu'avant cette transformation, le monde de la *technè*, le monde de l'activité humaine, représentait une brèche dans la régularité du monde de la *physis*, celui de la nature immuable, la technologie moderne a fondamentalement bouleversé ces rapports de

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 5-6.

⁴⁵⁷ Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, p. 138.

subordination. Il affirme d'emblée que « la technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir »⁴⁵⁸. Les capacités techniques produites par les révolutions scientifique et industrielle ont créé un type d'action sans équivalent dans l'histoire humaine, ce sur quoi Jonas insistait dès le début des années 1970, notamment quant à l'influence des révolutions scientifique et technologique sur le monde contemporain⁴⁵⁹. Tant dans leurs portées spatiale que temporelle, ces actions n'ont jamais eu une influence aussi immense et durable. Plus encore, la sphère des activités humaines n'a jamais été aussi étendue. Bon nombre d'actions possibles aujourd'hui relevaient du rêve et de l'imagination il n'y a pas encore si longtemps. Dans un texte ultérieur à *The Imperative of Responsibility* intitulé « Technology as a Subject for Ethics », texte qui sera repris en version allemande dans *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas identifie cinq caractéristiques spécifiques de la technologie moderne : son dynamisme incessant qui porte toujours le risque de l'excès, son actualisation constante qui échappe précisément au contrôle de ceux qui en sont les possesseurs, sa portée qui excède l'ordre de grandeur des actions humaines traditionnelles et qui devient *de facto* un problème éthique, son dépassement de la sphère traditionnelle de la responsabilité humaine au-delà de l'anthropocentrisme vers l'ensemble de la biosphère et, finalement, son potentiel apocalyptique qui force le questionnement métaphysique humain quant à la valeur, ou le

⁴⁵⁸ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 6. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 30.)

⁴⁵⁹ Ces réflexions sur la révolution technologique, notamment engendrée par la révolution industrielle, avaient fait l'objet de la onzième section du texte de 1971 de Jonas publié dans les *Philosophical Essays* et intitulé « Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 75-79.

caractère souhaitable, de l'existence future de l'humanité, voire de la vie⁴⁶⁰. David J. Levy résume ceci en affirmant que « le pouvoir de la technologie moderne a, à coup sûr, changé la portée des actions humaines, augmentant ainsi les conséquences de nos décisions spatialement, temporellement et même ontologiquement, à des sphères qui reposaient préalablement au-delà de l'intervention et du contrôle humains »⁴⁶¹. Voilà quelle est la nouveauté de l'agir humain contemporain qui nous force, selon Jonas, à repenser l'éthique traditionnelle. Cette transformation de l'essence de l'agir humain se décline, d'après lui, en trois effets qui rendent précisément compte de sa nouveauté. Bien qu'il discute de ces trois éléments de façon discontinue dans le premier chapitre de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*, nous croyons qu'en les regroupant, ils nous permettront de saisir convenablement les principales facettes de ce processus. Il s'agit de la vulnérabilité de la nature, de l'émergence de la technologie comme vocation de l'humanité et de l'apparition de l'être humain en tant qu'objet de la technique.

La modification radicale de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne concerne d'abord les relations de l'être humain à la nature en général. La vulnérabilité actuelle de la nature face à l'activité humaine est le marqueur d'une inversion des rapports de subordination qui caractérisaient autrefois ces relations. Si au moment de l'écriture de son ouvrage, c'est-à-dire à la fin des années 1970, Jonas doit bien argumenter ce premier élément afin de convaincre le lecteur, tout ceci a passablement changé trente ans plus tard. Nous sommes relativement bien informés de l'influence grandissante des effets de l'activité

⁴⁶⁰ Cf. « Technology as a Subject for Ethics », *Social Research*, Vol. 49, pp. 891-895. Ce texte a par la suite été publié en version allemande dans le recueil *Technik, Medizin und Ethik* sous le titre « Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist? ».

⁴⁶¹ David. J. Levy, *op. cit.*, pp. 83-84 (notre traduction).

humaine sur l'équilibre de la nature. Nous savons ainsi que l'ordre de grandeur de nos capacités technologiques est tout à fait incommensurable à toute technique humaine préalable à la nôtre⁴⁶². Il suffit de penser aux capacités de production industrielles pour saisir aisément cette nouveauté. La portée de nos actions, tant spatiale que temporelle, atteint des sommets sans commune mesure avec la proximité caractéristique de l'activité humaine traditionnelle. À cela s'ajoutent, à la fois, l'aspect irréversible de bon nombre de nos actions – aux niveaux individuel et collectif – et le caractère cumulatif des capacités offertes par la technologie moderne. Plusieurs de nos actions, une fois amplifiées de nos nouveaux pouvoirs techniques, revêtent un aspect décisif absent des capacités restreintes de l'action traditionnelle. Pensons aux nouvelles capacités militaires, notamment aux armes de destruction massive, ou encore aux actions contribuant, collectivement, à l'extinction de certaines espèces animales. Au même moment, l'aspect cumulatif de nos actions, il suffit ici de penser aux effets globaux sur l'environnement de la production de masse et de la pollution qui y est associée, confère à notre agir humain collectif des répercussions inédites sur la nature en général, ce qui fait dire à Frogneux que

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 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 inédits⁴⁶³.

Le nouveau pouvoir de l'agir humain contemporain sur l'ordre naturel, se traduit en une vulnérabilité de la nature qui contraste avec son caractère immuable présumé dans la compréhension traditionnelle de ces questions. C'est ce que Jonas soutiendra encore en 1990, lors d'un entretien avec Wolf Scheller pour la *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*,

⁴⁶² Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 7.

⁴⁶³ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 296.

en avançant que « le fait que le progrès technique constitue une menace pour l'équilibre global de la terre n'est apparu pour la première fois à l'horizon que lorsque les ordres de grandeur sont devenus tels qu'ils ont effectivement exercé une influence décisive sur l'état de la biosphère »⁴⁶⁴. Tout ceci place la nature, dans sa totalité, à l'intérieur du champ de la responsabilité humaine, et donc de l'éthique, ce qui ne manque pas de soulever des questions totalement inédites. Nous reviendrons sur ces questions, notamment sur le rôle du savoir impliqué par cette nouvelle portée de l'agir humain contemporain, une fois que nous aurons complété notre présentation des deux autres effets majeurs de la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne.

L'impact de cette transformation ne se limite pas aux relations de l'être humain à la nature en général, mais il concerne aussi la nature humaine plus spécifiquement, puisque

sous la forme de la technique moderne, la *technè* s'est transformée en poussée en avant infinie de l'espèce et en son entreprise la plus importante. On serait tenté de croire que la vocation de l'homme consiste dans la progression, en perpétuel dépassement de soi, vers des choses toujours plus grandes et la réussite d'une domination maximale sur les choses et sur l'homme lui-même semblerait être l'accomplissement de sa vocation [...] En d'autres termes : indépendamment même de ses œuvres objectives, la technologie reçoit une signification éthique par la place centrale qu'elle occupe désormais dans la vie subjective des fins humaines⁴⁶⁵.

En raison de cette émergence de la technologie comme vocation de l'humanité, la conception traditionnelle de l'être humain, celle qui considérait que l'activité technique, ce tribut payé à la nécessité de l'existence humaine face aux forces de la nature, était une des facettes les moins essentielles de la nature humaine, a été abandonnée. La technologie

⁴⁶⁴ « Nous n'avons pas le droit d'hypothéquer l'existence par notre simple laisser-aller » in *Une éthique pour la nature* (trad. Sylvie Courtine-Denamy), Paris, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 89-90. Il s'agit de la traduction française de « Wir dürfen das Leben nicht belasten, indem wir uns einfach gehenlassen » in *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 57-58.

⁴⁶⁵ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 9. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 35-36.)

moderne, armée de la dynamique fructueuse engendrée par ses nombreux succès, tant sur le plan de la technique que sur celui de l'explication scientifique du monde, apparaît de plus en plus comme la seule composante digne d'intérêt de la condition humaine. Ce faisant, cette accentuation de l'importance accordée à l'activité technique, ou comme le dit Jonas à l'*Homo faber*, devient graduellement le seul critère à partir duquel l'être humain contemporain évalue sa condition et définit ultimement son existence. Tout ceci se fait, bien entendu, au détriment des autres composantes de l'*Homo sapiens*, celles mêmes qui autrefois définissaient le propre de son humanité et qui tombent maintenant dans l'oubli. À ce sujet, dans une conférence donnée en 1978 et d'abord publiée en anglais en 1979 sous le titre « Toward a Philosophy of Technology », texte qui sera repris en version allemande dans *Technik, Medizin und Ethik*, Jonas soulignait bien qu'

à propos de la technologie elle-même, son rôle actuel dans la vie moderne (en tant que différencié de la définition purement instrumentale de la technologie en tant que telle) a rendu les relations entre moyens et fins équivoques, tant dans la vie quotidienne jusqu'à la vocation de l'homme. Il n'y avait pas de doute dans la technologie d'autrefois que son rôle était celui d'une servante humble [...] l'entreprise prométhéenne de la technologie moderne parle un langage différent. Le terme « entreprise » est un indice, et son incomplétude en est un autre⁴⁶⁶.

Cette « entreprise » qu'est la technologie moderne, ouvre une nouvelle perspective sur la condition humaine et sur le sens de son existence, perspective qui vient bouleverser la compréhension que l'être humain a de lui-même. Ceci est un deuxième marqueur important de la nouveauté introduite par la technologie moderne et de la transformation de l'essence de l'agir humain qui y correspond.

⁴⁶⁶ « Toward a Philosophy of Technology » in *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 1, February 1979, p. 38. Ce texte a été réédité sous le titre « Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Philosophie ist? » in *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1985 (notre traduction).

Ce second élément répertorié par Jonas, une fois combiné au premier, c'est-à-dire à l'ordre de grandeur incommensurable des capacités d'action liées à la technologie moderne, l'amène à affirmer que ce qu'il appelle la « cité universelle » est dorénavant devenue notre seconde nature⁴⁶⁷. De nos jours, la frontière qui auparavant était dressée entre la cité – cette enclave créée par l'être humain dans le monde extra-humain –, et la nature régie par ses propres lois définissant l'ordre mondain, a été selon lui abolie. Le monde, dans sa totalité, est désormais un artefact humain, un produit de l'activité technique ayant complètement submergé le monde naturel. Cette situation est le fruit des nouvelles capacités techniques qui permettent une telle domination de la nature, domination totale qui était autrefois impensable. Elle est du même coup le sous-produit de cette nouvelle compréhension anthropologique qui place la maîtrise du monde naturel et le contrôle des conditions matérielles d'existence de l'être humain au cœur des préoccupations de ce dernier, en en faisant sa vocation. Jonas soutient même, à ce propos, que « la différence de l'artificiel et du naturel a disparu, le naturel a été englouti par la sphère de l'artificiel; et en même temps l'artefact total, les œuvres de l'homme devenues monde, en agissant sur lui-même et par lui-même, engendre une nouvelle espèce de “nature”, c'est-à-dire une nécessité dynamique propre, à laquelle la liberté humaine se trouve confrontée en un sens entièrement nouveau »⁴⁶⁸. Pour illustrer cette idée, il suffit de penser aux crises économiques mondiales et leur lot de « cataclysmes » qui s'abattent sur des populations entières. Jonas affirmera, lors d'un entretien pour le magazine *Stern* avec Christine Claussen et Heinrich Jaenecke en 1988, que « la civilisation technique comporte une forte propension à dégénérer de façon démesurée et incontrôlée. On y trouve à l'œuvre des forces économiques et autres qui

⁴⁶⁷ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 10.

⁴⁶⁸ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 37.)

accélèrent le processus et qui échappent à notre maîtrise »⁴⁶⁹. Tout ceci infléchit la signification de l'activité humaine, et participe donc de la transformation de son essence.

La radicalité de ce processus se révèle toutefois dans toute son ampleur lorsqu'il est question du troisième effet de la transformation de l'essence de l'agir humain repertorié par Jonas. En plus des capacités accrues qu'a maintenant l'humanité dans ses activités traditionnelles, en raison de ses nouveaux pouvoirs techniques, et en plus de la modification correspondante de la compréhension que l'humanité a d'elle-même, due à l'infléchissement de cette auto-compréhension vers l'activité technique, il faut ajouter un tout nouvel objet soumis à la technique humaine. Il s'agit de l'être humain lui-même, puisque « l'homme lui-même a commencé à faire partie des objets de la technique. *L'homo faber* applique son art à lui-même et s'apprête à inventer une nouvelle fabrication de l'inventeur et du fabricant de tout le reste »⁴⁷⁰. La prolongation de la vie, le contrôle du comportement et la manipulation génétique sont des exemples types de cette nouveauté de l'agir humain contemporain⁴⁷¹. La possibilité de défier la mort, cette limite de la vie humaine considérée de tous temps comme inéluctable, la possibilité du contrôle, voire de la détermination, du comportement humain à l'aide de composés chimiques ou de prothèses de toutes sortes, pensons aux nanotechnologies, et le procédé déjà en place qui permet d'intervenir sur les

⁴⁶⁹ « Si nous ne sommes pas prêts au sacrifice, il n'y a guère d'espoir » in *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 120. Il s'agit de la traduction française de « Ohne Opferbereitschaft gibt es wenig Hoffnung » in *Dem bösen Ende näher*, op. cit., p. 79.

⁴⁷⁰ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 18. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 51.) Jonas présentait déjà cette problématique dans la dernière section de son texte de 1971 intitulé « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 79-80.

⁴⁷¹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 17-21. Sur cette question, Cf. Dietrich Böhler, « In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten » in *Ethik für die Zukunft. Im diskurs mit Hans Jonas*, op. cit., pp. 245-250; et Cf. Jens Kurreck, « Primat der Furcht, medizinische Gentechnologie und das "Prinzip Verantwortung" » in *Ethik für die Zukunft. Im diskurs mit Hans Jonas*, op. cit., pp. 428-454.

gènes et de modifier la programmation au cœur même de la matière organique, toutes ces nouvelles capacités d'intervention de l'être humain sur lui-même n'ont aucun équivalent dans la technique traditionnelle.

Avec ce troisième effet majeur de la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne, se posent des questions éthiques qui sont, comme les pouvoirs auxquels elles correspondent, sans commune mesure avec les problèmes pris en charge par l'éthique traditionnelle. La nouvelle portée de nos actions et de nos capacités fait d'abord exploser le cadre de l'éthique traditionnelle axé sur la proximité spatiale, temporelle et cognitive. En introduisant un champ inédit de l'éthique, soit celui de la biosphère en entier, elle remet également en question l'anthropocentrisme de cette éthique traditionnelle. La mise de l'avant de la technologie comme nouvelle vocation de l'humanité rompt par ailleurs avec la compréhension millénaire de l'être humain que cette dernière présupposait. Cette nouvelle définition de l'existence humaine vient questionner la permanence de la condition humaine et de la nature même de l'être humain. Il en est bien entendu de même avec le dernier élément relevé, c'est-à-dire avec la nouveauté du champ d'action humaine, et conséquemment du champ éthique, ouvert par le fait que l'être humain lui-même est devenu un objet de la technique. Les théories éthiques traditionnelles sont incapables de répondre à ces nouvelles questions éthiques qui émergent de la technologie moderne. Olivier Depré souligne, à propos de la démarche de Jonas, que « son point de départ est le constat que les conditions de l'agir humain ont fondamentalement changé, au point que plus aucune forme d'éthique traditionnelle ne peut convenir aux effets de notre action »⁴⁷². Cela est d'autant plus exact que le pouvoir technologique moderne est porté par une

⁴⁷² Olivier Depré, *Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2003, p. 21.

dynamique utopique qui lui est indissociablement associée⁴⁷³. Si les effets cumulatifs des nouvelles capacités de la technique moderne sont sans commune mesure avec toute activité humaine traditionnelle, il faut encore considérer, selon Jonas, que

par le type et la simple grandeur de ses effets boule de neige le pouvoir technologique nous pousse en avant vers des buts du même type de ceux qui formaient autrefois la réserve des utopies : ce qui n'était que jeux hypothétiques et peut-être éclairants de la raison spéculative, le pouvoir technologique les a transformés en des esquisses concurrentes de projets exécutables et, en faisant notre choix, nous devons choisir entre les extrêmes d'effets lointains et en grande partie inconnus⁴⁷⁴.

Chacune de nos décisions, même celles de notre quotidien le plus immédiat, soulève de plus en plus d'enjeux éthiques qui ne relevaient autrefois que des décisions majeures, notamment celles qui étaient prises par les hommes d'État et les sages, de sorte que « l'extension inévitablement "utopique" de la technologie moderne fait que la distance salutaire entre desseins quotidiens et desseins ultimes, entre des occasions d'exercer l'intelligence ordinaire et des occasions d'exercer une sagesse éclairée, se rétrécit en permanence »⁴⁷⁵. Ces effets de la transformation de l'essence de l'agir humain par les pouvoirs technologiques modernes et cette dynamique utopique mise en branle par les succès de cette activité humaine toute-puissante, accentuent le décalage entre l'éthique traditionnelle et l'agir contemporain.

Jonas ajoute à ce tableau qu'en plus d'être inadéquate aux nouvelles capacités de la technologie moderne, cette éthique traditionnelle, au cours du processus même qui a contribué à la domination de la compréhension technique du monde, a perdu les assises qui

⁴⁷³ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 21-22.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 21. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 57-58.)

⁴⁷⁵ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 58.)

lui permettaient de jouir d'une certaine autorité⁴⁷⁶. Il est bien connu, Jonas est loin d'être le premier à le faire remarquer, que les schèmes de pensée qui ont caractérisé la modernité, en particulier ceux liés au développement fulgurant de la science moderne, ont contribué à ébranler les fondements moraux des règles éthiques traditionnelles. C'est d'ailleurs ce que Karl-Otto Apel nomme le paradoxe de notre temps, à savoir, comme le rapporte Pier Paolo Portinaro, que « le besoin pour une éthique de la responsabilité envers les conséquences à long terme des actions humaines n'a jamais été aussi pressant, alors qu'une fondation rationnelle pour une telle éthique n'a jamais été aussi problématique »⁴⁷⁷. La relégation des valeurs au seul domaine de la pensée humaine, voire à la simple illusion subjectiviste, avec le lot de remises en question et de doutes que tout ceci implique, s'est soldé par une évacuation desdites valeurs éthiques sous prétexte qu'elles n'étaient que l'expression d'une subjectivité, sans fondement dans le monde réel, à savoir celui de la matière indifférente, de la *res extensa* cartésienne. Il y a donc un double effet dévastateur sur notre capacité à établir une éthique capable d'offrir une réflexion satisfaisante sur notre situation. Au moment même où l'éthique traditionnelle apparaît inadéquate, et insuffisante, pour réfléchir adéquatement à nos nouveaux pouvoirs, le fondement même de cette éthique traditionnelle s'effrite et semble de moins en moins solide. C'est par ce double effet que se manifeste l'inadéquation de l'éthique traditionnelle face à l'agir humain contemporain. Cette inadéquation devient particulièrement visible, face à certains événements majeurs qui ont marqué le siècle passé⁴⁷⁸. La pensée de Jonas fut bien évidemment influencée par les

⁴⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 22-24.

⁴⁷⁷ Pier Paolo Portinaro, « The Prophet and the Tyrant: Considerations of Hans Jonas' Philosophical Proposition » in *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, New York, Science History Publications, 1992, p. 76 (notre traduction).

⁴⁷⁸ Il s'agit en fait d'un thème récurrent chez Jonas, notamment dans son analyse des implications éthiques du principe responsabilité, comme le montrent les entretiens qui sont recensés dans *Dem bösen Ende näher* et que nous citons à divers endroits de notre propre recherche.

catastrophes qu'ont été l'utilisation de la bombe atomique, notamment à Hiroshima, et les souffrances innommables des camps de la mort nazis, dont le symbole est Auschwitz. Ces deux événements ont démontré la possibilité d'une annihilation de l'humanité par ses propres moyens, possibilité tout à fait inédite dans l'histoire humaine. Contrairement à la perspective apocalyptique d'une intervention divine et aux spéculations théologiques sur la fin du monde, une telle possibilité relève aujourd'hui du champ d'action de l'être humain, et donc de sa réflexion éthique, étant ainsi l'illustration parfaite de la transformation radicale de l'essence de l'agir humain engendrée par la technologie moderne. Nous voudrions ajouter qu'un autre événement majeur du XX^e siècle pourrait fort bien servir à compléter ce portrait. L'accident nucléaire de Tchernobyl et les conséquences catastrophiques qui en ont résulté montrent une troisième forme de possibilité d'annihilation de l'humanité par ses propres actions et décisions. Que ce soit en raison de son application dans un conflit armé, par son utilisation visant la destruction planifiée de pans entiers de l'humanité, ou encore par les effets secondaires de son utilisation pacifique, la technologie moderne, comme le montrent respectivement Hiroshima, Auschwitz et Tchernobyl, fait naître cette nouvelle dimension de l'activité humaine. Voilà une illustration frappante de la nouveauté pour la réflexion éthique impliquée par l'agir humain contemporain. C'est bien d'ailleurs ce dont il sera principalement question au début de l'entretien donné par Jonas à Matthias Matussek et Wolfgang Kaden pour *Der Spiegel* en 1992, entretien qui porte le même titre révélateur que le recueil publié en 1993, *Dem bösen Ende näher*⁴⁷⁹.

Tout ceci montre bien l'étendue de la nouveauté de l'agir humain contemporain dont Jonas discute dans le premier chapitre de son ouvrage. Pour revenir à ce texte de façon

⁴⁷⁹ Cf. « Dem bösen Ende näher » in *Dem bösen Ende näher*, op. cit., pp. 10-14.

plus serrée, c'est donc en ayant en tête ces considérations qu'il faut comprendre Jonas lorsqu'il soutient que « notre thèse est que les nouveaux types et les nouvelles dimensions de l'agir réclament une éthique de la prévision et de la responsabilité qui leur soit commensurable et qui est aussi nouvelle que le sont les éventualités auxquelles elle a affaire »⁴⁸⁰. C'est bien de ce côté qu'il cherchera à définir le cadre d'une éthique qui soit à la hauteur des capacités inédites de l'action contemporaine. Une telle éthique devra, d'après lui, se tourner d'abord vers le futur et ensuite vers la responsabilité. Jonas établit alors ce qu'il qualifie d'anciens et de nouveaux impératifs de la réflexion éthique. Partant de la philosophie kantienne, plus précisément de l'impératif catégorique qui appartient selon lui à l'éthique traditionnelle, il avance que le type d'exigences éthiques qu'une telle position met de l'avant n'offre aucune balise pour notre situation technologique actuelle. Comme l'indique Christian Müller, d'après Jonas, « l'humanité est sur le chemin du suicide. L'éthique traditionnelle et la métaphysique de notre temps ont façonné ce chemin. Voilà pourquoi il est valide de les rejeter toutes les deux et, dans la nouvelle situation qui met en péril l'humanité, de repartir à neuf »⁴⁸¹. De la même façon que toutes les formes de l'éthique traditionnelle, l'éthique kantienne s'adresse aux agents moraux dans leurs relations interpersonnelles caractérisées par la proximité⁴⁸², de sorte que

l'idée qu'un jour l'humanité puisse cesser d'exister ne contient aucune *autocontradiction* et de même l'idée que le bonheur de la génération présente ou des générations suivantes puisse être acheté au prix du malheur, voire de l'inexistence des générations ultérieures, ne contient pas non plus d'autocontradiction – pas plus que l'idée inverse que l'existence et le bonheur des générations ultérieures est achetée au prix du malheur et même en partie au prix de l'extermination des générations présentes⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 18. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 51.)

⁴⁸¹ Christian Müller, « Verantwortungsethik » in A. Dieper, *Geschichte der neueren Ethik*, Tübingen und Basel, Francke, 1992, p. 119 (notre traduction).

⁴⁸² Sur cette question voir, entre autres, Wolfgang Erich Müller, « Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas », *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 33, 1989, pp. 205-206.

⁴⁸³ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, p. 11. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 39.)

La philosophie pratique kantienne, comme toute l'éthique traditionnelle d'ailleurs, se retrouve impuissante devant les questions morales qui émergent de l'ordre de grandeur, tant quantitatif que qualitatif, des actions humaines rendues possibles par la technologie moderne. Les perspectives démesurées de cette technologie, la portée des actions humaines y correspondant, et la dynamique utopique qui y est associée, mettent en jeu des alternatives sur le sort de l'humanité qui demandent des questionnements débordant largement le cadre de proximité et le niveau interpersonnel de la philosophie pratique de Kant. Jacques Taminiaux rappelle en ce sens que « la situation nouvelle déterminée par la technologie impose selon Jonas un impératif moral nouveau dont l'originalité apparaît dès qu'on en confronte la teneur à celle de l'impératif catégorique de Kant »⁴⁸⁴. L'aspect fondamentalement hypothétique du principe d'universalisation de l'impératif catégorique kantien ne peut rendre compte du pouvoir technologique moderne qui place ce type de spéculations dans le champ des possibilités réelles.

Ce faisant, les commandements de cette éthique traditionnelle qui ne s'adressaient qu'à l'individu isolé dans ses décisions personnelles, ne permettent pas de réfléchir à de telles perspectives futures, puisque

l'impératif catégorique de Kant s'adressait à l'individu et son critère était instantané. Il exhortait chacun d'entre nous à considérer ce qui se passerait si la *maxime* de son acte présent devenait le principe d'une législation universelle [...], mais] qu'il puisse y avoir une quelconque vraisemblance que mon choix privé devienne effectivement une loi générale ou qu'il puisse seulement contribuer à une telle généralisation, n'était pas une partie intégrante de ce raisonnement⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Jacques Taminiaux, « Sur une éthique pour l'âge technologique », *Le Messenger européen*, loc. cit., p. 193.

⁴⁸⁵ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 12. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 41.)

Il faut trouver, selon Jonas, un nouvel impératif moral qui puisse infléchir la réflexion éthique en fonction des tout nouveaux pouvoirs fournis par la technologie moderne. Le principe d'un tel impératif devrait ainsi prendre en compte cette notion de temporalité, celle des impacts futurs de nos actions et nos décisions actuelles, s'il veut espérer offrir un cadre satisfaisant à nos capacités techniques. Comme le souligne Denis Müller, « Jonas reformule l'impératif catégorique kantien en fonction du présupposé à la fois métaphysique et éthique selon lequel l'avenir de l'humanité a sur nous un pouvoir d'obligation. Le sujet individuel a le droit de risquer sa vie, mais la communauté humaine, dans son ensemble, n'a pas le droit de risquer celle de l'humanité »⁴⁸⁶. Voilà bien ce que propose Jonas lorsqu'il avance, dans *The Imperative of Responsibility*, qu'

un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »; ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie »; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »; ou encore, formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir »⁴⁸⁷.

C'est bien l'éthique fondée sur ce principe, celui d'une responsabilité à l'égard de la poursuite de l'humanité dans le futur, que Jonas cherche à établir, ce qui fait dire à Olivier Depré que « si l'agir humain s'est fondamentalement transformé, c'est essentiellement du fait des possibilités d'impact sur l'*avenir* qui sont désormais les siennes. Aussi cette transformation appelle-t-elle une transformation de l'éthique dans des termes similaires :

⁴⁸⁶ Denis Müller, « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas » in *Nature et descendance*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁸⁷ *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 11. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 40.)

elle appelle la fondation d'une "éthique du futur" »⁴⁸⁸. Hans Lenk, de son côté, souligne à propos de l'argumentation jonassienne qu'« étant donné le caractère irréversible du pouvoir d'organisation technologique de l'humanité, l'impératif catégorique de l'éthique du futur devrait sémantiquement être d'assurer l'existence de l'humanité et d'assurer l'horizon temporel de la possibilité d'un futur qui inclut l'humanité »⁴⁸⁹. Dans le premier chapitre de son ouvrage, Jonas ne fait toutefois qu'indiquer cette avenue, en reportant aux chapitres ultérieurs l'argumentation philosophique supportant ce nouvel impératif éthique. Ce sera à la théorie de la responsabilité de défendre cette formulation du principe éthique jonassien. Avant d'y arriver, il nous faut encore préciser certaines balises qui s'imposent, selon Jonas, à la recherche d'une éthique du futur fondée sur la responsabilité, plus précisément en marquant la différence entre cette éthique et ce qu'il appelle les formes antérieures de l'éthique du futur.

L'éthique recherchée par Jonas doit être tournée vers le futur. Or, selon lui, il y eut dans le passé des formes de ce que nous pourrions appeler une « éthique orientée vers le futur »⁴⁹⁰. Il en identifie trois, à savoir l'éthique de l'accomplissement de l'humanité dans l'au-delà, celle de la responsabilité de l'homme d'État pour le futur et celle de l'utopie moderne. La tâche qu'il se propose est de bien démarquer l'éthique qu'il recherche de ces formes antérieures de l'éthique tournée vers le futur. L'éthique de l'accomplissement de l'humanité dans l'au-delà qui est celle des religions eschatologiques, prétend que l'ordre actuel du monde n'est qu'une préparation pour l'existence humaine future marquée par le

⁴⁸⁸ Olivier Depré, « Penser l'écologie entre métaphysique et éthique? », *La Revue nouvelle*, novembre 1993, pp. 98-99.

⁴⁸⁹ Hans Lenk, « Macht und Verantwortung » in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, op. cit., p. 214 (notre traduction).

⁴⁹⁰ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 12-17.

retour vers Dieu. Jonas établit un lien entre cette première forme de l'éthique tournée vers le futur et la troisième, soit celle de l'utopie moderne. Il souligne toutefois une distinction de taille entre elles, c'est-à-dire que la réalisation future de l'existence humaine réconciliée avec son principe premier, ce que ces deux formes de l'éthique tournée vers le futur partagent, n'est cependant pas la réalisation de l'humanité elle-même, mais bien de Dieu, dans le cas de l'éthique de l'accomplissement de l'humanité dans l'au-delà. Par opposition, l'utopie moderne soutient que c'est par sa propre activité que l'humanité arrivera à cette fin. Bien que l'éthique religieuse de l'accomplissement dans l'au-delà soit bel et bien orientée vers le futur, l'incommensurabilité de la situation future projetée avec la situation dans laquelle les agents sont placés, combinée à l'absence de force causale des actions et des décisions présentes pour l'aboutissement projetée dans cette éthique du futur, font de cette position une éthique d'abord et avant tout axée, comme toute éthique traditionnelle, sur la proximité. L'argument jonassien est donc qu'étant donné la nature même du discours théologique qui supporte cette éthique de l'accomplissement dans l'au-delà, en demeurant somme toute une éthique de la proximité, celle-ci se voit attribué les caractéristiques communes à toutes les formes de l'éthique traditionnelle⁴⁹¹. Cette éthique tournée vers le futur ne correspond donc pas à ce qui doit être recherché dans l'éthique que Jonas se propose de fonder, elle ne fournit pas un cadre éthique satisfaisant à nos pouvoirs technologiques modernes.

Le second type d'éthique tournée vers le futur repertorié par Jonas est l'éthique de la responsabilité de l'homme d'État. L'histoire et la philosophie politique de l'Antiquité nous fournissent quantité d'exemples de ces exigences éthiques. Des personnages de

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 13-14.

l'histoire politique grecque, tels Solon, Lycurgue et Périclès, ont tous cherché à établir une forme politique durable qui puisse se maintenir le plus longtemps possible vers le futur, de sorte que, pour Jonas,

sans doute l'éloge du législateur inclut-il la permanence de sa création, mais non sa planification par avance de quelque chose qui doit seulement devenir réalité pour ceux qui viennent après et qui est encore inaccessible à ceux qui actuellement partagent sa vie. Il s'efforce de créer une configuration politique viable et la preuve de sa viabilité se trouve dans la durée sans changement. Le meilleur état (*sic*), c'était là l'idée, est également le meilleur à l'avenir⁴⁹².

Il en était ainsi puisque la nature humaine était alors considérée immuable. La thèse jonassienne est que la responsabilité pour le futur de l'homme d'État, telle qu'elle se manifestait dans ces exemples de l'Antiquité, ne concernait en réalité que le présent et, conséquemment, que la création du meilleur ordre politique dans le présent était le meilleur moyen d'en assurer la perennité, l'ordre du monde demeurant toujours le même. C'est ce qui l'amène à affirmer que « la prévoyance de l'homme politique consiste donc dans la sagesse et dans la mesure qu'il consacre au *présent*. Ce présent n'est pas là en vue d'un avenir différent mais dans le cas le plus favorable, il fait ses preuves dans un avenir semblable au présent »⁴⁹³. Cette forme ancienne de l'éthique tournée vers le futur, la responsabilité de l'homme d'État, est elle aussi une forme spécifique de l'éthique traditionnelle, et ce en raison de l'accent qui y est porté sur le présent et les contemporains de l'acteur moral. Jonas en conclut que cette deuxième forme antérieure de l'éthique du futur ne fournit pas, au même titre que la première, un cadre éthique approprié à notre agir humain contemporain.

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 14-15. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 46.)

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 15. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 47.)

L'utopie moderne est la dernière forme antérieure de l'éthique orientée vers le futur identifiée par Jonas. Il fait remarquer la nouveauté de cette éthique, en comparaison des deux autres formes déjà répertoriées, et affirme même, à propos de l'aspect traditionnel des deux autres éthiques, que « cette situation change seulement avec le troisième exemple, ce que j'ai appelé la politique de l'utopie, qui est un phénomène entièrement moderne et qui présuppose une eschatologie de l'histoire dynamique, inconnue au préalable »⁴⁹⁴. Bien que l'approche eschatologique en tant que telle ait été héritée des grandes religions de la transcendance, l'utopie moderne, celle d'une humanité positivement réconciliée avec elle-même à un moment précis de l'histoire à venir, n'a pu devenir, d'après Jonas, une compréhension importante de l'historicité humaine qu'en raison de la sécularisation de l'eschatologie, combinée à la dynamique utopique, et ce parce que « c'est seulement avec le progrès moderne en tant que fait d'idée, qu'apparaît la possibilité de considérer que tout ce qui précède est une étape préparatoire vers l'actuel et que tout ce qui est actuel est une étape préparatoire vers ce qui doit venir »⁴⁹⁵. L'utopie moderne, dont le marxisme et son éthique de l'action sont des exemples typiques, ne peut pas être assimilée à une forme de l'éthique traditionnelle. Jonas soutient même que le marxisme implique qu'« il existe donc déjà le cas d'une éthique de l'avenir comportant une distance de la prévision et une extension temporelle de la responsabilité assumée, une ampleur de l'objet (l'humanité future entière) et la profondeur du dessein (l'essence entière de l'homme à venir) et [...] la prise au sérieux des pouvoirs de la technique »⁴⁹⁶. Partant de la condition humaine héritée de la technologie moderne, l'utopie se situe en effet sur le même terrain que l'éthique recherchée par Jonas. Toutefois, si la première conserve l'approche eschatologique à

⁴⁹⁴ *Idem.* (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 47.)

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 16. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 48.)

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 17. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 50.)

travers son caractère utopique, l'éthique de la responsabilité est fondamentalement non-eschatologique et anti-utopique. La critique de l'utopie, notamment celle du marxisme, occupe effectivement une place centrale dans la théorie jonassienne de la responsabilité, ce sur quoi nous reviendrons au §12, après avoir souligné les restrictions s'imposant selon lui à la réflexion éthique, étant donné la transformation de l'essence de l'agir humain.

Cette question est d'abord l'occasion pour Jonas de revenir sur le nouveau rôle imputé au savoir par cette situation, c'est-à-dire un rôle prépondérant dans la recherche d'une éthique du futur. Nous avons dit plus haut que l'éthique recherchée par Jonas se distingue des formes antérieures de l'éthique tournée vers le futur, en ce sens qu'elle doit précisément prendre en considération la nouveauté du pouvoir technologique moderne, et sa signification pour l'existence future de l'humanité. Étant donné la portée, sans commune mesure avec toute technique humaine traditionnelle, du pouvoir technologique moderne, l'action humaine amplifiée par ce pouvoir demande une capacité de prévision correspondante, prévision relative aux conséquences de nos actions et de nos décisions. Ce type de savoir prévisionnel était absent de l'éthique traditionnelle, celle-ci pouvant alors ne traiter que des effets immédiats de l'activité humaine. De ce nouveau rôle du savoir dans la réflexion éthique émerge un tout nouveau problème moral. Plus notre pouvoir technologique est grand, plus en effet le savoir prévisionnel nécessaire à l'éthique du futur correspondante est amplifié, ce qui pose bien entendu plusieurs problèmes quant à notre capacité de développer un tel savoir. Le savoir prévisionnel nécessaire aux effets à long terme dus à l'impulsion technologique de nos actions est, bien évidemment, l'affaire du savoir scientifique. Seul le savoir scientifique qui s'insère entre le savoir idéal des principes premiers de la philosophie éthique et le savoir pratique de l'application politique, est en

mesure d'offrir quelques prédictions qui, bien qu'elles soient tout de même hypothétiques, peuvent nous renseigner le plus adéquatement possible sur les conséquences probables de nos actions actuelles et de nos décisions éthiques. Ce savoir scientifique s'affiche ainsi comme le lien entre savoir idéal et savoir réel, tous deux nécessaire à l'actualisation de l'éthique que Jonas recherche. Il n'en demeure pas moins que ce savoir scientifique n'est pas séparé des principes premiers impliqués par de tels questionnements, en particulier étant donné le caractère irréversible et déterminant de certaines de nos actions découlant du pouvoir technologique moderne. Les données éventuellement fournies par le savoir scientifique à propos des conséquences futures de nos actions, et par le fait même de nos décisions éthiques actuelles, ne peuvent nous indiquer que les effets lointains possibles de ces actions sur la condition humaine. Il reste à déterminer ce que nous ferons de ce savoir prévisionnel, c'est-à-dire quelle attitude nous adopterons à son égard. L'éthique recherchée par Jonas, en prenant appui sur le savoir scientifique prévisionnel des conséquences probables de nos actions actuelles, devra adopter une attitude de prudence à l'égard de ces prédictions⁴⁹⁷, ce que Jonas nomme l'« heuristique de la peur », expression que Victor Ferkiss explique en disant qu'il « défend une “heuristique de la peur” selon laquelle nous donnons pragmatiquement plus de poids pratique aux conséquences négatives possibles de nos actions qu'aux conséquences possiblement désirables »⁴⁹⁸. Cette expression décrit ainsi

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁹⁸ Victor Ferkiss, « Technology and a Metaphysics of Responsibility », *The Review of Politics*, 2, 1985, p. 288 (notre traduction). Pour une analyse détaillée de l'« heuristique de la peur », voir la première partie du texte de Jean Greisch, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *Autrement. Séries morales*, Vol. 14, 1994, pp. 73-78 et le texte de Jean Greisch, « L'“heuristique de la peur” ou qui a peur de Hans Jonas? » in G. Médevielle, *Une parole pour la vie*, Paris Cerf, 1998. Ces textes sont également l'occasion pour Greisch de répondre aux critiques soulevées par cette notion dans le monde francophone, notamment celles indiquées par Bernard Sève (Cf. « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, octobre 1990, pp. 76-79; « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion » in *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt, op. cit.*, pp. 107-125.). Voir également les analyses de Pinsart qui, elle, s'inspire plutôt de Sève : Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 174-184; et, en allemand, le

l'attitude appropriée à l'ordre de grandeur tout à fait inédit de l'agir humain contemporain, et des enjeux éthiques qu'il soulève. Face à de telles possibilités, il est nécessaire de privilégier l'« heuristique de la peur » dans l'évaluation des prédictions du savoir scientifique prévisionnel.

Jonas identifie par conséquent deux restrictions essentielles qui s'imposent à l'éthique qu'il recherche. Cette éthique du futur doit d'abord prendre en compte les effets lointains du pouvoir technologique moderne dans l'élaboration de ses principes. Elle doit ensuite mobiliser un sentiment, une attitude appropriée aux conséquences probables de ces effets lointains, et ce en mettant de l'avant-plan le *summum malum*, plutôt que le *summum bonum*, qui peut résulter de l'agir humain contemporain. Dans une conférence de 1974 publiée en 1976 sous le titre « Responsibility Today : The Ethics of an Endangered Future », Jonas disait déjà, à propos de ce principe essentiel à son éthique, qu'« il s'agit de la règle, exprimée simplement, que la *prophétie de malheur* devra être privilégiée par rapport à la *prophétie de bonheur* »⁴⁹⁹. Voilà en quel sens il définit encore, dans *The Imperative of Responsibility*, l'« heuristique de la peur ». Malgré le caractère fondamentalement incertain des prédictions scientifiques, dû tant aux ramifications inextricables du monde social humain et de la biosphère qu'à la nature essentiellement insondable de l'existence humaine elle-même⁵⁰⁰, Jonas soutient que l'ampleur des répercussions possibles de la technologie moderne sur la condition humaine suffit à justifier

chapitre intitulé « Die Heuristik der Furcht » in Wolfgang Erich Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1988, pp. 45-50.

⁴⁹⁹ « Responsibility Today : The Ethics of an Endangered Future », *Social Research*, Vol. 43, pp. 89. Ce texte a été réédité dans le recueil *On Faith, Reason, and Responsibility* et l'extrait de ce texte concernant la notion d'« heuristique de la peur » a fait l'objet d'une publication indépendante sous le titre « The Heuristics of Fear » in M. Kranzberg, *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1980 (notre traduction).

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 28-29.

une telle attitude visant à assurer le futur de l'humanité, c'est-à-dire, comme l'indique Jérôme de Gramont, qu'« entre les raisons de craindre et d'espérer, il faut que la balance penche du côté de la crainte »⁵⁰¹. Il est toutefois important préciser, comme le fait Thierry Lievens, que « cette peur *pour...*, qui engendre la responsabilité chez celui qui a le pouvoir de conjurer la menace, n'est ni de l'anxiété, ni de la pusillanimité. Loin d'être une peur qui paralyse, c'est une peur qui provoque l'action »⁵⁰². Jonas affirmera d'ailleurs encore dans un entretien accordé à Eike Gebhardt en 1992⁵⁰³, qu'il s'agit d'une peur qui nous incite à protéger l'existence future de l'humanité et de la vie. Bien que le sentiment de peur puisse être regardé comme source de passivité, et bien que Jonas lui-même n'ait que peu développé l'idée de l'aspect mobilisateur, tout autant que dissuasif à l'égard des excès de la technique moderne, de son heuristique de la peur, il est tout de même possible de saisir ce qu'il entend par cette expression, notamment si on examine le rapprochement qui peut être fait entre cette idée jonassienne et un principe d'action publique comme le principe de précaution, les promoteurs de ce dernier principe se référant fréquemment à la philosophie jonassienne elle-même⁵⁰⁴. Cherchant à restreindre les risques encourus par l'utilisation de certaines technologies et de certains procédés, tant sur l'environnement que sur la santé humaine, le principe de précaution ne fait pas pour autant la promotion de l'immobilisme social, puisqu'il promeut l'action publique visant à contenir les excès technologiques et qu'il cherche précisément à conserver la capacité d'action humaine, en évitant les situations qui mettent en danger l'intégrité des individus et de leur environnement.

⁵⁰¹ Jérôme de Gramont, « Une reformulation de l'impératif moral d'après Hans Jonas », *L'Enseignement philosophique*, Vol. 54, No. 6, 2004, p. 38.

⁵⁰² Thierry Lievens, « La peur comme boussole », *Lumen Vitae*, 2, 1994, p. 135.

⁵⁰³ Cf. « Naturwissenschaft versus Natur-Verantwortung » in Dietrich Böhler *Ethik für die Zukunft*, op. cit., pp. 211-212.

⁵⁰⁴ Cf. Olivier Godard, « Le principe de précaution comme norme de l'action publique, ou la proportionnalité en question », in *Revue économique*, 54, 6, 2003, pp. 1256-1257.

Si cette première explication des restrictions imposées à son éthique du futur, explication fondée sur le sentiment de peur engendré par les conséquences possibles de notre pouvoir technologique, est suffisante, selon Jonas, du point de vue de la théorie éthique, il en va autrement de l'application politique de tels principes. C'est ce qui l'amène à défendre la même idée, mais cette fois en tant que prescription pratique, à laquelle il donne le nom de « priorité du mauvais pronostic sur le bon ». Cet autre versant du même principe de l'éthique du futur recherchée par Jonas part du même constat, soit celui de la transformation radicale de l'essence de l'agir humain. Dans l'évaluation du savoir scientifique prévisionnel des effets lointains de nos actions actuelles, il faut donner, selon Jonas, « priorité au mauvais pronostic », puisqu'en raison des conséquences extrêmes du pouvoir technologique moderne, qui peut mener tant à la destruction qu'au salut de l'humanité, la prudence demande d'accorder plus d'importance à la possibilité d'un effet négatif de nos actions sur la continuité de l'humanité. Il ajoute même que si, comme le veut la théorie moderne de l'évolution, nous sommes les héritiers du processus évolutionnaire millénaire, cela nous contraint à limiter les effets rapides, cumulatifs et incertains de nos actions sur les fruits de ce processus, et ce pour ne pas mettre en péril l'accomplissement de cette évolution. La priorité du mauvais pronostic sur le bon demande ainsi de ne pas miser, dans nos décisions actuelles, le tout pour le tout en vue de la promesse d'un avenir radieux, et ce en mettant la priorité sur l'envers de telles promesses, à savoir la possibilité d'une mise en danger de l'existence humaine, ou encore celle d'une altération radicale de la condition humaine. Selon Jonas, « le reproche de "pessimisme" à l'adresse d'une telle partialité en faveur de la "prophétie de malheur" est réfutable par l'argument que le plus grand pessimisme est du côté de ceux qui tiennent le donné pour suffisamment mauvais ou non valable pour accepter n'importe quel risque au nom de son amélioration

potentielle »⁵⁰⁵. Ceci ne manque pas d'ailleurs de faire écho aux fondements dualistes de la philosophie moderne. Bien que tout agir humain implique une forme de pari envers le futur, l'éthique du futur que Jonas recherche doit refuser cet élément de pari lorsque vient le temps d'établir un cadre éthique pour notre pouvoir technologique⁵⁰⁶. S'il est possible de justifier qu'un individu mette en jeu son propre intérêt et même sa vie dans certaines de ses actions, cela ne justifie pas qu'il fasse de même de l'existence des autres. La possibilité d'une amélioration des conditions d'existence de l'humanité ne peut pas justifier une mise en jeu intégrale de son existence même, ce qui équivaldrait à un suicide de l'humanité⁵⁰⁷. L'éthique du futur recherchée devra fonder, d'après Jonas, un devoir inconditionnel pour l'humanité entière, c'est-à-dire celui d'exister, et ce indépendamment de l'obligation de chaque individu – Jonas ne refuse ainsi pas la possibilité pour chaque individu de procéder, individuellement, à un tel pari.

Cette obligation de ne pas mettre en jeu l'existence de l'humanité et celle correspondante d'assurer l'existence de générations futures d'êtres humains⁵⁰⁸ seront deux éléments centraux de la théorie jonassienne de la responsabilité, et par conséquent de son éthique du futur. Une telle obligation envers l'existence future de l'humanité entraîne l'éthique sur le terrain de la métaphysique, puisqu'il s'agit, selon lui, d'une obligation morale à l'égard de l'existence même de l'humanité, explication qui demande un réexamen des relations qu'entretiennent l'éthique et la métaphysique. Voilà pourquoi Jonas termine

⁵⁰⁵ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 34. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 78.)

⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 34-38. Voilà bien la lecture que fait Bernard Sève de ce passage du texte jonassien, bien que ce dernier désapprouve cet argument, principalement en raison des conséquences politiques possiblement autoritaires d'une telle position. Cf. Bernard Sève, « L'impératif de responsabilité comme instance critique de l'argumentation », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 16, 1994, pp. 68-70.

⁵⁰⁷ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 36.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 38-43.

son second chapitre en discutant des rapports entre être et devoir-être. C'est ce qui l'amènera par ailleurs, au troisième chapitre de son livre, à préciser la position des fins dans l'être, ce dont nous avons déjà discuté. Lorsque vient le moment d'entamer sa discussion de la responsabilité, au quatrième chapitre de son ouvrage, Jonas revient sur les rapports entre être et devoir-être pour fonder son éthique de la responsabilité. Nous réunirons donc toutes les analyses faites par Jonas à ce sujet dans notre examen de sa théorie de la responsabilité.

§12. Éthique et théorie de la responsabilité

L'éthique de la responsabilité prend appui sur la remise en question à la fois de la dévaluation post-kantienne de la métaphysique et des relations entre être et devoir-être postulées par le dualisme moderne. Cet aspect central de l'approche jonassienne est au fondement de sa théorie de la responsabilité. Jonas amorce cette discussion à la fin du deuxième chapitre de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*, avant de reprendre son raisonnement au quatrième chapitre de ce texte, c'est-à-dire lorsque vient le temps de donner une explication détaillée de son analyse de la responsabilité. Il cherche à remettre en questions les deux dogmes de la pensée moderne dualiste quant à la possibilité de la connaissance métaphysique qui remontent jusqu'aux interdits posés par Hume et Kant, à savoir qu'il ne peut y avoir de vérités métaphysiques et qu'il n'y a pas de passage de l'être au devoir-être⁵⁰⁹. Ces deux propositions, la première concernant plutôt les conditions de possibilité de la connaissance, la seconde pouvant être appliquée plus précisément aux normes éthiques, sont, d'après Jonas, deux éléments fondateurs de la philosophie post-kantienne. Il questionne ces postulats, en soutenant qu'il y a incompatibilité formelle entre

⁵⁰⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 44-45.

eux, ce qui confère une certaine légitimité à la réflexion métaphysique, ou du moins ébranle la conviction qu'elle est sans objet⁵¹⁰. Jonas voit en effet dans la conjugaison de ces deux dogmes, un élément d'opposition, voire une contradiction. Il souligne d'emblée que le deuxième de ces dogmes, celui voulant qu'il n'y ait pas de passage de l'être au devoir-être, celui du paralogisme naturaliste dénoncé par Hume⁵¹¹, est une proposition tautologique dans la mesure où le concept d'être auquel il s'applique est celui postulé par les sciences de la nature, soit un concept d'être qui voit dans le monde physique un résultat axiologiquement neutre de la matière étendue. Il est bien entendu que, dans ces conditions, il ne peut y avoir, selon Jonas, de passage de l'être au devoir, puisque, comme le note Olivier Depré, « la non-dérivabilité du devoir devient alors une tautologie et il suffit de la généraliser pour poser la thèse que ce concept d'être - qui est en fait celui des sciences de la nature - est le seul possible »⁵¹². Est alors sous-entendu qu'il ne peut y avoir d'autres interprétations du concept « être ». Cette proposition, dans tous les sens du terme, est donc une proposition métaphysique, puisqu'elle détermine un contenu positif de l'être, et elle exclut du coup d'autres interprétations possibles de celui-ci. Jonas se demande alors : « la séparation de l'être et du devoir, précisément en acceptant un tel concept de l'être, reflète-t-

⁵¹⁰ Nous sommes au fait de la critique faite par Bernard Baertschi à propos du « pseudo-naturalisme métaéthique » chez Jonas (Cf. Bernard Baertschi, *op. cit.*, pp. 17-29.). Sans parler du ton complaisant de ce texte, il apparaît évident que l'analyse de Baertschi repose sur une compréhension incomplète de la philosophie de la vie de Jonas, en particulier dans la troisième partie de son article (Voir également sur cette question : Bernard Baertschi, « Devons-nous respecter le génome humain? », *Revue de théologie et de philosophie*, 123, 1991, pp. 413-415), et qu'il tire ensuite des conclusions éthiques qui ne trouvent aucun écho dans le texte jonassien. En cela, nous partageons les réserves de Frogneux ainsi que celles de Lories et Depré à l'égard des critiques de Baertschi (Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, p. 307; Cf. Danielle Lories et Olivier Depré, *op. cit.*, pp. 140-145.).

⁵¹¹ Pour une discussion du paralogisme naturaliste inspirée des propositions de Jonas, sans que les thèses jonassiennes y soient toutefois discutées, voir Bernard Baertschi, « L'articulation de l'être et de la valeur. Réflexions sur la paralogisme naturaliste », *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 18, 1996, pp. 303-307.

⁵¹² Olivier Depré, « “Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité” de l'être au devoir-être chez Hans Jonas » in *Études phénoménologiques*, No. 33-34, 2001, p. 112.

elle déjà une *métaphysique* déterminée »⁵¹³; question à laquelle il répond affirmativement. Étant en ce sens métaphysique, cette proposition contrevient au premier dogme, soit précisément qu'il n'y a pas de vérités métaphysiques. Voilà un premier élément formel qui vient ébranler l'interdiction de la métaphysique. Toute proposition sur l'être est *per se* métaphysique, et donc celle qui stipule une dissociation de l'être et du devoir l'est aussi. Plus encore, le premier dogme, l'impossibilité de toute vérité métaphysique, est lui aussi sujet à une remise en question du même type. Si l'interprétation du concept « être » impliquée par le deuxième dogme, conception tirée des sciences naturelles, le rend tautologique, il en va de même du concept de « savoir » postulé par le premier. Qu'il ne puisse y avoir de vérités métaphysiques est une conséquence de la compréhension du savoir comme science. Or, qu'il ne puisse y avoir de vérités scientifiques des objets métaphysiques est une tautologie puisque toute vérité scientifique appelle l'observation, alors que les objets métaphysiques ne peuvent, par nature, être soumis à une telle règle. Il s'ensuit, non pas qu'il ne peut y avoir aucune vérité métaphysique, mais bien que, tant que nous limitons notre compréhension du savoir à la connaissance produite par la science, nous serons contraints d'exclure toute métaphysique. Il ne peut y avoir de vérités scientifiques des objets métaphysiques, ceci est incontestable. Cela étant dit, Jonas affirme que « tant qu'il n'est pas décidé que ceci épuise le concept intégral du savoir, le dernier mot sur la possibilité de la métaphysique n'est donc pas encore prononcé »⁵¹⁴.

Formellement, le discrédit jeté sur la métaphysique, fondé sur les deux principaux dogmes de la philosophie moderne post-kantienne, ne semble donc pas jouir de la solidité

⁵¹³ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 44. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 96-97.)

⁵¹⁴ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 44. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 97.)

qui lui est attribuée, étant plutôt, du moins en partie, une profession de foi envers la méthode scientifique de production de connaissances, dans le cas du premier dogme, et envers la compréhension de l'être que suppose cette méthode scientifique, pour le second. C'est d'ailleurs ce que Danielle Lories et Olivier Depré soutiennent lorsqu'ils avancent qu'« il est tout à fait remarquable, du point de vue de l'unité de son œuvre, que Jonas rejette au fond la critique du paralogisme naturaliste parce qu'il procède d'une métaphysique dualiste. De même qu'en métaphysique règne le dualisme cartésien que la "biologie philosophique" a pour tâche de surmonter, de même en éthique règne le dualisme de l'être et du devoir »⁵¹⁵. Ce premier point de la réflexion jonassienne ne vise certainement pas à fonder sa théorie de la responsabilité. Cependant, ce premier élément vient simplement, quoique ceci n'a rien d'anodin, ébranler l'interdiction de la métaphysique. Jonas ouvre de cette façon la possibilité d'une réflexion métaphysique, il lui redonne une légitimité à tout le moins formelle, légitimité qui devra trouver un contenu positif si elle ne doit pas rester une coquille vide. C'est précisément la réflexion éthique qui viendra remplir cette possibilité de la métaphysique, pour en faire une nécessité. Toute philosophie éthique doit en effet, selon Jonas, renvoyer dans une certaine mesure au fondement métaphysique de notre relation au monde. Nous pouvons même dire, en accord avec lui, que toute éthique demande une métaphysique à partir de laquelle elle pourra justifier la vision anthropologique qu'elle met de l'avant. L'anthropocentrisme de l'éthique traditionnelle est bel et bien un positionnement métaphysique. La particularité de l'éthique de la responsabilité que Jonas cherche à fonder réside cependant dans le fait qu'elle doit explicitement réclamer cet attachement à la métaphysique, qu'il est essentiel pour elle d'affirmer la nécessité de la métaphysique, contrairement à d'autres éthiques qui peuvent

⁵¹⁵ Danielle Lories et Olivier Depré, *op. cit.*, p. 138.

simplement ignorer ce fondement. La philosophie éthique de Jonas a donc « l'avantage de l'obligation de rendre compte du fondement métaphysique du devoir-être »⁵¹⁶. C'est ce que souligne Pinsart lorsqu'elle affirme que « l'éthique jonassienne axée sur la mise en évidence d'un devoir-être est forcée par son projet même à jouer cartes sur table et à dévoiler ses présupposés métaphysiques »⁵¹⁷. Il faut donc préciser en quoi cette appartenance de l'éthique à la métaphysique est inéluctable selon Jonas, et ce en raison des conditions d'exercice de la responsabilité éthique dans notre monde actuel, compte tenu des spécificités de l'agir humain contemporain. C'est bien la nouveauté de notre situation, caractérisée par la technologie moderne et la transformation correspondante de l'essence de l'agir humain, qui place la réflexion éthique sur le terrain de la métaphysique.

Il n'est pas, d'après Jonas, de meilleure question, afin de rendre compte de ce qu'est la métaphysique, que celle posée par Leibniz : « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien? » Cette question, qui en est d'abord une de pure spéculation métaphysique, revêt aujourd'hui selon Jonas un tout nouveau caractère⁵¹⁸, puisque cette question, faisant référence à la réflexion aussi vieille que la philosophie sur l'être et le non-être, prend aujourd'hui un sens insoupçonné. Il n'est plus question de réflexion abstraite et théorique sur l'existence du monde ou son inexistence projetée, mais il s'agit plutôt d'une réflexion éthique et pratique quant à l'aspect plus ou moins souhaitable de la poursuite de l'aventure humaine, de la présence effective, dans l'avenir, de générations futures. Cette question métaphysique par excellence – pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien? – devient la question éthique, la question de philosophie pratique, de notre temps, question pointant

⁵¹⁶ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 45. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 97-98.)

⁵¹⁷ Marie-Geneviève Pinsart, op. cit., p. 145.

⁵¹⁸ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 47-48.

sans contredit vers la métaphysique : pourquoi devrait-il y avoir des êtres humains plutôt que rien? Il n'y est alors plus question, dans cette interrogation, ni de l'auteur éventuel du monde, ni d'un principe suprême qui éluciderait la raison du monde, mais bien d'une norme justificative, d'une valeur qui permettrait de préférer l'existence de l'humanité à son inexistence. Cette question, loin d'être purement théorique, appelle en fait notre responsabilité pratique, notre implication éthique et politique, notamment quant à l'intégrité de la biosphère et, plus généralement, aux effets inédits de la technologie moderne. La réflexion éthique actuelle, placée devant de telles alternatives, se voit confrontée à la question même de l'existence ou de l'inexistence de l'humanité, et ce dans les choix qu'elle propose en ce qui a trait à l'organisation sociale et politique de nos sociétés. Les capacités techniques accrues qui sont les nôtres et le pouvoir incommensurable qui les accompagne rendent toute réflexion éthique *ipso facto* métaphysique. Avant de privilégier un type de comportement plutôt qu'un autre, dans nos relations interpersonnelles et sociales, la réflexion éthique est d'abord placée devant la question du caractère souhaitable ou non de l'existence de l'humanité, question d'une nouveauté équivalente au caractère inédit de nos capacités. C'est bien en ce sens que Jonas parle d'une nécessité de la métaphysique pour toute réflexion éthique, en particulier pour l'éthique qui cherche à réfléchir sur nos obligations à partir de ces nouvelles capacités. Le raisonnement jonassien rejoint ainsi, encore une fois, celui de Spinoza, la réflexion éthique ne pouvant faire l'économie d'une réflexion ontologique, et même métaphysique, sur la nature du monde et de l'être humain. La nouveauté dans ce raisonnement est toutefois, au-delà des principes de conduite, celle de l'actualité du choix quant au caractère souhaitable ou non de la poursuite de l'aventure humaine dans son intégralité, choix toujours déjà mis en branle par l'ordre de grandeur des actions humaines décuplées par la technologie moderne. Si, d'après Jonas, la métaphysique

est d'abord possible, ou du moins permise, étant donné la critique formelle notée plus haut, elle apparaît maintenant comme nécessaire, étant donné la portée de nos actions décuplées par la technologie. Reste à définir un éventuel contenu positif à cette métaphysique. Il faut d'après Jonas chercher à trouver un fondement qui puisse justement nous amener à répondre affirmativement à la question de l'existence de l'humanité; il faut, de cette façon, justifier la préférence accordée à l'existence de générations futures.

Jonas le fait par la notion de valeur⁵¹⁹. René Simon souligne bien que « Jonas modifie la thèse leibnizienne dans le sens d'une exigence éthique : c'est de la possibilité de la valeur (cela vaut-il la peine d'être?) qu'il conclut au devoir-être »⁵²⁰. Cette centralité de la notion de valeur le conduit, nous le savons déjà, à réexaminer la position des fins dans l'être. C'est bien en ce sens qu'il soutient, tel que noté au §10, que s'« il s'agit d'éthique et de devoir, il est nécessaire de s'occuper de la théorie des valeurs ou plutôt de la théorie de la valeur en tant que telle dont l'objectivité seule permettrait d'inférer un devoir-être objectif et par le fait même une *obligation* de la conservation de l'être, une responsabilité à l'égard de l'être »⁵²¹. Partant d'un préjugé favorable de l'être aux dépens du non-être, et s'appuyant sur la démonstration de la position des fins dans l'être que nous avons examinée au §10, démonstration fondée sur l'existence de la matière organique et de sa propension vers son autoconservation par le métabolisme, Jonas cherche à définir un contenu positif pour la métaphysique tant nécessaire à son éthique de la responsabilité.

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 49-50.

⁵²⁰ René Simon, « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur » in Denis Müller et René Simon, *Nature et descendance : Hans Jonas et le principe « Responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 103.

⁵²¹ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 50. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 106.)

La théorie de la responsabilité développée par Jonas dans la dernière partie de son ouvrage, notamment la critique de l'utopie qu'il y soutient, pourrait faire l'objet d'un chapitre à elle seule, si elle devait être analysée dans ses moindres détails. Plusieurs commentateurs de Jonas ne se penchent que sur cette partie de son travail, et produisent du coup des ouvrages volumineux. Il faut donc, compte tenu de cette observation, ne pas perdre de vue l'objectif principal de notre propre recherche. Il ne s'agit pas de produire l'analyse la plus détaillée possible de l'éthique de la responsabilité jonassienne, mais bien de montrer comment s'articulent, d'une part, les différentes composantes de son raisonnement à ce sujet, mais plus encore de montrer, d'autre part, de quelle façon sa philosophie éthique s'inscrit dans le cadre général de son argumentation. Nous avons jusqu'à maintenant suivi de façon assez serrée le travail jonassien dans les deux premières parties de son ouvrage, et ce parce que cette portion de son travail est essentielle, afin de saisir convenablement le passage de sa critique théorique à sa critique pratique du dualisme. Il en était de même de l'explication nécessaire à la compréhension des rapports entre être et devoir-être dont nous venons de discuter. Ce qui reste de l'argument jonassien, la définition de sa théorie de la responsabilité et de l'éthique qui y est associée, pourra être examiné de manière plus schématique. Ce qui importe ici, pour notre propre analyse, est de reprendre les principaux moments de sa démonstration, en insistant plus précisément sur les éléments de sa théorie de la responsabilité qui s'inscrivent dans la logique du raisonnement général de son œuvre, autour du thème du dualisme.

Avant de discuter de la définition de la responsabilité de Jonas, et corrélativement de la théorie qu'il en donne, il faut encore préciser davantage les rapports entre être et devoir-être impliqués par l'éthique qu'il recherche. Cette éthique doit fonder le bien ou la

valeur dans l'être, et ce en surmontant le prétendu gouffre entre être et devoir⁵²². Une telle recherche devra, d'après lui, conduire à un type d'exigence morale, un type de commandement moral, qui ne sera pas exclusivement lié à la volonté, puisque « le "commandement" ne peut pas émaner seulement d'une volonté qui commande, par exemple celle d'un Dieu personnel, mais également de la revendication immanente d'un bien en soi qui revendique sa propre effectivité »⁵²³. Puisque les fins ne sont pas la production exclusive de l'esprit humain, production qui serait alors projetée sur le monde indifférent comme le stipule le dualisme moderne, mais qu'elles trouvent plutôt leur fondement dans l'être, en particulier dans l'être organique comme le montre le fonctionnement métabolisant des êtres vivants qui sont du coup leur propre fin immanente, il s'ensuit qu' « en entretenant des fins ou en ayant des buts, comme nous le supposerons maintenant, la nature pose également des valeurs; car devant une fin donnée de quelque manière que ce soit et recherchée *de facto*, son obtention dans chaque cas devient un bien et son empêchement un mal, et avec cette différence commence l'imputabilité de la valeur »⁵²⁴. À ce stade, la distinction entre bien et mal introduite dans l'être par la valeur, et en dernière instance par la fin propre qui supporte cette valeur, ne concerne que l'atteinte de la fin en question, et non pas encore le caractère plus ou moins souhaitable de cette fin elle-même⁵²⁵. Il ne s'agit donc pas encore, selon Jonas, d'un bien en soi pouvant servir de fondement à son éthique. La finalité en tant que telle peut toutefois occuper cette place. Au-delà des fins particulières qui se manifestent dans l'être, comme celles du marteau, de la cour de justice, des organes de la marche et de ceux de la digestion, Jonas soutient que

⁵²² Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 79.

⁵²³ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 157.)

⁵²⁴ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 158.)

⁵²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 79-80.

« 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 fins dans l'être. J'ignore si ceci est une proposition analytique ou synthétique, mais il est absolument impossible de revenir en deçà de l'auto-évidence qu'elle comporte »⁵²⁶. C'est ce qu'indique d'ailleurs Frogneux, dans son analyse de ces questions, lorsqu'elle dit que « 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 »⁵²⁷. Jonas postule donc ici un principe premier, en-deçà duquel il est, selon lui, impossible de demander un fondement quelconque, à savoir que la présence de la capacité de finalité dans l'être est préférable à son absence. Il s'agit bien du préjugé en faveur de l'être face au non-être dont il avait brièvement discuté plus tôt, mais cette fois repris en fonction de la finalité elle-même, c'est-à-dire la possibilité qu'il y ait des fins dans l'être. Ce principe découlerait ainsi de l'auto-affirmation générale de l'être, puisque

dans la tendance vers une fin comme telle, dont l'effectivité et l'efficience dans le monde doivent être considérées comme étant acquises, compte tenu de ce qui précède (chapitre 3) nous pouvons voir une auto-affirmation fondamentale de l'être qui le pose *absolument* comme étant meilleur que le non-être. Dans toute fin l'être se déclare en faveur de lui-même et contre le non-être. Contre cette déclaration de l'être il n'y a pas de contre-déclaration puisque la négation de l'être trahit elle-même un intérêt et une fin. Cela veut dire que 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 tel⁵²⁸.

Nous retrouvons ici un cadre théorique rencontré lorsqu'il était question de la position des fins dans l'être. Nous avons alors souligné que, de l'aveu même de Jonas, il n'était pas nécessaire de le suivre jusqu'à la supposition métaphysique d'une finalité de l'être en

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 80. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 159.)

⁵²⁷ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 313.

⁵²⁸ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 81. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 160.)

général, et ce parce que l'existence des organismes vivants, de la matière organique se maintenant dans l'existence par l'activité incessante et les échanges constants de matière du métabolisme, suffisait à établir dans l'être une finalité qui ne soit ni exclusivement humaine, ni même liée aux fonctions cérébrales humaines ou animales, ce que Strachan Donnelley décrit en soulignant que « la valeur intrinsèque fondamentale de toute vie animale et de tous les êtres organiques prend racine dans la révolution ontologique initiale – le “non au non-être” intéressé, l'affirmation individuelle active du soi mondain, le report précaire et ultimement futile de la mort »⁵²⁹.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver encore une fois la matière organique en tant qu'actualisation de cette auto-affirmation de l'être, cette fois quant à la détermination d'un bien en soi. La simple existence des organismes vivants portés par leur propre finalité, celle de leur autoconservation, suffit, selon Jonas, à fonder la valeur liée à l'existence d'une telle finalité, et ce en opposition à son inexistence. Plus encore, il avance que

c'est précisément ici, par la lutte de la vie contre la mort, que devient « emphatique » l'auto-affirmation de l'être. La vie c'est la confrontation explicite de l'être au non-être, car dans sa soumission constitutionnelle aux *besoins* qui est donnée avec la nécessité du métabolisme, auxquels la satisfaction peut être refusée, elle porte en elle la possibilité du non-être comme son antithèse qui lui est toujours présente, à savoir en tant que menace. Le mode de son être est la conservation par l'agir. Le oui de toute tendance est ici aiguisé par le non actif opposé au non-être⁵³⁰.

Voilà des thèmes de la philosophie de la vie jonassienne avec lesquels nous sommes déjà familiers. Sans entrer ici dans la spéculation métaphysique sur la finalité de l'être en général, il apparaît que l'existence des organismes vivants, en plus d'introduire dans l'être

⁵²⁹ Strachan Donnelley, « Natural Responsibilities. Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », *Hastings Center Report*, 32, 4, 2002, p. 41 (notre traduction).

⁵³⁰ *The Imperative of Responsibility, op. cit.*, pp. 81-82. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 162.)

des fins immanentes qui ne sont liées ni à l'être humain, ni même à une activité cérébrale quelconque, introduit du coup dans l'être non seulement la valeur, en ce sens que la réussite ou l'échec dans l'atteinte des fins se traduisent par le bien ou le mal relatifs à ces fins particulière, mais, plus fondamentalement, une valeur première, un bien en soi, c'est-à-dire la finalité en tant que telle, la possibilité même qu'il y ait des fins dans l'être. Nous ajouterions même que ce raisonnement de Jonas peut être considéré comme une actualisation du principe d'appréciation de la finalité interne dans les êtres organisés, tel que nous le retrouvons au §66 de la *Critique de la faculté de juger* de Kant⁵³¹, à ceci près qu'il faut alors voir l'interprétation jonassienne de la finalité intrinsèque des êtres organisés, donc du phénomène de la vie, comme un jugement nécessairement téléologique porté sur les organismes vivants eux-mêmes téléologiquement constitués, indépendamment de la question qui est somme toute celle dont Kant traite au premier chef, à savoir si la nature en général, en tant que système de fins, peut être appréciée par la *faculté de juger déterminante*, ou seulement par la *faculté de juger réfléchissante*⁵³². Le travail de Jonas se situe donc au niveau de ce que Kant nomme la finalité interne dans les êtres organisés, cette question, qui demeure somme toute marginale dans la philosophie kantienne, devenant chez Jonas la pierre angulaire de la fondation des fins dans l'être, à savoir la capacité de finalité en tant que fin ultime.

Voilà quel est le bien en soi, le principe premier qui supporte l'éthique de Jonas. C'est d'ailleurs la lecture que fait Vittorio Hösle de ce passage important du raisonnement jonassien, lorsqu'il dit :

⁵³¹ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 340-341.

⁵³² Voir, à ce sujet, la « Dialectique de la faculté de juger téléologique », *Ibid.*, pp. 350-365.

si je le comprend correctement, l'argument principal de *The Imperative of Responsibility* est simplement ceci : alors que je peux me détacher des fins particulières, je ne peux pas me détacher du principe d'avoir des fins en tant que tel. Avoir des fins est une structure qui est axiologiquement supérieure à toutes les entités qui n'ont pas de fins – voilà l'axiome de base de Jonas; et donc la destruction d'un monde où des entités cherchent à atteindre des fins (les organismes) et où des entités peuvent réfléchir sur les fins (les humains) serait le crime le plus infâme. Or, cet axiome éthique dans lequel se manifeste le bien lui-même ne peut pas émaner de la volonté – puisqu'il doit contraindre la volonté; il s'agit donc d'une manifestation de l'être lui-même⁵³³.

Comme l'indique Höhle dans cette citation, Jonas soutient qu'au niveau pré-humain du phénomène de la vie, cette valeur immanente et première qu'est la finalité demeure cependant un « oui » de l'être face au non-être qui se manifeste, pour ainsi dire, de façon tout autant immanente et « inconsciente ». Ce n'est que pour l'être humain que cette capacité de la finalité, et la valeur qui y est associée, devient une obligation morale. C'est bien ce qu'avance également Roger A. Willer lors qu'il dit que, selon cette thèse jonassienne, « la finalité est alors une caractéristique ontologique de la biosphère, et la simple capacité d'avoir quelque fin que ce soit est un bien en soi. Seuls les humains peuvent exprimer cette certitude intuitive, mais la réalité de la finalité est une caractéristique de la biosphère »⁵³⁴. Jonas affirme d'ailleurs que

ce « oui » qui agit aveuglément gagne une force obligatoire seulement dans la liberté lucide de l'homme qui, comme résultat suprême du travail de la finalisation de la nature, n'est pas simplement son agent supplémentaire, mais peut également devenir son destructeur grâce au pouvoir que procure le savoir. Il doit assumer le « oui » dans son vouloir et imposer à son pouvoir le « non » opposé au non-être⁵³⁵.

⁵³³ Vittorio Höhle, « Ontology and Ethics in Hans Jonas » in *Objective Idealism, Ethics, and Politics*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 1998, p. 73. Il s'agit de la traduction anglaise faite par Höhle lui-même d'un texte d'abord publié en allemand sous le titre « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas » in *Ethik für die Zukunft*, op. cit., pp. 105-125 (notre traduction).

⁵³⁴ Roger A. Willer, « Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics », *Zygon*, Vol. 39, No. 4, 2004, pp. 854-855 (notre traduction).

⁵³⁵ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 82. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 163.)

Le phénomène de la vie, tel que décrit par la biologie philosophique jonassienne, se caractérise par une dialectique perpétuelle entre être et non-être de l'organisme vivant, dialectique qui résulte à la fois en une liberté du vivant à l'égard de sa propre matière et en une nouvelle nécessité pour le vivant d'assurer sa propre autoconservation par l'échange constant de matière qu'est le métabolisme. Cette « liberté dans le besoin » est par ailleurs non seulement le principe même du phénomène de la vie en général, mais également le principe qui supporte l'évolution menant aux différentes formes complexes du vivant, cette complexité se traduisant tant par une plus grande liberté que par une précarité et une nécessité plus importantes. Dans cette extension des principes fondamentaux du phénomène de la vie, l'être humain marque une nouvelle forme de complexité, ce qui le place en continuité du monde vivant, tout en lui attribuant certaines caractéristiques transanimales. C'est donc vers cette nouvelle liberté de l'être humain à l'endroit du monde que Jonas pointe lorsqu'il avance que, dans le cas humain, le « oui » de l'être organique face à son non-être obtient la force d'une obligation morale, et doit devenir l'objet de la volonté humaine pour se réaliser.

Ceci ne veut toutefois pas dire que, dans le cas humain, l'obligation devient un pur produit de la volonté, bien au contraire. Un fondement du bien dans l'être est, d'après Jonas, la seule option valable pour rendre compte de cette réalité de l'existence morale humaine. Il avance du coup que cette existence morale humaine prend forme par le respect de l'obligation morale, non pas en vertu du respect de la loi morale elle-même, mais bien en vertu du bien tel qu'il se manifeste dans l'être, ou, pour le dire autrement, dans le monde indépendamment de la volonté. Il avance ainsi que

ce n'est pas l'obligation elle-même qui est l'objet; ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir moral, mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et qui exige d'être écouté – *conformément* à la loi morale. Écouter cet appel c'est précisément ce qu'ordonne la loi morale : celle-ci n'est rien d'autre que l'inculcation générique de l'appel de tous les biens dépendant de l'action et de leur droit respectif à *mon* action. Elle m'impose comme obligation ce dont l'intellection me montre que de soi cela mérite d'être et que cela a besoin de ma performance. Pour que cela m'atteigne et m'affecte de manière à ébranler la volonté, je dois être capable d'être affecté par de telles choses. Notre côté émotionnel doit entrer en jeu. Or l'essence de notre nature morale implique que l'appel, tel que l'intellection nous le transmet, trouve une réponse dans notre sentiment. C'est le sentiment de responsabilité⁵³⁶.

Reprenant la distinction éthique moderne entre sentiment et rationalité comme fondement ultime de l'obligation morale, Jonas opte pour une éthique mitoyenne, une éthique qui puisse rendre compte de la complémentarité essentielle de ces deux options. Si, dans un premier temps, il semble plutôt opter pour une éthique du sentiment, celui de la responsabilité, comme en fait foi la citation précédente, Jonas précise rapidement que ce sentiment doit trouver, pour motiver l'action morale, une légitimation rationnelle, cette dernière pouvant justifier l'appel au premier⁵³⁷. C'est ce que souligne Frogneux lorsqu'elle dit de la finalité que « 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 »⁵³⁸. C'est dans cette combinaison, d'une part, du sentiment de responsabilité imposé par les demandes d'un bien en soi lié à la capacité de finalité manifestée dans l'être par le phénomène de la vie et, d'autre part, de la légitimation de ce sentiment par une justification rationnelle que l'éthique de la responsabilité de Jonas

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 85. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., pp. 168-169.)

⁵³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 85-86.

⁵³⁸ Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., p. 314. Cette citation de Frogneux vient soutenir cette idée d'une nécessaire complémentarité des aspects émotionnel et rationnel de l'action morale, quoiqu'elle semble ici inverser l'ordre indiqué par Jonas, c'est-à-dire que, selon lui, l'aspect rationnel vient compléter celui de l'émotion, du sentiment de responsabilité, et non pas l'inverse comme elle le laisse entendre.

prend forme. Il souligne du coup le recours, plus ou moins revendiqué, des éthiques traditionnelles à la force motivationnelle du sentiment pour l'obligation morale, et surtout l'absence du sentiment de responsabilité dans ces différentes philosophies éthiques⁵³⁹. Trois éléments distinguent ainsi l'entreprise jonassienne des éthiques traditionnelles. L'éthique de la responsabilité et l'obligation morale qu'elle suppose sont fondées sur le bien en soi qu'est la capacité de la finalité, elles doivent ensuite combiner dans leur complémentarité les aspects émotionnel et rationnel de la motivation morale et elles reposent sur le sentiment de responsabilité qui s'ajuste le mieux aux exigences éthiques de notre situation.

La responsabilité est d'abord intimement liée au pouvoir causal qu'exerce un agent quelconque sur le monde. Jonas identifie les principales composantes de la responsabilité, dont la première est que « la condition de la responsabilité est le pouvoir causal. L'acteur doit répondre de son acte : il est tenu pour responsable de ses conséquences et le cas échéant on lui en fait porter la responsabilité »⁵⁴⁰. La responsabilité peut s'exercer dans deux directions différentes. Si elle peut d'abord s'appliquer à la responsabilité rétroactive, celle concernant les actions une fois que celles-ci ont été posées, elle peut également s'appliquer à la responsabilité proactive, celle à l'égard d'objets particuliers qui commandent certaines actions et le souci de l'agent en question⁵⁴¹. Se distinguent alors deux formes de responsabilité : formelle et substantielle. La première étant au fondement tant de la responsabilité morale que de la responsabilité légale, plus encore de la distinction entre droits civil et criminel comme le montre Jonas⁵⁴², elle suppose que l'agent qui

⁵³⁹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 86-90.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 90. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 179.)

⁵⁴¹ Cf. *Idem.*

⁵⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 90-92.

commet une certaine action en est responsable, en vertu de sa capacité à agir et à choisir entre différentes actions qui peuvent entraîner différentes conséquences pouvant être, dans une certaine mesure, prévues par cet agent. Cette première direction formelle que peut prendre la responsabilité n'est cependant pas la définition privilégiée par Jonas dans la recherche de son éthique de la responsabilité. La deuxième direction, celle de la responsabilité substantielle et proactive, remplit plutôt cette fonction.

Jonas soutient en effet qu' « il y a encore un tout autre concept de responsabilité qui ne concerne pas le calcul *ex post facto* de ce qui a été fait, mais la détermination de ce qui est à faire; un concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose* qui revendique mon agir »⁵⁴³. C'est cette responsabilité substantielle qui nous conduit à orienter notre comportement en fonction des demandes faites par certains « objets mondains » à l'égard desquels nous nous sentons responsables, et ce pour différentes raisons. Cette deuxième direction de la responsabilité cadre parfaitement avec la demande d'un bien en soi, orienté par le phénomène de la vie, de sorte que, d'après Jonas, « c'est ce type de responsabilité et de sentiment de responsabilité, et non pas la "responsabilité" formelle et vide de n'importe quel acteur à l'égard de son action que nous avons vue lorsque nous parlons de l'éthique de la responsabilité pour l'avenir dont nous avons besoin aujourd'hui »⁵⁴⁴. Une telle responsabilité proactive et substantielle se traduit ainsi par un « devoir positif », une obligation morale, imputée à l'agent par le fait même qu'il exerce un certain pouvoir sur le monde. Voilà bien le type de définition de la responsabilité qui convient à l'entreprise

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 92. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 182.)

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 93. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 183.)

éthique de Jonas. Afin de caractériser plus encore cette responsabilité, il examine, par opposition, ce qu'est un acte irresponsable⁵⁴⁵. Il avance que « le joueur qui au casino met en jeu sa fortune agit avec étourderie; si ce n'est pas la sienne, mais celle d'un autre, il le fait de façon criminelle; mais s'il est père de famille, alors son agir est irresponsable, même s'il s'agit incontestablement de son propre bien et indépendamment du fait qu'il perde ou qu'il gagne »⁵⁴⁶. Voilà une première caractéristique de la responsabilité substantielle, à savoir que celui qui contracte un pouvoir à l'égard d'individus qui dépendent de ses actions, celui-là acquiert par le fait même une responsabilité, une obligation, à leur égard. Celui qui reste sourd à cette obligation, le parieur dans l'exemple utilisé par Jonas, agit donc de manière irresponsable, et ce étant donné qu'il ignore les exigences qui accompagnent le pouvoir et les responsabilités qui lui ont ainsi été conférés.

Une telle approche implique une relation non-réciproque de pouvoir, de capacité et de responsabilité entre plusieurs individus⁵⁴⁷. Il s'agit, d'après Jonas, d'une caractéristique essentielle de ce phénomène. La forme typique de la responsabilité est nécessairement « verticale » en ce sens qu'elle mobilise des individus aux statuts et aux pouvoirs inégaux, si bien qu'elle implique une responsabilité non-réciproque. La responsabilité ne s'exerce que sur l'individu ayant un contrôle sur la relation de dépendance, comme dans le cas paradigmatique du parent envers son enfant⁵⁴⁸. Nous reviendrons sur ce cas de figure important dans l'argumentation jonassienne. Pour l'instant, contentons-nous de souligner la centralité de la non-réciprocité dans la théorie de la responsabilité jonassienne. Cherchant à

⁵⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 93-94.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 93. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 183-184.)

⁵⁴⁷ Cf. *Idem.*

⁵⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 94.

préciser sa définition de la responsabilité, il distingue ensuite responsabilités naturelle et contractuelle. Si l'exemple type de la première est, à nouveau, la relation parent-enfant, la responsabilité naturelle étant indépendante de l'accord ou du choix des parties impliquées, en plus d'être irrévocable et de ne pouvoir être modifiée par ces mêmes parties, la responsabilité contractuelle implique, quant à elle, une obligation plus restreinte. Jonas parle même d'une « classe faible » de la responsabilité pour désigner ce type d'obligation correspondant à la responsabilité imputée contractuellement par l'exercice de certaines fonctions. Il donne alors l'exemple du fonctionnaire chargé de la collecte des impôts⁵⁴⁹. Jonas précise toutefois que même dans l'application de cette « classe faible » de la responsabilité, il est toujours question, indirectement, de biens en soi qui commandent une obligation morale de la « classe forte ». Même dans le cas du percepteur d'impôts, derrière l'exercice de la responsabilité intimement liée à sa fonction, il en va également, selon Jonas, des liens de confiance absolument nécessaires à toute collectivité humaine, ce qui fait de la responsabilité directe du fonctionnaire une responsabilité indirecte à l'égard d'un bien en soi, c'est-à-dire une responsabilité naturelle envers la collectivité. Jonas maintient pourtant cette distinction entre responsabilités naturelle et contractuelle en soutenant que la différence entre l'objet propre de l'obligation de ces responsabilités correspond à la différence entre *a priori* et *a posteriori*, et ce principalement quant aux relations de responsabilité, la première de celles-ci étant en ce sens la source de toute autre forme de responsabilité⁵⁵⁰. Jonas identifie du coup une autre caractéristique essentielle à ce phénomène, à savoir la faculté propre à l'être humain d'éprouver le sentiment de responsabilité face aux individus placés en relation de dépendance à son égard.

⁵⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 95.

⁵⁵⁰ Cf. *Idem.*

Une forme particulière de responsabilité chevauche cependant, selon Jonas, la dichotomie entre responsabilités naturelle et contractuelle. Il s'agit de la responsabilité de l'homme politique⁵⁵¹. Celle-ci est effectivement imputée à l'homme politique au terme de son propre choix, puisque si, d'un côté, les affaires publiques concernent l'ensemble des citoyens, chacun n'est pas tenu, d'un autre côté, de briguer les fonctions politiques, de sorte que celui qui le fait se voit attribué une responsabilité politique qu'il veut bien assumer, ce qui semble d'abord en faire une responsabilité de la « classe faible », une responsabilité contractuelle. Toutefois, la responsabilité politique engage du coup un bien en soi, ce qui en fait une responsabilité de la « classe forte », étant donné que cette responsabilité, comme celle de la responsabilité naturelle des parents envers leurs enfants, engage dans leur totalité tant l'objet de la responsabilité que l'agent moral. La responsabilité politique, comme la responsabilité parentale, est chargée de l'existence même des individus *sur qui et pour qui* elle s'exerce, faisant interagir des individus au pouvoir inégal⁵⁵². Dans le cas de la responsabilité politique, Jonas avance donc que

l'objet de la responsabilité est la *res publica*, la « chose publique » qui dans une république est potentiellement l'affaire de tous, mais qui n'est actuelle qu'à l'intérieur des limites qu'impose l'observation des obligations générales du citoyen. Se charger de la direction des affaires publiques n'en fait pas partie : personne n'est formellement tenu de briguer des fonctions publiques; la plupart du temps il n'est même pas tenu d'accepter l'appel à les assumer quand il ne l'a pas demandé. Mais celui qui s'y sent appelé recherche précisément cet appel et le réclame comme son droit. En particulier le péril qui menace la communauté, coïncidant avec la conviction de *connaître* la voie du salut et de pouvoir y *mener*, devient une puissante impulsion de l'homme de courage à proposer sa candidature et à s'emparer de la responsabilité⁵⁵³.

⁵⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 96. Nous utilisons cette expression qui est celle des traductions officielles. Il va sans dire qu'il est question autant de la responsabilité de la *femme* politique que de celle de l'homme politique.

⁵⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 96-97.

⁵⁵³ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, pp. 189-190.)

Il s'agit ainsi d'une responsabilité qui présente, à la fois, certaines caractéristiques des responsabilités contractuelle et naturelle, ce qui la rend unique. Tout comme la responsabilité naturelle, dont celle des parents est l'exemple type, est pour Jonas la source de toutes les autres formes de responsabilité, il en est de même de celle de l'homme politique, puisqu'elle est typiquement humaine, conjuguant libre choix avec obligation entière et irrévocable⁵⁵⁴. Ce sont ces deux formes essentielles qui définissent la théorie jonassienne de la responsabilité. Malgré les différences notables entre celles-ci, différences sur lesquelles nous ne pensons pas devoir insister tant elles mettent en jeu des relations de dépendance fortement contrastées, elles partagent un ensemble de caractéristiques qui permettent, d'après Jonas, de bien cerner ce qu'est le phénomène de la responsabilité en tant que tel, dont les éléments centraux sont la totalité, la continuité et la dimension d'avenir.

Jonas souligne du même coup l'importance d'une réflexion approfondie quant à l'objet premier de toute responsabilité, à savoir les autres êtres humains. Partant de l'existence humaine en tant que dénominateur commun des caractéristiques essentielles de la responsabilité, il suggère de prendre

le pôle de référence « l'être humain » comme étant le plus fondamental. Il possède le caractère précaire, vulnérable, révocable – le mode tout à fait particulier du *périssable* – propre à tout *vivant*, auquel seul se laisse appliquer quelque chose comme une protection [...] Tout être vivant est sa propre fin qui n'a pas besoin d'une autre justification, et de ce point de vue l'homme n'a aucun avantage sur d'autres vivants – si ce n'est que *lui* seul *peut* également avoir une responsabilité pour eux *aussi*, autrement dit celle de garder leur fin propre. [...] L'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 96.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 98. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 193.)

Puisque la responsabilité ne peut s'exercer qu'à propos d' « objets » dont l'existence est précaire, elle trouve, selon Jonas, sa forme par excellence dans la relation aux autres êtres humains – qui partagent bien entendu cette condition de précarité avec tous les vivants. Le vivant, dans sa structure d'être tout à fait particulière manifestée notamment par le métabolisme, appelle en effet, en raison même de cette précarité, la responsabilité de ceux en mesure de contribuer à maintenir – aussi bien qu'à détruire – sa présence dans l'être. La particularité de l'existence humaine, en plus d'être susceptible de devenir l'objet d'une telle responsabilité au même titre que tous les vivants, est de pouvoir être le sujet de l'obligation liée à cette responsabilité. L'être humain a la faculté d'être interpellé par de telles demandes, en particulier lorsque ces demandes émanent d'autres êtres humains. Si tous les vivants peuvent devenir l'objet de la responsabilité, seuls les êtres humains peuvent être responsables⁵⁵⁶. Plus encore, d'après Jonas, la responsabilité est une donnée fondamentale de ce que signifie « être humain », elle est « le signe distinctif de l'homme, le fait que lui seul puisse *avoir* la responsabilité signifie en même temps qu'il *doit* également l'avoir pour d'autres qui lui sont *semblables* – eux-mêmes des sujets potentiels de la responsabilité – et que sous l'un ou l'autre rapport il l'a déjà : la faculté de l'avoir est la condition suffisante de son effectivité »⁵⁵⁷. Il défendra encore cette position, après *The Imperative of Responsibility*, dans « Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik », où il soutient que « l'homme est le seul être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité. En *pouvant* l'avoir, il l'a. Être capable de responsabilité signifie déjà être placé sous le commandement de celle-ci : le pouvoir même entraîne avec lui le devoir. Mais la capacité de responsabilité - capacité d'ordre *éthique* - repose sur la faculté *ontologique* de l'homme

⁵⁵⁶ Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 152-154. Pinsart se réfère à cette idée en utilisant le vocable « différence anthropologique ».

⁵⁵⁷ *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 99. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 194.)

à choisir, sciemment et délibérément, entre des alternatives de l'action »⁵⁵⁸. Puisque l'être humain est l'être qui peut assumer la responsabilité, comme en fait foi le cas particulier de la relation parentale, la responsabilité en tant que telle apparaît comme une condition ontologique de l'humanité, en ce sens que les êtres humains – même lorsqu'ils commettent des actes irresponsables – sont redevables envers leurs semblables des obligations liées à leur responsabilité. Il s'ensuit que le premier commandement de la responsabilité humaine est l'existence de l'humanité en tant que telle. Ceci n'a d'ailleurs rien à voir avec un quelconque état de fait, un quelconque bilan de l'existence d'êtres humains sur terre, qui établirait le caractère souhaitable d'une telle existence humaine⁵⁵⁹. Jonas souligne d'ailleurs le résultat fort probablement mitigé, voire même le caractère risqué d'un tel bilan. L'obligation première qu'est l'existence de l'humanité est plutôt une exigence de la condition humaine elle-même. La toute première obligation de la responsabilité est effectivement qu'il puisse encore y avoir de la responsabilité dans l'état futur du monde, en assurant la perennité dans l'être de cette capacité. Pour qu'il puisse y avoir de la responsabilité dans le monde, il faut qu'il y ait une humanité, l'être humain étant le seul « objet mondain » capable de cette faculté, ce qui fait que « la possibilité qu'il y ait de la responsabilité, est la responsabilité qui a la priorité absolue »⁵⁶⁰. Il s'agit ainsi, pour Jonas, de l'énoncé d'un impératif qui s'impose à l'humanité, ce qu'il soulignera encore en 1992 lors d'un entretien pour la *Süddeutsche Zeitung*, en réponse à une question de Christian Schütze à propos de la source première de l'obligation morale de l'être humain à l'égard de la nature, en soutenant qu'

⁵⁵⁸ « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur » in *Pour une éthique du futur* (trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel), *op. cit.*, p. 76. Nous citons ici la traduction française du texte « Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik » paru dans les *Philosophische Untersuchungen*.

⁵⁵⁹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁶⁰ *Idem.* (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 196.)

en vertu d'une conclusion proprement ontologique, il résulte donc que, du simple fait que nous puissions nous sentir responsables, cette responsabilité nous prescrit d'assurer la pérennité de son existence dans le monde. Telle est la formule la plus brève de la justification ontologique ou métaphysique de la morale de la responsabilité que j'ai à proposer. En d'autres mots, le monde n'est pas axiologiquement neutre, il existe au moins une valeur dans le monde, l'existence de la responsabilité, qui est préférable à son absence⁵⁶¹.

À ce premier impératif de la responsabilité humaine qui demande l'existence de l'humanité, s'en ajoute un second, soit qu'ils vivent dans des conditions leur permettant d'exercer leur responsabilité. Richard J. Bernstein résume la présentation jonassienne de ces deux impératifs implicites à tout commandement éthique, en avançant qu'« il s'agit d'un devoir primordial des êtres humains que de s'assurer qu'il y aura de la vie dans le futur de manière indéfinie, et que les conditions de l'épanouissement de la vie humaine existeront »⁵⁶². La première obligation qui engage toute responsabilité est donc qu'il y ait, dans le futur, d'autres êtres humains qui soient porteurs de cette faculté de responsabilité. Ce premier commandement est resté implicite dans l'éthique, et ce jusqu'à tout récemment, en raison de l'ordre de grandeur de capacités techniques humaines traditionnelles. Avant la transformation radicale de l'essence de l'agir humain par la technologie contemporaine, il n'était pas nécessaire de rendre explicite cet impératif de la responsabilité, la portée de l'action humaine ne soulevant pas de tels enjeux. Jonas avançait un argument semblable dès la fin des années 1960 à propos de l'économie, en stipulant que

l'objet primordial d'un impératif économique inconditionnel est la possibilité du système économique lui-même : pas nécessairement du système donné aujourd'hui, mais d'une économie viable en tant que telle. Ceci n'était pas vraiment une considération à prendre en compte autrefois.

⁵⁶¹ « Le monde n'est ni axiologiquement neutre, ni disponible à volonté. La responsabilité comme obligation de survie » in *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 70. Il s'agit de la traduction française de « Die Welt ist weder wertfrei noch beliebig verfügbar. Verantwortung als Überlebenspflicht » in *Dem bösen Ende näher*, op. cit., pp. 44-45.

⁵⁶² Richard J. Bernstein, « Rethinking Responsibility », *Social Research*, Vol. 61, 1994, p. 839 (notre traduction).

Avec tous les hauts et les bas de la nature capricieuse, nous pouvions faire confiance à la bonne vieille Terre pour supporter et régénérer les conditions de la vie future, même pour réparer patiemment les égarements de l'homme. La technologie moderne a modifié ceci radicalement⁵⁶³.

Cette transformation imposée par l'agir contemporain rend désormais l'énonciation explicite d'un tel impératif nécessaire à toute éthique. Il s'agit de la première obligation de la responsabilité humaine, et conséquemment de l'éthique qui prend pour fondement cette faculté.

C'est en ayant à l'esprit ces précisions que Jonas discute des deux cas paradigmatiques de la responsabilité que sont celles des parents et de l'homme politique. Malgré leurs différences, ces deux responsabilités partagent, nous l'avons noté, trois caractéristiques essentielles qui déterminent du coup les principaux éléments de la responsabilité humaine en général, c'est-à-dire la totalité, la continuité et la dimension d'avenir dans l'application de leurs obligations. Responsabilités parentale et politique ont en commun la totalité de leurs obligations, étant donné que « ces responsabilités enveloppent l'être total de leurs objets, c'est-à-dire tous les aspects de ceux-ci, allant de la simple existence, jusqu'aux intérêts les plus élevés »⁵⁶⁴. Il s'agit d'une évidence dans le cas de la responsabilité parentale. L'enfant, dans chacune de ses facettes et de ses possibilités, dépend au sens fort du terme du parent et interpelle la responsabilité de ce dernier. Il en est de même de la responsabilité politique. Se référant à la compréhension aristotélicienne de l'État, Jonas souligne que, tout comme l'éducation parentale, l'exercice du pouvoir étatique organise l'existence des êtres humains, en leur permettant de rechercher la vie bonne. Le

⁵⁶³ « Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, p. 95 (notre traduction).

⁵⁶⁴ *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 101. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 200.)

développement des possibilités de la collectivité, ainsi que celles des individus en ce qu'ils participent à cette collectivité, engage à son tour la totalité de la responsabilité de l'homme politique qui assume pleinement ses fonctions. Au-delà des différences entre régimes politiques, et même indépendamment des motivations particulières des individus qui occupent de telles fonctions, l'homme politique, par le seul exercice du pouvoir qui lui est accordé, doit assumer une responsabilité totale, c'est-à-dire une responsabilité qui concerne tant l'existence que les intérêts les plus élevés de la collectivité qu'il dirige, de la même façon qu'une telle responsabilité incombe au parent du seul fait d'être parent⁵⁶⁵. Par l'éducation comprise au sens large, ces deux responsabilités s'interpénètrent, puisque l'éducation parentale, d'une part, conduit les enfants à la maturité et les prépare notamment à la vie en collectivité, et donc à ce qui relève du domaine de l'État, alors que ce dernier, et corrélativement l'homme politique, s'intéresse grandement, d'autre part, à la formation et à l'éducation des enfants, notamment dans l'instruction scolaire. Le caractère total de ces responsabilités ne se limite pourtant pas à l'objet de leurs obligations⁵⁶⁶. Il se manifeste également quant au sujet de la responsabilité, c'est-à-dire le parent et l'homme politique. S'il existe en effet des différences notoires entre ces deux statuts, au premier chef d'entre elles celui de géniteur du parent qui n'a aucun équivalent pour l'homme politique, Jonas affirme qu'« il existe chez l'individu politique un rapport affectif comparable à l'amour à l'égard de la communauté dont il souhaite influencer le destin pour son plus grand bien, car c'est "sa" communauté en un sens bien plus originaire que la communauté d'intérêt »⁵⁶⁷. Il en est de même de la dépendance totale de l'enfant et de la responsabilité parentale subséquente. Bien qu'une telle dépendance, au niveau politique, soit abstraite, il n'en

⁵⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 102.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 103-105.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 104. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 204-205.)

demeure pas moins que les affaires publiques ne se réalisent pas d'elles-mêmes, et qu'elles doivent faire l'objet d'une décision délibérée, précisément celle de l'homme politique. Responsabilités parentale et politique engagent toutes deux l'agent moral envers la totalité de l'« objet » de leur responsabilité. À cela s'ajoute une seconde caractéristique essentielle de la responsabilité, à savoir la continuité⁵⁶⁸. Du fait de la totalité de leurs obligations, responsabilités parentale et politique ne permettent aucune interruption de leur application. Plus encore, Jonas affirme que « la responsabilité totale doit procéder “historiquement”, saisir son objet dans son historicité, et c'est là le véritable sens de ce que nous désignons ici avec l'élément de la “continuité” »⁵⁶⁹. Une telle continuité couvre bien entendu un horizon temporel beaucoup plus large lorsqu'il est question de la responsabilité politique.

Ceci ouvre d'ailleurs sur la dernière caractéristique de la responsabilité identifiée par Jonas. Si, en effet, la continuité pointe vers la temporalité en tant que constitution fondamentale de l'être humain, cette dernière est intimement liée à la dimension d'avenir de la responsabilité. Cette dimension d'avenir, du souci pour l'avenir de ce envers quoi nous sommes responsables, est effectivement un élément central de toute forme de responsabilité⁵⁷⁰. Jonas soutient cependant que « cette inclusion, qui va de soi, du lendemain dans le souci de l'aujourd'hui, une inclusion qui est donnée avec la temporalité comme telle, acquiert une dimension et une qualité tout autre en lien avec la “responsabilité” telle que nous l'envisageons ici »⁵⁷¹. Les enfants survivent généralement à leurs parents et les États assurément à leurs dirigeants, sans pour autant que la

⁵⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 105-106.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 106. (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, p. 208.)

⁵⁷⁰ Cf. *Idem.*

⁵⁷¹ *Idem.* (*Le Principe responsabilité, op. cit.*, pp. 209-210.)

responsabilité actuelle de ceux-ci exclut cet horizon lointain du futur qui échappe pourtant à leur contrôle. La responsabilité parentale est constamment préoccupée de l'avenir de l'enfant, et non pas simplement de l'exécution des tâches associées à l'obligation immédiate. De la même façon, la responsabilité politique ne se limite pas exclusivement aux fonctions politiques quotidiennes, mais elle inclut toujours l'horizon lointain de l'avenir de la collectivité, même si cet avenir demeure, somme toute, incertain. La responsabilité quant à l'inconnu de l'avenir, l'inconnu et l'inconnaissable, est le pendant moral de la temporalité en tant que constitution ontologique de l'existence humaine⁵⁷². Cette incertitude de l'avenir n'est toutefois pas, pour Jonas, l'occasion d'éviter la responsabilité en empêchant l'action morale, ou en servant d'échappatoire. Au contraire, cette responsabilité temporelle quant à l'avenir de l'objet de la responsabilité, tout en s'ajustant à son objet comme aux capacités d'action de l'agent, cherche constamment à prendre en compte l'horizon d'avenir dans l'exécution de ses fonctions et la prise en charge de ses obligations⁵⁷³. C'est d'ailleurs ce qui amènera Jonas à affirmer, dans un texte ultérieur portant sur le fondement ontologique de son éthique, que

l'« éthique du futur » ne désigne pas l'éthique *dans* l'avenir - une éthique future conçue aujourd'hui pour nos descendants futurs -, mais une éthique d'aujourd'hui qui se soucie *de* l'avenir et entend le protéger *pour* nos descendants des conséquences de nos actions présentes. La nécessité s'en est imposée parce que notre action d'aujourd'hui, sous le signe d'une globalisation de la technique, est devenue si grosse d'avenir, au sens menaçant du terme, que la responsabilité morale impose de prendre en considération, au fil de nos décisions quotidiennes, le bien de ceux qui seront ultérieurement affectés par elles sans avoir été consultés⁵⁷⁴.

⁵⁷² Cf. *Ibid.*, p. 107.

⁵⁷³ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 108-123.

⁵⁷⁴ « Sur le fondement ontologique d'une éthique du futur », *op. cit.*, pp. 69-70.

Bien qu'elles partagent cette caractéristique commune de l'horizon d'avenir, responsabilités parentale et politique se distinguent toutefois par la portée de l'horizon respectif à chacun de leurs objets. Si l'objectif de l'éducation consiste à former un adulte, le devenir historique d'une collectivité diffère considérablement de cette évolution organique et personnelle⁵⁷⁵, ce qui remet en question l'utilisation des stades du développement de la vie, en particulier ceux du développement de l'enfant à travers l'éducation, comme cadre narratif du développement historique. Ayant explicitement à l'esprit les métaphores historiques de la jeunesse et de la vieillesse, et ayant surtout comme principal objectif la critique des philosophies spéculatives de l'histoire, au premier rang desquelles l'hégélianisme et son *alter ego* marxiste⁵⁷⁶, Jonas affirme que l'historicité et la temporalité humaines ne se laissent pas confiner à un ensemble de prédictions fondées sur des lois supposément immuables de l'histoire⁵⁷⁷, critique qui s'appuie sur sa définition de la dimension temporelle de la responsabilité humaine. Plus importante encore est la discussion qu'il mène quant à l'étendue de la responsabilité politique vers le futur⁵⁷⁸. Tout comme la première obligation de la responsabilité était qu'il puisse continuer à y avoir de la responsabilité dans l'être, ce qui suppose l'existence de l'humanité en tant que seule dépositaire de cette faculté, l'art de gouverner doit, selon lui, s'assurer que, dans les collectivités humaines futures, il soit encore possible d'exercer cet art de gouverner⁵⁷⁹. Dieter Birnbacher montre bien le parallèle entre ces deux arguments lorsqu'il fait remarquer que « ce que dit Jonas de la responsabilité de l'homme politique, à savoir qu'elle doit faire exister les conditions pour maintenir la possibilité de l'art de gouverner dans le

⁵⁷⁵ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 108-110.

⁵⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 110-114.

⁵⁷⁷ À ce sujet, voir entre autres les deux dernières sections de « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 254-260.

⁵⁷⁸ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 117-123.

⁵⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 117-118.

futur [...] doit minimalement être valide aussi pour l'éthique »⁵⁸⁰. Ceci implique qu'il faille prendre la mesure des pouvoirs et des capacités de l'agent moral collectif, et ce en vue d'assurer le maintien dans les collectivités futures de la capacité de responsabilité politique. Une telle exigence concerne au premier chef la temporalité de la responsabilité politique, puisqu'elle met en jeu l'existence future de la collectivité, marquant du coup la dimension d'avenir qui y est contenue. Les capacités technologiques actuelles placent cette exigence à l'avant-plan, en raison des menaces qu'elles font peser sur la perennité d'une telle faculté⁵⁸¹.

Ceci étant dit, nous sommes déjà dans les questions éthiques entourant l'application de la théorie jonassienne de la responsabilité. Avant de plonger dans de telles considérations, nous souhaitons conclure notre présentation de cette étape du raisonnement de Jonas, en soulignant la centralité de l'enfant en tant qu'« objet » archétypique de la responsabilité⁵⁸². Plus fondamentale que la responsabilité politique qui en fin de compte n'exerce ses demandes qu'à un groupe restreint d'individus, la responsabilité parentale est, selon Jonas, le cas paradigmatique par excellence de la responsabilité humaine, en raison de sa généralité. L'existence du nouveau-né appelle directement notre sollicitude à son égard, et enjoint du coup notre obligation envers son maintien dans l'« être », de sorte que

le nourrisson unit en lui-même la violence du déjà-être-là qui s'accrédite elle-même et l'impuissance pleine des exigences du n'être-pas-encore, la fin en soi inconditionnelle de tout vivant et le seulement-devoir-le-devenir de la faculté de lui correspondre. Le devoir-devenir est un état intermédiaire – l'être sans défense suspendu au-dessus du non-être – qu'une causalité étrangère doit exaucer. Dans l'insuffisance radicale de l'engendré en tant

⁵⁸⁰ Dieter Birnbacher, « Hans Jonas. *Das Prinzip Verantwortung* », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37, 1983, p. 144 (notre traduction).

⁵⁸¹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 119-123.

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 130-135.

que tel est pour ainsi dire prévu ontologiquement que les géniteurs l'empêchent de retomber dans le néant et qu'ils prennent en charge son devenir ultérieur. [...] De cette manière, le devoir-être immanent du nourrisson qu'il proclame avec chacun de ses souffles, devient le devoir-faire transitoire des autres qui seuls permettent à la revendication ainsi proclamée d'être exaucée et qui peuvent rendre possible la vérification progressive de la promesse téléologique contenue en lui⁵⁸³.

Le nouveau-né canalise l'ensemble des éléments de la responsabilité. Il commande, au sens fort du terme, l'action de celui qui détient un pouvoir sur sa situation précaire. S'établit du coup, dans cette relation non réciproque, un ensemble d'obligations qui concernent la totalité de son être, et ce de façon continue et projetée vers l'avenir. Jean Greisch avance ainsi que

l'idée centrale dans la théorie de la responsabilité qui forme le cœur de l'ouvrage de Jonas est que la responsabilité repose sur une dissymétrie essentielle qui empêche de la confondre avec la réciprocité. Il y a responsabilité là où il y a un être vulnérable, menacé dans son essence ou son existence. C'est pourquoi les situations paradigmatiques qui nous en fournissent l'idée ne sont pas à chercher dans les rapports de réciprocité qui caractérisent les droits et les devoirs à l'intérieur d'une société de pairs, mais au niveau de la responsabilité parentale et politique, dont Jonas analyse longuement les analogies les plus significatives, mais en soulignant vigoureusement que l'évidence archétypique de ce que la responsabilité veut dire du point de vue éthique nous est fournie par le nourrisson⁵⁸⁴.

Jonas soutient que le nouveau-né est l'« objet » archétypique de la responsabilité⁵⁸⁵, ce qui en fait le prototype de toute autre forme de responsabilité⁵⁸⁶. C'est à partir de cette théorie de la responsabilité qu'il poursuit son raisonnement, en établissant ce que celle-ci implique pour la philosophie éthique actuelle. Ce faisant, son étude de la théorie de la responsabilité

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 134. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 257.)

⁵⁸⁴ Jean Greisch, « "Serviteurs et otages de la nature"? La nature comme objet de responsabilité » in P. Colin, *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 346. Voir aussi la seconde partie du texte de Jean Greisch, « L'amour du monde et le principe responsabilité », *op. cit.*, pp. 79-82.

⁵⁸⁵ Nous n'entrerons pas dans le débat concernant la pertinence de cette référence au nourrisson. À ce sujet, nous référons le lecteur à la position de Vittorio Hösle (cf. « Ontology and Ethics in Hans Jonas », *op. cit.*, p. 80) et à la discussion de cette question dans l'ouvrage : Danielle Lories et Olivier Depré, *op. cit.*, pp. 142-147.

⁵⁸⁶ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 131.

rejoint son analyse des particularités de notre situation technologique. La centralité du thème du dualisme dans la philosophie pratique jonassienne devient alors clairement visible.

Aucune des théories de l'éthique traditionnelle ne s'articulait, selon Jonas, autour du concept de responsabilité⁵⁸⁷. La responsabilité est en effet une fonction du pouvoir de l'être humain et du savoir qui y est associé. Il n'est donc pas surprenant, dans un premier temps, que la pensée de l'Antiquité, notamment celle de Platon⁵⁸⁸, n'ait été que peu préoccupée de responsabilité, étant donné le pouvoir et le savoir prévisionnel relatif aux conséquences des actions humaines limités qu'avait alors l'être humain. La conception antique du monde et de l'être humain présupposait d'ailleurs la permanence de la nature humaine, ce qui ne laissait aucune place au dynamisme qui est une composante essentielle à la responsabilité⁵⁸⁹. Jonas fait toutefois remarquer qu'« on peut aller encore un peu plus en profondeur que vers le manque de pouvoir (de contrôle du destin et de la nature), le savoir anticipatif limité et l'absence de dynamique – tous traits négatifs »⁵⁹⁰. En effet, l'éthique antique, telle qu'elle se manifeste chez Platon, était essentiellement orientée « verticalement », en ce sens que l'objet de la préoccupation éthique visait l'être parfait dans sa durée permanente, le Bien suprême. La philosophie éthique cherchait à s'affranchir du temps pour accéder à un tel Bien. Or, la responsabilité ne peut s'exercer qu'à propos de ce qui est périssable, ce dont l'existence temporelle peut être menacée par les conséquences de l'action de l'agent moral qui est du coup détenteur de la responsabilité. Ce sont ainsi les

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 123.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 125-126.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 124.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 125. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 241.)

caractéristiques mêmes de la conception anthropologique antique qui empêchaient l'éthique de placer en son centre le concept de responsabilité. Ce n'est qu'avec l'avènement de la modernité, et donc du dualisme sécularisé moderne, que devient possible, d'après Jonas, l'horizon temporel de la responsabilité éthique. Dans la philosophie éthique moderne, principalement chez Kant, Hegel et Marx⁵⁹¹, il n'est plus question, comme chez Platon, d'une réflexion individuelle qui peut espérer s'arracher aux contraintes du temps pour contempler le Bien suprême, mais bien d'un travail qui, au-delà des existences individuelles, peut espérer se réaliser au fil des générations de sujets humains. Si cet horizon n'est que partiel chez Kant, il devient une revendication explicite chez Hegel et Marx. Le concept de responsabilité devient alors une composante importante de l'éthique, à un point tel qu'on peut même affirmer, selon Jonas, qu'il y a une responsabilité marxiste à l'égard du futur historique. La responsabilité portée par le marxisme est toutefois, d'abord et avant tout, redevable du caractère eschatologique de cette éthique, puisant aux sources du dualisme de la modernité. Il y est question de responsabilité à l'égard de principes universels que sont les lois de l'histoire, et ce en opposition, voire en dépit du monde réfractaire à de tels principes. Dans l'horizon temporel de la philosophie éthique moderne, le concept de responsabilité nécessaire à l'éthique recherchée par Jonas devient possible, mais il n'est cependant pas encore actualisé. Ce n'est qu'aujourd'hui, en raison même des capacités nouvelles de l'agir humain contemporain, que le concept de responsabilité, intimement lié à celui de pouvoir, peut devenir le concept central de la philosophie éthique⁵⁹².

⁵⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 126-128.

⁵⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 129-130.

Le premier impératif moral mis en lumière par la théorie jonassienne de la responsabilité, soit qu'il y ait de la responsabilité dans l'être et qu'elle se maintienne dans l'état futur du monde, ce qui ne peut se réaliser que s'il continue à y avoir une humanité, exigence restée implicite dans l'éthique traditionnelle, devient une exigence explicite de l'éthique actuelle, en raison de la transformation radicale de l'essence de l'agir humain. Jonas stipule du coup que « l'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue "toute-puissante" »⁵⁹³. Cette obligation demande l'existence future de l'humanité et s'accompagne de celle de l'existence de la nature en général, condition nécessaire à l'existence humaine. Laissant ouverte la question qui demande si la nature pourrait jouir de droits propres, et ce parce que son existence est, de fait, nécessaire à la survie de l'humanité – Jonas croit en fait que même si nous n'avions pas besoin de la nature pour survivre, nous aurions encore une responsabilité métaphysique à son égard – il soutient que le souci pour l'existence de la nature peut, sans devenir anthropocentrique, être intégré au souci pour l'existence de l'humanité. Les rapports de l'être humain à la nature préalables à la transformation de l'agir humain traditionnel par la technique moderne permettaient à l'humain de s'attribuer, comme le font toutes les espèces vivantes, une importance supérieure face aux intérêts des autres formes de vie, le tout se contrebalançant dans le résultat symbiotique global du phénomène de la vie. Or, cette situation a été irrémédiablement changée par le pouvoir technologique contemporain⁵⁹⁴. L'être humain, par ce pouvoir, a incontestablement perturbé le fragile équilibre qui assurait la poursuite de l'aventure de la vie. Par ses nouvelles capacités décuplées par la technique moderne, il se voit investi d'un tout nouveau

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 136. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 261.)

⁵⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 137-139.

pouvoir sur l'existence de la nature, l'équilibre symbiotique n'étant plus suffisant pour contrebalancer ses interventions dans le monde. La thèse jonassienne est qu'avec ce pouvoir sans équivalent dans l'histoire humaine vient une responsabilité tout autant inédite, celle de l'existence future de la nature et de l'humanité. Ce nouveau devoir, corrélatif aux capacités technologiques de notre époque, fait de ces éléments l'objet d'une responsabilité totale, continue et tournée vers l'avenir, de sorte que « le pouvoir et le danger dévoilent une obligation qui, par la solidarité avec le reste, une solidarité soustraite au choix, s'étend de l'être propre à l'être général sans même un consentement particulier »⁵⁹⁵. Pour la théorie éthique actuelle, il n'est donc plus question d'une théorie du Bien ou de la « vie bonne », mais bien, compte tenu de la menace qui plane sur l'existence humaine, du premier commandement formulé par la théorie jonassienne de la responsabilité, à savoir l'impératif de l'existence de l'humanité dans des conditions qui permettent l'exercice de cette faculté. Jonas souligne que « tout ceci vaut s'il est vrai, comme nous le supposons ici, que nous vivons dans une situation apocalyptique, c'est-à-dire dans l'imminence d'une catastrophe universelle, au cas où nous laisserions les choses actuelles poursuivre leur cours »⁵⁹⁶. Ceci nous plonge à coup sûr dans notre analyse de la critique du dualisme dans l'œuvre jonassienne.

Quelle est donc cette menace qui plane sur l'humanité actuelle? Pour Jonas, « le danger a son origine dans les dimensions excessives de la civilisation scientifique-technique-industrielle. Ce que nous pouvons appeler le programme baconien, à savoir orienter le savoir vers la domination de la nature et utiliser la domination sur la nature pour

⁵⁹⁵ *Ibid.*, pp. 138-139. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 265.) Nous pensons qu'il aurait fallu lire : « ...par solidarité avec le reste du monde animé... ».

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 140. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 267.)

l'amélioration du sort humain »⁵⁹⁷. Une telle allusion à la position de Bacon que faisait déjà Jonas lors d'une conférence donnée en 1974 sous le titre « Responsibility Today : The Ethics of an Endangered Future »⁵⁹⁸ nous est maintenant familière, compte tenu de ce que nous avons vu de l'argumentation jonassienne à propos de l'histoire du dualisme. Cette instrumentalisation de la nature au profit de l'être humain, seul détenteur de la raison et par le fait même « étranger » dans l'ensemble naturel, conduit le savoir scientifique, et le pouvoir technologique qui lui est concomitant, à une utilisation du monde naturel portée par le dynamisme propre à la science moderne. C'est bien de cette idée dont il était déjà question déjà dans « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », donc dès les années 1950, et que Jonas reprendra jusque dans son entretien avec M. Dammachke, H. Gronke et C. Schulte pour la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en 1992⁵⁹⁹. Cette tendance qui définit nos rapports à la nature, le programme baconien, est une menace pour l'existence de l'humanité au moment où l'ordre de grandeur des actions humaines remet en question la permanence du monde naturel, ou même l'existence de générations futures d'êtres humains. Wolfgang Erich Müller souligne ceci en affirmant que « le danger primordial de notre civilisation technique est, selon Jonas, la croyance dans l'idéal baconien et la dynamique cumulative subséquente de la technique »⁶⁰⁰. La menace d'une telle catastrophe est contenue dans le succès excessif du programme baconien⁶⁰¹. Jonas avance, en effet, que « la menace de catastrophe contenue dans l'idéal baconien de la domination sur la nature par la technique scientifique tient donc à la taille de son succès. Celui-ci est principalement

⁵⁹⁷ *Idem.* (Le Principe responsabilité, *op. cit.*, pp. 267-268.)

⁵⁹⁸ Cf. « Responsibility Today : The Ethics of an Endangered Future », *Social Research*, Vol. 43, pp. 82-84. Ce texte a été réédité dans le recueil *On Faith, Reason, and Responsibility*.

⁵⁹⁹ Cf. « Der ethischen Perspektive muss eine neue Dimension hinzugefügt werden » in *Dem bösen Ende näher*, *op. cit.*, pp. 27-29.

⁶⁰⁰ Wolfgang Erich Müller, *Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 59 (notre traduction).

⁶⁰¹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 140-141.

de double type, économique et biologique »⁶⁰². Le succès économique de cette entreprise, en particulier par l'industrialisation de la production, a multiplié la quantité de biens produits et consommés, et ce tout en réduisant la quantité de travail requise pour une telle production. Il s'en est suivi une augmentation correspondante de la quantité de matière nécessaire au métabolisme global de l'humanité dans l'ensemble naturel. À cela s'ajoute le succès biologique de ce même programme, c'est-à-dire l'augmentation constante de la population mondiale, qui crée également une pression accrue sur l'utilisation humaine des ressources naturelles. L'effet combiné de ces deux phénomènes sociaux se traduit par une accélération exponentielle du métabolisme humain global⁶⁰³.

Plus encore, la logique du pouvoir humain sur la nature inscrite dans le programme baconien a déjà, et fort probablement depuis un bon moment, échappé au contrôle de l'être humain⁶⁰⁴. La dynamique incessante à l'origine de ce programme, et surtout l'ordre de grandeur de l'agir humain contemporain, a substitué au pouvoir humain sur la nature, celui que Jonas nomme de premier ordre, un pouvoir de second ordre, soit celui exercé par la logique du pouvoir sur la nature elle-même. Pour Jonas, le « paradoxe profond du pouvoir que procure le savoir, un paradoxe non entrevu par Bacon, consiste en ceci que sans doute il a conduit à quelque chose comme une "domination" sur la nature (c'est-à-dire à son exploitation accrue) mais qu'en même temps il a conduit à la *soumission la plus complète à lui-même*. Le pouvoir s'est rendu maître de lui-même, alors que sa promesse a viré en

⁶⁰² *Ibid.*, p. 140. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 268.)

⁶⁰³ C'est bien sur cet effet du « succès » du programme baconien que reviendra, entre autres, Jonas en 1987 lors de son discours de remerciement à l'occasion de la remise du prix de la Paix des libraires allemands, discours intitulé « Technik, Freiheit und Pflicht ». Ce texte a par la suite été publié dans le recueil *Dem bösen Ende näher*.

⁶⁰⁴ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, pp. 141-142.

menace »⁶⁰⁵. Ce pouvoir de second ordre, le pouvoir du pouvoir sur la nature, devient alors une contrainte pour l'humanité engagée dans sa dynamique incontrôlée. C'est bien en ayant en tête ces paramètres de la situation actuelle que Jonas réfléchit, entre autres, aux questions soulevées par les plus récentes technologies du monde biomédical, ce qu'il faisait déjà dans les années 1970 au moment de la publication des *Philosophical Essays*⁶⁰⁶ et qu'il a continué à faire par la suite, notamment avec la reprise de divers articles lors de la publication du recueil *Technik, Medizin und Ethik*⁶⁰⁷. À titre d'exemple, dans ce dernier recueil, plus précisément dans le texte d'une conférence intitulée « The Right to Die », conférence donnée en 1977 dont le texte est paru en anglais en 1978 avant d'être traduit en allemand, Jonas insiste sur la centralité de cette question lorsqu'il avance, à propos des problèmes éthiques posés par les techniques de prolongation de la vie, que

le nouveau problème est ceci : la technologie médicale, même lorsqu'elle ne peut pas guérir ou apaiser ou acheter du temps supplémentaire, même s'il est court, d'une vie qui en vaut la peine, peut encore reporter l'événement final qu'est la mort au-delà du moment où le patient lui-même pourrait accorder de la valeur à la vie ainsi prolongée, ou même serait encore capable d'accorder de la valeur en tant que tel⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 141. (*Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 270.)

⁶⁰⁶ À ce sujet, voir le texte « Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects », ainsi que les textes « complémentaires » intitulés « Against the Stream : Comments on the Definition and the Redefinition of Death » et « Biological Engineering - A Preview » publiés à l'occasion de la parution des *Philosophical Essays*.

⁶⁰⁷ Cf. *Technik, Medizin und Ethik*, *op. cit.* Jonas y reprend, en version allemande, le texte « Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects » d'abord paru dans le recueil *Philosophical Essays*, en plus d'y publier des réflexions ayant fait l'objet de parutions à différents moments concernant le clonage, les nouvelles techniques de reproduction, le don d'organes ainsi que le droit de mourir (voir les textes 8 à 11). Voir le texte : « Ethics and Biogenetic Art », *Social Research*, Vol. 52, 1985, pp. 491-504. Voir aussi à ce sujet une conférence donnée sur les nouvelles techniques de procréation par Jonas en 1986 au Congrès du SPD en Allemagne et publiée en 1992 sous le titre « Rechte, Recht und Ethik : Wie erwidern sie auf das Angebot neuester Fortpflanzungstechniken » dans les *Philosophische Untersuchungen*, ainsi que l'entretien donné par Jonas à Marion Gräfin Dönhoff et Reinhard Merkel pour *Die Zeit* en 1989 sur le problème éthique de l'euthanasie et intitulé « Mitleid allein begründet keine Ethik. Über Euthanasie und Ethik » dans le recueil *Dem bösen Ende näher*.

⁶⁰⁸ « The Right to Die » in *The Hastings Center Report*, Vol. 8, No. 4, August 1978, p. 31 (notre traduction). Ce texte a été réédité en version allemande sous le titre « Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben » dans le recueil *Technik, Medizin und Ethik*.

Une telle citation montre bien l'application éthique du raisonnement général mis de l'avant par Jonas dans son ouvrage sur le principe responsabilité. Il nous est toutefois impossible, compte tenu des objectifs de notre recherche, d'examiner plus longuement les propositions jonassiennes concernant ce qu'il est convenu d'appeler la bioéthique⁶⁰⁹. Nous reportons ces analyses à un travail ultérieur. Il faut toutefois souligner que, dans *The Imperative of Responsibility*, seul un pouvoir de troisième ordre, un pouvoir cherchant à limiter cette dynamique incessante, peut espérer contenir cette logique mise en branle par le programme baconien, et ainsi nous permettre d'éviter la menace de catastrophe qu'elle engendre. Afin de répondre au premier impératif mis en lumière par la théorie jonassienne de la responsabilité, il faut ainsi envisager un tel « pouvoir sur le pouvoir ».

Voilà l'objectif de l'éthique de la responsabilité. Avant de développer cette éthique, Jonas veut toutefois examiner une autre option pouvant constituer ce « pouvoir sur le pouvoir », à savoir le communisme marxiste, option qui était regardée par certains, au moment de la rédaction de son ouvrage, comme une alternative mondiale au capitalisme occidental. L'étude jonassienne du communisme occupe une part importante de son

⁶⁰⁹ À ce sujet, voir les analyses détaillées faite par Pinsart dans le dernier chapitre de son ouvrage *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Cf. Marie-Geneviève Pinsart, *op. cit.*, pp. 209-282. Voir aussi Marie-Geneviève Pinsart, « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas » in J.-N. Missa, *Le Devoir d'expérimenter*, Bruxelles, De Bœck, 1996, pp. 187-205, « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas » in *Hans Jonas. Nature et responsabilité, op. cit.*, pp. 69-91; il s'agit manifestement de deux textes différents. Voir également le texte de Marie-Geneviève Pinsart, « L'expérimentation sur l'être humain. De la nécessité de la recherche au rejet de l'objectivation médicale », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, No. 3, 2002. Les analyses de Gilbert Hottois dans « Deux réactions bio-éthiques au nihilisme (H. Jonas et H.T. Engelhardt) », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 17, 1995, présentent des limitations semblables à celles discutées plus haut à propos de son interprétation du finalisme chez Jonas. Voir en anglais le texte de Paolo Becchi, « Technology, Medicine, and Ethics in Hans Jonas », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23, No. 2, 2002; ainsi qu'en allemand le texte de Urban Wiesing, « Zur Medizin- und Bioethik bei Hans Jonas » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, op. cit.*, pp. 197-207, et le texte de Giovanni Maio, « Welche Forschung am Menschen ist ethisch vertretbar? Eine kritische Betrachtung der Forschungsethik von Hans Jonas » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik, op. cit.*, pp. 209-226.

texte⁶¹⁰. À partir de cette critique du communisme, Jonas poursuit d'ailleurs son raisonnement en critiquant, au-delà de ce système politique, l'entreprise marxiste en tant que telle, notamment l'utopie qu'elle véhicule⁶¹¹. Compte tenu de l'effondrement de cette option politique au début des années 1990 et de la désaffection corrélative envers l'option théorique marxiste, nous pensons ne pas avoir à nous engager dans cette discussion. En revanche, ce qu'il faut absolument retenir de ces deux passages de l'ouvrage de Jonas est que l'éthique de la responsabilité doit critiquer l'utopie en général, comme il le fait à propos de l'utopie marxiste⁶¹², et ce afin de mettre de l'avant le premier impératif de la théorie de la responsabilité, en cherchant à assurer l'existence future de l'humanité. C'est ce que note Walter Lesch pour qui « “Le Principe responsabilité” débouche sur une critique de l'utopie qui est faite en vue de la responsabilité de l'état actuel du monde, état auquel l'utopie a contribué en outrepassant la capacité de tolérance (*Toleranzgrenzen*) de la nature »⁶¹³. L'utopie implique en effet qu'il faille mettre de côté les exigences actuelles de notre responsabilité, en vue d'atteindre un état futur et exaltant de l'humanité, état qui est tout à fait incommensurable à notre situation actuelle. Elle engage du coup l'humanité dans le dynamisme de la domination baconienne et dualiste de la nature. Le marxisme et le capitalisme ne sont, selon Jonas, que les deux côtés de la même médaille, étant tous deux différentes incarnations du même programme baconien et de sa domination technologique sur la nature. Pinsart avance ainsi, à propos de cette lecture jonassienne, que « l'idéal baconien de la domination de la nature et de l'amélioration des conditions de vie humaine

⁶¹⁰ Cf. *The Imperative of Responsibility*, op. cit., pp. 142-177.

⁶¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 178-201.

⁶¹² Sur ces questions, voir le texte de Dominique Janicaud, « L'adieu critique aux utopies » in *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, op. cit., pp. 93-105.

⁶¹³ Walter Lesch, « Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38, 1991, p. 466 (notre traduction).

par l'extension du savoir a nourri tant l'utopie marxiste que le capitalisme occidental »⁶¹⁴. Le marxisme, en cela, est sujet aux mêmes critiques que celles faites au programme baconien, notamment à propos de son dynamisme incessant. Dominique Janicaud affirme d'ailleurs que « c'est précisément cette tactique de fuite en avant que Jonas entend piéger par sa critique de l'utopisme en sa racine baconienne (le rêve de la domination intégrale de la nature) aussi bien qu'en son sous-produit marxiste (l'espérance illusoire d'une réconciliation définitive de l'homme révolutionnaire avec une nature domestiquée) »⁶¹⁵. L'utopie, dont celle véhiculée par le marxisme, accentue plus encore l'engagement humain dans le programme baconien, soit dans l'utilisation effrénée de la nature au seul profit immédiat de l'humanité.

Voilà pourquoi Jonas, en revenant sur cette question de la critique de l'utopie nécessaire à l'éthique de la responsabilité – tout en en donnant une définition plus large –, affirme, en guise de conclusion à sa critique du marxisme, que

la critique de l'utopie qui est ainsi parvenue à sa fin aurait été excessivement explicite si l'utopisme marxiste, dans son alliance étroite avec la technique, ne représentait pas une version « eschatologiquement » radicalisée de ce vers quoi est en route de toute façon et tout à fait non eschatologiquement la poussée technologique mondiale sous le signe du progrès – cela veut dire : si la *technologie*, comme pouvoir efficient en soi, ne contenait pas de dynamique *quasi utopique*. La critique de l'utopie était donc implicitement déjà une critique de la technologie en prévision de ses possibilités extrêmes⁶¹⁶.

Dans un texte ultérieur, publié en 1981, il affirmera conformément à cette même idée qu'« une critique de l'utopie est devenue nécessaire avec la possibilité envisageable de sa réalisation. Pour la première fois dans l'histoire de l'homme, grâce aux pouvoirs de la

⁶¹⁴ Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., p. 192.

⁶¹⁵ Dominique Janicaud, « Le malaise autour de la Terre », *Le Messager européen*, loc. cit., p. 175.

⁶¹⁶ *The Imperative of Responsibility*, op. cit., p. 201. (*Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 417.)

technologie, le rêve apparaît être capable de devenir une tâche [...] une critique de l'un est ainsi une critique de l'autre »⁶¹⁷. Au-delà de la question du marxisme, la critique de l'utopie faite par l'éthique de la responsabilité jonassienne pourrait, en ce début du XXI^e siècle, s'adresser à ce que nous pourrions nommer le « technologisme », c'est-à-dire à cette croyance voulant que la réalisation de l'être humain passe nécessairement par le développement technologique, pensons notamment aux travaux scientifiques et philosophiques concernant la « posthumanité »⁶¹⁸. Quoi qu'il en soit, cette critique de l'utopie, partie importante de l'éthique de la responsabilité, concerne prioritairement la critique des excès de la logique du développement incessant de la technologie. L'éthique de la responsabilité doit ainsi chercher à remplacer cette logique, et ce afin de contrer la menace portée par cette dernière quant à l'existence future de la nature et de l'humanité. Il s'agit donc, devant cette menace, de ne pas s'emballer pour les promesses de la logique technologique, en restant attentif à ses excès, notamment au moyen de ce que Jonas appelle l'« heuristique de la peur » et la « priorité accordée au mauvais pronostic », l'objectif étant d'assurer l'existence de générations futures d'êtres humains qui puissent vivre dans des conditions leur permettant d'exercer la faculté de responsabilité. L'éthique de la responsabilité doit ainsi faire preuve de prudence, au sens aristotélicien, à l'égard des conséquences du développement démesuré du pouvoir technologique⁶¹⁹. Voilà qui place la philosophie éthique jonassienne dans le mouvement général de son œuvre centrée sur le développement du thème du dualisme. Ceci tend également vers la seconde sous-partie de sa philosophie pratique, celle que nous avons nommée sa « théologie post-Auschwitz ».

⁶¹⁷ « Reflections on Technology, Progress, and Utopia », *Social Research*, Vol. 48, pp. 435-436 (notre traduction).

⁶¹⁸ Voir à ce sujet, entre autres, les travaux de Peter Sloterdijk, et ceux critiques de Jürgen Habermas.

⁶¹⁹ Cf. *The Imperative of Responsibility*, *op. cit.*, p. 204.

§13. Éthique et « théologie post-Auschwitz »

Les écrits de Jonas qui gravitent autour de son article intitulé « Le Concept de Dieu après Auschwitz »⁶²⁰, constituent le deuxième moment du développement de sa philosophie pratique, travail complémentaire à celui sur l'éthique de la responsabilité. Bien que certains éléments de cette sous-partie du travail de Jonas, de son aveu même, dépassent le cadre de la réflexion philosophique *stricto sensu* – quoique, précise-t-il⁶²¹, la réflexion sur la signification du concept de Dieu, et non pas sur Dieu lui-même, puisse être philosophiquement plus porteuse qu'on ne veut bien souvent l'admettre – nous croyons que ce dernier moment du raisonnement jonassien peut contribuer à notre recherche. C'est donc en examinant plus spécifiquement l'article sur le concept de Dieu après Auschwitz⁶²², que nous aborderons cette ultime partie de son travail. Cet écrit est particulièrement intéressant puisqu'il souligne deux éléments importants de la « théologie post-Auschwitz » pour notre recherche. Cette réflexion théologique concerne, d'abord et avant tout, la situation éthique actuelle et sa signification pour toute compréhension de l'existence humaine. Jonas y trace également, de manière explicite, le lien entre de telles considérations et la question que nous retraçons dans l'ensemble de son œuvre, soit le thème du dualisme. Il s'agit donc d'un témoignage important de l'auteur à ce sujet, qui viendra en quelque sorte compléter notre

⁶²⁰ Nous citerons la traduction française du texte *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, op. cit., traduction intitulée *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (trad. Philippe Ivernel), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1994.

⁶²¹ Cf. « Le Concept de Dieu après Auschwitz », op. cit., pp. 8-9.

⁶²² Le lecteur trouvera une explication beaucoup plus détaillée du travail de Jonas pointant vers la théologie en se tournant vers le texte « Materie, Geist und Schöpfung » publié d'abord indépendamment en 1988 chez Suhrkamp et réédité dans les *Philosophische Untersuchungen*, en particulier en ce qui concerne la lecture jonassienne des limites de l'interprétation moderne de telles questions et l'élaboration d'une position théologique concurrente. Nous croyons cependant que de telles considérations entrent dans un type de spéculation métaphysique qui dépasse largement le cadre de notre analyse. Voilà pourquoi nous préférons utiliser le texte sur le concept de Dieu après Auschwitz, d'inspiration clairement éthique, pour diriger notre discussion de cette dernière partie de l'œuvre jonassienne. Cf. *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

analyse de ce thème au fil de ses nombreux travaux, nous permettant du coup de reprendre le mouvement global de notre recherche, en proposant un regard complet sur ce travail et en y détectant de nouvelles pistes de réflexion.

S'il peut d'abord sembler inusité de placer des travaux de « théologie » sous la rubrique de la philosophie pratique, il faut rappeler que les écrits « théologiques » jonassiens s'insèrent principalement dans une réflexion sur la signification des actes commis à Auschwitz, ce qui les place assurément sur le terrain de l'éthique⁶²³. Le texte de Jonas sur le concept de Dieu après Auschwitz, qui s'inspire de textes préalablement publiés en anglais⁶²⁴, est une allocution prononcée en 1984 au moment de l'obtention du prix Leopold Lucas à l'Université de Tübingen. S'inspirant du fait que Leopold Lucas lui-même soit mort à Theresienstadt, mais surtout que son épouse, comme la mère de Jonas, ait été tuée à Auschwitz⁶²⁵, la réflexion théologique de Jonas s'inscrit dès le départ dans un contexte éthique et correspond ainsi pleinement à ce que nous recherchons dans ce dernier moment de son travail. Jonas souhaite souligner la spécificité d'Auschwitz, notamment en distinguant cet événement d'autres persécutions infligées au peuple juif, plus précisément

⁶²³ Sur l'aspect éthique de la « théologie post-Auschwitz » de Jonas, Cf. Caterina Rea, « Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, No. 3, 2002.

⁶²⁴ Il existe notamment une première version anglaise originale de ce texte intitulée « The Concept of God after Auschwitz » publiée dès la fin des années 1960 dans A.H. Friedlander, *Out of the Whirlwind*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1968, pp. 465-476, et rééditée dans cette version par Hans Jonas dans le recueil *On Faith, Reason, and Responsibility*. La version qui nous intéresse ici est toutefois une version allemande révisée, prononcée lors de l'allocution de 1984 dont il est question dans notre texte et qui a été publiée par Hans Jonas de manière indépendante sous le titre *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, et rééditée en 1992 dans les *Philosophische Untersuchungen* et en 1994 le recueil *Gedanken über Gott. Drei Versuche*. Bien que les premiers écrits de Jonas sur cette « théologie post-Auschwitz » aient manifestement été publiés au même moment que ceux sur la philosophie éthique, soit à la fin des années 1960, nous avons préféré prendre la dernière version de ce texte qui représente à nos yeux la forme la plus achevée de la réflexion jonassienne à ce sujet.

⁶²⁵ Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 7-8.

en rappelant la déshumanisation profonde symbolisée par le terme d'« Auschwitz »⁶²⁶, déshumanisation sans équivalent dans l'histoire juive⁶²⁷. Devant une telle manifestation du mal infligé volontairement à des êtres humains par d'autres êtres humains, Jonas se demande : « Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire? »⁶²⁸.

Cette question acquiert, selon Jonas, une acuité particulière pour le penseur juif comparativement au penseur chrétien, étant donné que le dernier peut toujours se dire que le monde est l'œuvre du malin, alors que, pour le premier, le monde dans son immanence, plus particulièrement dans son histoire, doit relever directement de Dieu⁶²⁹. Il va sans dire que de telles considérations pointent, même si Jonas ne l'indique pas explicitement, vers la question du dualisme, notamment celui du christianisme. La pensée jonassienne recoupe d'ailleurs sur cette question celle d'Adorno qui affirme, dans sa *Dialectique négative*, que « le sentiment qui après Auschwitz s'érige contre toute affirmation de la positivité de l'existence considérée comme bavardage et injustice à l'endroit des victimes, ce sentiment qui s'oppose à ce que de leur destin on exprime un sens aussi délayé soit-il, trouve son moment objectif après les événements qui tournent en dérision la construction d'un sens de l'immanence qui rayonne d'une transcendance posée affirmativement »⁶³⁰. C'est le même souci, à savoir qu'Auschwitz ne se reproduise pas, qui anime tant Jonas qu'Adorno⁶³¹,

⁶²⁶ Pour une analyse détaillée de la signification d'Auschwitz dans la perspective jonassienne, voir Robert Redeker, « Dieu après Auschwitz. La théodicée faible de Hans Jonas », *Les temps modernes*, 582, 1995, pp. 134-150. Les témoignages et analyses de ce processus de déshumanisation et de dépersonnalisation sont nombreux; pensons entre autres au texte de Günther Anders, « Nach "Holocaust" 1979 » in *Besuch im Hades*, München, C.H. Beck, 1979, pp. 179-216.

⁶²⁷ Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., pp. 10-12.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁶³⁰ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie), Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 347.

⁶³¹ Cf. Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz » in *Modèles critiques* (trad. Marc Jimenez et Eliane Kaufholz), Paris, Payot, 1984, pp. 205-219.

quoique leurs réflexions respectives sur ces événements tragiques les amènent ensuite sur des terrains différents. Alors que sa réflexion sur Auschwitz pousse Adorno vers une critique des prétentions universelles de la métaphysique⁶³², celle de Jonas débouche au contraire sur la métaphysique et même, dans le cas dont nous discutons ici, sur le questionnement théologique. Qu'en est-il donc, se demande Jonas, du Dieu qui a pu permettre qu'advienne dans l'histoire un événement dénué de sens comme Auschwitz? Pour répondre à cette question, il reprend un mythe cosmogonique qu'il avait proposé dès les années 1960 dans un recueil intitulé *Zwischen Nichts und Ewigkeit*⁶³³. Pour bien saisir la réponse de Jonas, il faut reprendre la trame narrative de ce mythe qui soutient qu'

au commencement, par un choix insondable, le fond divin de l'Être décida de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir. Et cela entièrement : la divinité engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulut rien retenir de soi; il ne subsiste d'elle 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 création⁶³⁴.

Il n'est pas question ici d'une immanence panthéiste, mais bien d'une immanence radicale, comme celle que postule l'interprétation moderne du monde, c'est-à-dire d'un monde totalement laissé à lui-même et aux lois qui le régissent. L'Être divin s'en est remis entièrement au hasard cosmique de sa création et des possibilités du devenir⁶³⁵. À un certain moment, l'histoire de cette matière qui suit son propre mouvement est infléchie par l'apparition, en son sein, du phénomène de la vie, c'est-à-dire de la matière organique.

⁶³² Cf. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., pp. 351-353.

⁶³³ Voir la fin du texte anglais de 1962 intitulé « Immortality and Modern Temper » publié en traduction allemande sous le titre « Unsterblichkeit und heutige Existenz » in *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. Cf. Jacques Dewitte, « La réfutation du nihilisme » in *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt*, op. cit., pp. 81-85.

⁶³⁴ *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., p. 14.

⁶³⁵ C'est ce que Frogneux appelle, dans ses analyses, l'aventure cosmothéandrique. En fait, comme le font remarquer plusieurs auteurs dont Jacques Dewitte dans son texte « La réfutation du nihilisme » à la note 1 de la page 81, Jonas a ainsi retrouvé une idée de la Cabale de Louria appelée le « tsimsoum » et qui stipulait un retrait semblable du divin. Voir aussi à ce sujet, Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., pp. 33-48; ainsi que Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, op. cit., pp. 257-260.

Jonas rappelle alors, dans « Le Concept de Dieu après Auschwitz », les implications en termes de liberté et de nouvelles nécessités d'une telle aventure⁶³⁶. Cette nouvelle possibilité d'être qu'est la vie, et la liberté qui caractérise son mode d'être métabolisant, se déploie au fil de l'évolution par une plus grande liberté, accompagnée d'une nécessité toujours plus pressante, notamment dans le monde animal⁶³⁷. Avec l'apparition de l'être humain – dernier développement à ce jour de la dynamique de l'évolution – se perd enfin l'innocence de la vie pré-humaine qui pouvait simplement suivre son cours, et ce par l'apparition d'une liberté d'un nouveau type qui ouvre la possibilité de la distinction entre le bien et le mal. L'aventure dans laquelle s'est lui-même plongé l'Être divin repose dès lors sur les êtres humains. Jonas avance du coup que « la transcendance s'est éveillée à elle-même avec l'apparition de l'homme, et elle accompagne désormais les actions de ce dernier en retenant son souffle, avec l'espoir du demandeur, dans la joie et dans la tristesse, dans la satisfaction et dans la désillusion »⁶³⁸. Voilà où en serait rendue cette aventure de l'Être divin qui s'est abandonné totalement au devenir du monde et aux productions de son mouvement propre, notamment celui de l'évolution de la vie⁶³⁹. C'est ce que souligne Pinsart lorsqu'elle affirme que dans la perspective jonassienne, avec l'apparition de l'être humain, « le destin de Dieu est maintenant entre les mains de l'être humain : la réussite ou l'échec du pari que Dieu a fait avec la création repose sur les seules épaules humaines »⁶⁴⁰. Ayant donné cette narration du mythe cosmogonique qu'il propose en vue d'offrir une réponse à la question de la nature du Dieu qui a pu permettre Auschwitz, Jonas propose, dans les quelques pages qui suivent sa narration, une explication de cette proposition.

⁶³⁶ Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., pp. 16-17.

⁶³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 18-19.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁶³⁹ C'est bien ce mythe qui sera repris par Jonas dans son explication cosmogonique au point 15 de *Materie, Geist und Schöpfung*.

⁶⁴⁰ Marie-Geneviève Pinsart, *Hans Jonas et la liberté*, op. cit., p. 20.

Il identifie en ce sens trois caractéristiques initiales du Dieu de son mythe qui s'avèrent essentielles à toute réponse au problème posé par Auschwitz, trois caractéristiques que Hans Hermann Hentrix résume en avançant que « son mythe parle implicitement d'un Dieu souffrant tout autant que d'un Dieu en devenir et sous l'emprise du souci »⁶⁴¹. Le Dieu du mythe de Jonas est un dieu souffrant⁶⁴², non pas au sens chrétien, mais bien parce que, dès la création et continuellement par la suite, le Dieu du mythe qu'il propose est dans une relation au monde qui rend son destin dépendant de celui du monde et du hasard qui le définit, caractéristique qui acquiert une nouvelle acuité avec l'apparition de l'être humain. Il s'ensuit d'ailleurs que ce Dieu est en devenir⁶⁴³. Il s'agit en effet d'un Dieu dont la nature même est d'être dans le temps, et non pas en surplomb de la temporalité, ce qui le place principalement en opposition avec la conception philosophique de Dieu, en particulier celle de la philosophie antique, pensons à Platon et Aristote. Le Dieu en devenir jonassien n'a pas une essence complète indépendante du monde, mais il est au contraire affecté par ce qui se déroule dans le monde, et son identité est du coup modelée par ces événements. Contrairement au mythe de l'« éternel retour » de Nietzsche, la proposition jonassienne suppose donc que le devenir du monde, malgré ses incessantes répétitions, s'actualise de manière cumulative dans l'identité du Dieu en devenir. Il en résulte une troisième caractéristique essentielle de ce Dieu, à savoir qu'il s'agit d'un dieu soucieux⁶⁴⁴. Non seulement le dieu soucieux est-il « intéressé » du sort du monde, rappelons qu'il en va d'après le mythe jonassien du destin divin lui-même, mais ce dieu soucieux qui s'est totalement donné à l'existence du monde doit s'en remettre aux « objets

⁶⁴¹ Hans Hermann Hentrix, « Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage » in J.B. Metz, *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, 1995, p. 126 (notre traduction).

⁶⁴² Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., pp. 21-23.

⁶⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 23-26.

⁶⁴⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 26-27.

mondains » pour répondre à son souci. Ce Dieu, avance Jonas, « a renoncé à garantir sa propre satisfaction envers lui-même par sa propre puissance, après qu'il eut déjà renoncé, par la création elle-même, à être tout en tout »⁶⁴⁵. Pour arriver à une telle satisfaction, il est dépendant de sa création, notamment des actions des êtres humains, fruits de cette création.

Ces trois caractéristiques combinées font, comme le souligne Jean-Luc Solère, que « la représentation que propose le mythe de Jonas est donc celle d'un Dieu impuissant non point originellement, mais choisissant l'impuissance à l'égard du devenir du monde qu'il a porté à l'existence. Il a renoncé à l'usage de sa propre puissance comme il a renoncé à être le tout en créant un autre que lui »⁶⁴⁶. Jonas propose en ce sens une double critique du concept de toute-puissance généralement associée à la divinité. Formellement, il avance que le concept de puissance demande celui de résistance et que la toute-puissance, en ne tolérant aucune résistance, devient donc un concept vide⁶⁴⁷. Théologiquement, il affirme que si Dieu est infiniment bon et qu'il doit, d'une manière ou d'une autre, pouvoir être au moins partiellement compris par les êtres humains, en ce sens qu'il ne peut pas demeurer complètement énigmatique pour eux, il faut alors qu'il ne soit pas tout-puissant, étant donné la présence du mal dans le monde⁶⁴⁸. L'impuissance du Dieu de Jonas accentue ainsi l'aspect éthique de l'entreprise jonassienne, en insistant sur la responsabilité des êtres humains dans le devenir du monde, et en renvoyant par conséquent la responsabilité

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁴⁶ Jean-Luc Solère, « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : histoire, création et toute-puissance », *Mélanges de science religieuse*, 53, No. 1, 1996, p. 9.

⁶⁴⁷ Cf. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁶⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 30-32. Frogneux fait bien l'hypothèse qu'il y a somme toute un Dieu fort chez Jonas, Dieu qui, par un acte fondateur de liberté aurait créé le monde (Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, *op. cit.*, pp. 261-271.). Une telle interprétation est toutefois peu appuyée dans le texte jonassien et semble plutôt être une tentative théologique externe au propos de Jonas.

éthique sur ces derniers⁶⁴⁹. Ceci pousse d'ailleurs à nouveau Jonas vers sa question initiale lorsqu'il affirme qu'

après Auschwitz, nous pouvons affirmer, plus résolument que jamais auparavant, qu'une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute-bonne, ou bien resterait entièrement incompréhensible (dans son gouvernement du monde, qui seul nous permet de la saisir). Mais si Dieu, d'une certaine manière et à un certain degré, doit être intelligible (et nous sommes obligé de nous y tenir), alors il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal, et il n'en va de la sorte que s'il n'est pas *tout-puissant*⁶⁵⁰.

Le Dieu dépendant des « objets mondains », notamment des êtres humains, pour satisfaire son souci et déterminer son propre destin, est le seul qui ait pu assister, impuissant, à l'horreur d'Auschwitz. Ce Dieu place dans la liberté et la responsabilité humaines le sort de l'aventure dans laquelle il s'est engagé. Il incombe à l'être humain d'agir de façon à ce que Dieu ne puisse pas regretter d'avoir permis au monde d'exister⁶⁵¹. Jonas reprendra d'ailleurs cette idée phare de sa « théologie post-Auschwitz » dans *Materie, Geist und Schöpfung*, en avançant que

le devoir, qui a toujours été, devient pressant et concret avec l'augmentation de la puissance humaine par le fait de la technique, laquelle met en péril tout l'habitat de la vie, ici même sur terre. Cela fait partie du constat, le plus présent qui soit, de ce « est » qu'on peut voir et entendre. Il nous dit que nous devons désormais protéger de nous l'œuvre divine menacée par nous dans le monde, et secourir contre nous la divinité en soi impuissante. Tel est le devoir de la puissance qui sait - un devoir cosmique, car c'est bien une expérience cosmique que nous pouvons faire échouer avec nous, détruire en nous⁶⁵².

⁶⁴⁹ Sur cette question, cf. Olivier Depré, « De la liberté absolue. À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 94, No. 2, 1996, pp. 240-241.

⁶⁵⁰ *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., pp. 32-33.

⁶⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 38-39.

⁶⁵² Nous citons la traduction française de *Materie, Geist und Schöpfung* : « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique » in *Évolution et liberté* (trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel), op. cit., pp. 249-250. Cf. Egbert Joos, « Ethik zwischen globaler Verantwortung und spekulativer Weltschematik. Gedanken zum Erscheinen von Hans Jonas' *Materie, Geist und Schöpfung*. Kosmologischer Befund und kosmogenische Vermutung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38, 1990, pp. 683-690.

Voilà en quoi le travail théologique de Jonas s'inscrit dans sa philosophie pratique. Par le recours à son mythe, il met l'accent sur la responsabilité humaine, sur cette responsabilité à l'égard du monde, mais plus particulièrement à l'égard du monde de la vie et, bien sûr, à l'égard de la possibilité de responsabilité dans le monde que représente l'existence de l'humanité. La « théologie post-Auschwitz » devient ainsi un complément à son travail sur l'éthique de la responsabilité, cette réflexion théologique illustrant de manière exemplaire les exigences d'une telle éthique.

Ceci nous permet du coup de revenir sur notre propre interprétation de la place de cette sous-partie de l'œuvre jonassienne dans son raisonnement général. Pour y arriver, nous croyons qu'il est utile de contraster l'interprétation qu'en propose Frogneux de celle d'un autre commentateur important, Vittorio Hösle. Hösle indique que la première fondation ontologique de l'éthique jonassienne, celle du phénomène de la vie, amène ce dernier à chercher une fondation théologique pour cette ontologie⁶⁵³. C'est ce que nous avons nommé plus haut la question de la finalité de l'être en général. Cette lecture faite par Hösle peut sembler, à première vue, en accord avec celle de Frogneux qui affirme que la pensée de Jonas subit un « glissement » métaphysique au cours de son développement. Hösle soutient en effet qu'il n'est pas étonnant que Jonas, cherchant à fonder ontologiquement sa philosophie éthique, se tourne en dernière instance vers Dieu comme fondation ultime, et théologique, de l'ontologie nécessaire à son éthique de la responsabilité, ce qui amène Jonas, selon Hösle, à affirmer que l'apparition de la vie dans le monde participe de l'aventure cosmique d'un dieu impuissant parce qu'il s'est entièrement engagé dans l'aventure du monde. Or, ceci implique-t-il, comme semble le penser

⁶⁵³ Cf. Vittorio Hösle, *op. cit.*, p. 79.

Frogneux, que Jonas procède à un « glissement » vers une philosophie métaphysique aux dépens de ses travaux sur la phénoménologie de la vie? Nous ne croyons pas, et la distinction introduite par Hösle entre fondation ontologique de l'éthique et fondation théologique de l'ontologie chez Jonas nous sera utile ici pour expliquer notre position. La fondation ontologique de l'éthique demeure, tout au long du travail de Jonas, le phénomène de la vie. Ce qui s'ajoute avec les travaux et les spéculations sur la finalité de l'être en général, et donc avec la fondation théologique de l'ontologie, est que l'apparition de ce mode d'être particulier qu'est la matière organique métabolisante serait l'actualisation d'un principe premier, c'est-à-dire le Dieu impuissant jonassien. Il faut distinguer du coup deux moments dans l'argumentation. L'interprétation jonassienne du phénomène de la vie sert de fondation ontologique à son éthique de la responsabilité. L'existence du vivant, la présence du phénomène de la vie dans le monde, est en ce sens un fait indéniable, appuyant la fondation ontologique jonassienne de l'éthique. Maintenant, lorsqu'il est question de savoir quelle est la fondation de ce phénomène de la vie lui-même, questionnement qui est sans contredit d'une importance philosophique et théologique de premier ordre, la proposition faite par Jonas, celle de sa « théologie post-Auschwitz », ne peut prétendre être autre chose qu'une spéculation métaphysique. Cependant, même si nous pouvons remettre en question certains aspects de la « théologie post-Auschwitz » de Jonas, et donc si, par exemple, nous pensons plutôt que le phénomène de la vie n'est qu'un pur accident dans l'histoire de la matière cosmique, sans qu'aucune téléologie de quelque sorte ne soit intervenu dans ce processus, il n'en demeure pas moins que ce phénomène de la vie et la téléologie qu'il suppose, une fois qu'ils sont apparus dans le monde, constituent une fondation ontologique pour l'éthique, selon les modalités mises en place par Jonas dans *The Imperative of Responsibility*. C'est d'ailleurs cette thèse que soutient Lawrence Vogel lorsqu'il affirme

que, dans la perspective éthique jonassienne, « bien que la nature *puisse* être la création de Dieu, il n'y a pas *besoin* de fonder l'ontologie dans la théologie, étant donné que la nature est portée par des fins même s'il n'y a pas de "finalité suprême" ("*purposer*"). Le bien en soi (*goodness*) qu'est la vie doit pouvoir parler pour lui-même »⁶⁵⁴. Autrement dit, en laissant ouvertes les questions métaphysiques traitées par Jonas quant à la téléologie cosmique qui a présidé à l'apparition de la vie et de l'être humain dans le monde, et donc en ne nous engageant pas dans les spéculations métaphysiques qui traitent de l'histoire du monde préalable à l'apparition de la vie en son sein – ce que nous ne voulons précisément pas faire, ceci nous éloignant passablement de notre propos, quoiqu'une telle recherche ne soit pas *per se* dépourvue de valeur philosophique, bien au contraire – le fait brut qu'il y a de la vie dans le monde, qu'il y a de la matière organique se maintenant dans l'existence par l'activité incessante du métabolisme, et que ce phénomène de la vie est la fondation ontologique première de l'obligation humaine, et par conséquent de la philosophie éthique qui s'occupe de définir de telles obligations, demeure inchangé. Ceci laisse toutefois en suspens la question de savoir si cette fondation ontologique de l'éthique chez Jonas, celle du phénomène de la vie, est suffisante, question sur laquelle nous aurons l'occasion de dire quelques mots en conclusion de notre exposé⁶⁵⁵. Voilà bien en quel sens nous pensons qu'il

⁶⁵⁴ Lawrence Vogel, « Natural Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass », *Hastings Center Report*, 36, 3, 2006, p. 35 (notre traduction). Voir également la partie intitulée « A Complementary Theology » du texte de Lawrence Vogel, « Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding? », *Hastings Center Report*, 25, 7, 1995.

⁶⁵⁵ Hösle, comme Karl-Otto Apel duquel il s'inspire grandement, pense que non. Il croit plutôt qu'une telle fondation demande un réexamen de ce qu'il nomme l'idéalisme objectif, alors que Apel, de son côté, propose une fondation pragmatique-transcendantale propre à l'éthique de la discussion. Cf. Vittorio Hösle, *op. cit.*, pp. 74-82; Cf. Karl-Otto Apel, « The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization : An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility" », *Man and World. An International Philosophical Review*, 20, 1987, pp. 3-20 (pour l'interprétation faite par Apel du texte jonassien) et pp. 20-36 (pour la proposition faite par Apel d'une fondation pragmatique-transcendantale de l'éthique); et Cf. Karl-Otto Apel, « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », *Hans Jonas, Nature et descendance*, *op. cit.*, pp. 115-130 (pour ce qui est de la fondation pragmatique-transcendantale de l'éthique).

n'y a pas de « glissement » dans le raisonnement de Jonas, mais plutôt un travail éthique, fondé sur sa phénoménologie de la vie et ensuite complété d'une proposition théologique, ou métaphysique, qui sert de complément à ce travail⁶⁵⁶. Notre approche se démarque encore plus de celle de Pinsart qui, de son côté, amorce son analyse de l'œuvre jonassienne par cette question de la « théologie post-Auschwitz », en en faisant un principe interprétatif pour les travaux de Jonas sur le gnosticisme. Il nous semble, au contraire, que cette dernière étape du travail jonassien constitue plutôt un ultime aboutissement du travail d'analyse du dualisme qui a débuté précisément par les travaux sur le gnosticisme, mais qui ne peut adéquatement être compris qu'à la lumière des exigences de l'éthique de la responsabilité. Cette sous-partie du travail de Jonas se rattache donc au thème du dualisme présent tout au long de son œuvre. Eveline Goodman-Thau affirme en ce sens que la particularité du mythe jonassien tient au fait qu'il place « la responsabilité humaine pour la création divine au fondement de son existence, où l'organisme et l'éthique coïncident »⁶⁵⁷. Le mythe de Jonas, comme il l'affirme lui-même, « ne recourt pas à un dualisme manichéen pour expliquer le mal, c'est seulement du cœur des hommes qu'il monte pour acquérir sa puissance au sein du monde »⁶⁵⁸. La « théologie post-Auschwitz », en particulier dans ce qu'elle partage avec l'éthique de la responsabilité, présente une position critique envers les apories du dualisme, plus précisément en proposant un récit cosmogonique qui met l'accent sur l'appartenance essentielle de l'être humain au monde et sa responsabilité fondamentale qui en résulte.

⁶⁵⁶ Sur la question des thèses théologiques jonassiennes, voir l'analyse de Robert Theis, « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, pp. 341-357; ainsi qu'en allemand, Hartmut Kress, « Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradiertter Gotteslehre. Impulse und Grenzen der Ethik Hans Jonas' in protestantischer Sicht » et Thomas Schieder, « Hans Jonas' "Gottesbeweise" » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, op. cit., pp. 135-155 et pp. 157-184.

⁶⁵⁷ Eveline Goodman-Thau, « Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott » in *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, op. cit., p. 128 (notre traduction).

⁶⁵⁸ *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, op. cit., pp. 35-36.

§14. Dualisme, philosophie pratique et éthique

À la lumière de la discussion somme toute étendue de la philosophie pratique jonassienne que nous venons de mener, nous pouvons certainement nous demander ce qu'il en est de ce développement majeur de son travail. De quelle façon les propositions jonassiennes en philosophie éthique s'insèrent-elles dans la lecture prospective que nous cherchons à offrir de son œuvre, c'est-à-dire celle marquant l'omniprésence du thème du dualisme dans son approche? À ce stade d'élaboration de nos propres réflexions, il convient de nous attarder plus amplement à cette question, notamment en insistant sur ce que les thèses jonassiennes suggèrent quant aux points de rupture généralement associés à la philosophie pratique moderne. Nous avons rencontré, au fil de notre analyse, deux de ces points de rupture, très certainement les deux plus importants lorsqu'il est question de philosophie éthique. Le premier de ceux-ci, la séparation postulée par la philosophie moderne entre être et devoir-être, a occupé une place centrale au §12 de notre discussion. Nous insisterons sur la manière dont cette séparation est remise en question par l'analyse de la finalité proposée par Jonas. À ce premier point de rupture que nous pourrions qualifier d'ontologique, s'en est ajouté un second, plus spécifiquement éthique, qui faisait état de la séparation, voire du schisme, dans la philosophie éthique moderne, entre sentiment et raison au fondement de la morale. Une telle division supposément irréconciliable entre émotion et rationalité à la source de l'action morale devra être réévaluée, d'abord, en fonction de la définition jonassienne de la responsabilité, mais également en fonction des relations entre celle-ci et l'utopie. Il faudra ainsi approfondir l'analyse amorcée à ce sujet au §12. Nous reviendrons, à tour de rôle, sur chacune de ces séparations en cherchant à

montrer en quoi les propositions jonassiennes sur l'éthique de la responsabilité désamorcent ces points de rupture, et ce en les déplaçant vers de nouveaux lieux d'articulation.

Qu'avons-nous relevé du travail jonassien en philosophie pratique? Nous pouvons d'abord noter que la lecture prospective que nous cherchons à mettre de l'avant nous a incité à procéder à une inversion dans la présentation des différentes parties de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*. Nous avons en effet avancé qu'une telle inversion, choix interprétatif qui nous a conduit à traiter d'abord de la discussion faite par Jonas de la position des fins dans l'être avant de revenir sur la nécessité actuelle d'une éthique qui prenne pour concept central celui de responsabilité, permettait de mettre l'accent sur le passage de l'analyse jonassienne des apories théoriques vers celle des apories pratiques de la position dualiste moderne. Nous avons ainsi montré la centralité du troisième chapitre de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility* dans le recherche d'un fondement à l'éthique de la responsabilité. Cette discussion jonassienne de la position des fins dans l'être est entièrement traversée de considérations entourant le dualisme. L'objectif y est d'abord de revenir sur les apories générales de la position dualiste, telles qu'elles ont été présentées par Jonas dans sa lecture de l'histoire de la philosophie moderne. Il y cherche également à montrer comment ces insuffisances se traduisent par une explication insatisfaisante du phénomène de la vie et de l'anthropologie philosophique correspondante. Jonas indiquait d'ailleurs déjà cette filiation dans un texte de la fin des années 1960 intitulé « Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective »⁶⁵⁹, et ce en reprenant successivement la plupart des étapes du raisonnement tel que nous l'avons exposé au fil de

⁶⁵⁹ Cf. « Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective » in *Philosophical Essays*, op. cit., pp. 168-182.

notre recherche. Il y affirmait, à propos de la dévaluation du statut métaphysique de l'être humain correspondant à la réduction de celui-ci à la matière inerte, réduction calquée sur le modèle des sciences naturelles, que

le paradoxe de la condition moderne est que cette réduction du statut de l'homme, l'atténuation complète de sa dignité métaphysique, va de pair avec sa promotion au privilège et au pouvoir quasi-divins. L'accent porte sur le *pouvoir*. Non seulement détient-il maintenant le monopole de la valeur dans un monde dénué de valeurs; et se trouve-t-il en tant que seule source du sens l'auteur et le juge souverain de ses propres préférences sans avoir à tenir compte d'un ordre éternel : ceci ne serait qu'un privilège abstrait s'il était encore oppressé par la nécessité. C'est l'énorme *pouvoir* que la *technologie* moderne place entre ses mains pour mettre en œuvre cette autorisation, un pouvoir qui doit donc être exercé dans un vide normatif, qui crée le problème principal de l'éthique contemporaine⁶⁶⁰.

Voilà une remarque qui pointe assurément dans la direction que nous indiquons. Cette première indication chez Jonas ne rend cependant pas compte de toute la complexité de son raisonnement général, tel que nous espérons l'avoir présenté au cours de notre recherche. Voilà l'apport particulier du troisième chapitre du texte *The Imperative of Responsibility*, à savoir l'extension de cette problématique, celle des apories du dualisme, au-delà des conséquences théoriques pour l'explication de la vie et l'anthropologie philosophique, afin de traiter des conséquences pratiques d'une telle approche dualiste.

La centralité du thème du dualisme dans la philosophie pratique de Jonas ne se limite pourtant pas à ces filiations, quoique celles-ci seraient fort probablement suffisantes pour conclure que ce thème est bien celui qui dirige ses réflexions sur l'éthique. La discussion qu'il mène à propos de la nécessité actuelle d'une éthique prenant comme concept central celui de responsabilité, et corrélativement de l'analyse de la transformation radicale de l'essence de l'agir humain, est également portée par l'analyse du dualisme. Bien

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 172 (notre traduction).

qu'un tel lien soit implicite, nous croyons pouvoir affirmer que le propos de Jonas à ce sujet est bien guidé par la mise en évidence des conséquences pratiques de la conception dualiste des rapports de l'être humain au monde, en particulier dans ses relations à la nature. L'explication de l'agir humain préalable à sa transformation par la technique moderne, de l'éthique traditionnelle qui correspondait à cet agir humain limité, du contraste entre ces derniers et la nouveauté de l'agir humain contemporain, nouveauté marquée par la vulnérabilité de la nature, la technologie comme vocation de l'humanité et l'apparition de l'être humain lui-même comme nouvel objet de la technique, sont différentes manières de décliner les implications pratiques de la position dualiste qui préside à de telles manifestations. L'analyse jonassienne de la séparation moderne entre être et devoir-être, plus précisément la critique qu'il soutient quant à cette séparation, apparaît comme une conséquence directe de son interprétation de la transformation radicale de l'essence de l'agir humain et de sa compréhension globale de la position dualiste de la philosophie moderne. Une telle présentation place, à coup sûr, le thème du dualisme en son centre. Il en est de même de l'explication jonassienne de la théorie de la responsabilité, explication qui traite elle aussi dès le départ, de la discussion des rapports entre être et devoir-être. La présentation qu'offre Jonas de la responsabilité nécessaire à son éthique est aiguillée par cette question, notamment par les liens entre le phénomène de la vie et la notion d'obligation morale, celle de devoir, pour l'être humain. À nouveau, l'omniprésence du thème du dualisme y est claire. Jonas y reprend certaines notions fondamentales de sa lecture de l'histoire de la philosophie et de sa philosophie de la vie, afin de les intégrer à son questionnement éthique et à la définition qu'il donne de la responsabilité. Le thème du dualisme devient par ailleurs explicite dans cette discussion lorsque vient le moment de présenter l'application de sa théorie de la responsabilité, et de l'éthique qui lui est associée,

à la situation actuelle. Le dualisme moderne, ou plus spécifiquement le programme baconien⁶⁶¹ qui relève sans contredit de l'application pratique du dualisme de la philosophie moderne, représente une menace mettant en péril l'avenir de la nature et de l'humanité. Nous ne pensons pas devoir insister bien longuement sur la centralité du thème du dualisme dans ce passage du texte jonassien, de même que pour la position critique qu'il adopte à l'égard de l'utopie, celle du marxisme comme celle de ce que nous avons appelé le « technologisme ». Tout au long de cette discussion de sa théorie de la responsabilité, de son application à la situation actuelle et de la critique qu'elle suppose face à l'utopie, le thème du dualisme apparaît comme le fil conducteur qui permet à Jonas de rendre compte du déploiement de ses analyses, en les reliant aux autres parties de sa réflexion. La situation est enfin la même dans l'ultime développement de son travail en philosophie pratique, c'est-à-dire dans les écrits que nous avons rassemblés sous l'expression de « théologie post-Auschwitz ». Le thème du dualisme, cette fois lorsqu'il s'expose aux difficiles questions soulevées par Auschwitz, devient l'occasion de défendre une théologie qui puisse servir de fondement aux exigences morales de l'éthique de la responsabilité, plus précisément en proposant une figure de Dieu en proie à la souffrance, au devenir et au souci; bref celle d'un Dieu impuissant dont le destin dépend de la liberté et de la responsabilité humaines, dans ses réalisations comme dans ses manquements. Jonas, jusqu'à cette dernière étape de son parcours intellectuel, demeure porté par l'analyse et la tentative de dépassement du dualisme, dans ses manifestations historiques et actuelles. Nous pensons qu'il met du coup de l'avant deux déplacements imposés par son éthique aux points de rupture associés à la

⁶⁶¹ Voir aussi sur cette question le texte d'une conférence donnée par Jonas en 1976 et intitulée « Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest », dont le texte a été publié cette même année in *The Hastings Center Report*, Vol. 6, No. 4, August 1976. Ce texte a été réédité, en version allemande, sous le titre « Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl » dans le recueil *Technik, Medizin und Ethik*.

philosophie pratique moderne quant aux rapports, d'une part, entre être et devoir-être et, d'autre part, entre émotion et rationalité au fondement de la morale.

Qu'en est-il donc de ces déplacements de points de rupture? D'après Jonas, le devoir trouve bien un fondement dans l'être, étant donné que le mode d'existence fort particulier qu'est celui de la vie, mode d'existence qui demande le métabolisme – c'est-à-dire un remplacement constant de la matière qui compose la matière organique à chaque moment pour que celle-ci se maintienne dans l'être –, introduit dans l'être une finalité qui n'est dépendante ni de l'esprit humain, ni même des fonctions cérébrales humaine ou animale. Contrairement à ce que la thèse dualiste en dit, les fins dans l'être ne sont pas exclusivement produites par l'être humain, mais elles sont plutôt, de manière tout à fait fondamentale, rattachées à l'existence de formes vivantes qui introduisent dans l'être cette capacité totalement inédite qu'est la finalité, ce qui établit sans contredit un passage de l'être au devoir-être. Cette présence de la finalité dans l'être constitue par ailleurs une valeur préférable à son absence. L'existence d'entités capables de finalité doit être préférée à son inexistence. C'est cette préférence qui devient précisément une exigence morale, un devoir, pour l'être humain qui en plus d'être le fruit de l'évolution de ce principe de vie et donc de cette capacité de finalité, est également en mesure d'apprécier la valeur de cette présence de la finalité dans l'être, et doit conséquemment en faire un principe guidant son comportement et ses décisions. Le point de rupture ontologique dualiste entre être et devoir-être associé à la philosophie éthique moderne, se voit ainsi déplacé, et ce parce qu'il semble plutôt qu'il n'y ait pas de rupture complète entre ces éléments. Le nouveau point d'articulation vers lequel tend l'éthique jonassienne concerne plutôt la faculté de finalité. Ce n'est pas tant entre l'être, celui du monde, et le devoir-être, posé par l'être humain, qu'il

faut voir une distinction profonde, mais plutôt entre la présence et l'absence de la faculté de finalité dans l'être. Cette nouvelle distinction qui demande à l'être humain d'assurer la perennité de l'existence de cette faculté, jette précisément un pont entre l'être, celui du monde auquel appartiennent le vivant et sa finalité, et le devoir-être, celui de l'être humain qui, seul parmi les vivants, a cette position particulière qui lui permet de préférer la présence de la finalité à son absence. Le point de rupture ontologique au fondement de la philosophie éthique moderne subit du coup une translation correspondante à la modification imposée par la perspective jonassienne sur la position des fins dans l'être.

Le second point de rupture de la philosophie éthique moderne, celui entre émotion et rationalité au fondement de la morale, se trouve lui aussi déplacé par les implications de la philosophie éthique de Jonas. La philosophie éthique moderne est en effet partagée tantôt du côté du sentiment, tantôt du côté de la raison lorsqu'elle cherche à établir quelle est la source première de la morale. Jonas reprend ces paramètres de l'éthique moderne, en proposant toutefois d'élaborer une théorie de la responsabilité qui puisse, dans un geste de dépassement à l'égard de ce schisme, fonder, tant dans le sentiment de responsabilité que dans la justification rationnelle de cette obligation, les exigences propres à cette faculté ainsi qu'à notre situation. Dans une position mitoyenne sur la rupture entre émotion et rationalité dans la philosophie éthique, Jonas propose un rôle complémentaire pour ces deux éléments dans la définition de la responsabilité nécessaire à son entreprise éthique. Nous pensons même, sur cette question, pouvoir aller encore plus loin dans cette direction en jetant un regard global sur la troisième partie de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*, constituée des trois derniers chapitres. Il nous semble qu'il y établit un point d'articulation, pour ne pas dire un point de friction, entre l'utopie et la responsabilité. Tant

le sentiment que la rationalité peuvent en effet être mobilisés pour engager des pans entiers de l'humanité dans des projets gouvernés par les forces incroyables de l'utopie, à ce sujet les exemples tirés de l'histoire récente de l'humanité ne manquent pas. C'est ainsi que peuvent être mises en branle ces entreprises utopiques, par un tel dosage entre sentiment et rationalité, menant l'humanité vers des excès toujours plus exorbitants. Face à une telle perspective, Jonas propose une autre combinaison de sentiment et de rationalité, autour du concept de responsabilité, pour contrecarrer cette dynamique de l'utopie. Voilà bien en quel sens nous croyons que le travail de Jonas procède à un déplacement du point de rupture de la philosophie éthique, et ce en dépassant la dichotomie éthique moderne et en soutenant plutôt que les différentes approches en éthique sont un amalgame d'émotion et de rationalité qui peuvent toutefois être distinguées les unes des autres en fonction d'un nouveau point d'articulation, soit celui qui sépare utopie et responsabilité. Ce déplacement implique par ailleurs que le critère à partir duquel il est possible de distinguer les théories éthiques contemporaines ne concerne plus tellement la source première au fondement de la morale, mais qu'un tel critère concerne plutôt l'attitude, ou la posture intellectuelle et morale, à partir de laquelle nous envisageons les exigences propres à notre situation et orientons notre comportement. Voilà en quoi l'éthique proposée par Jonas procède à un déplacement du point de rupture de la philosophie éthique moderne entre émotion et rationalité.

Un tel déplacement procède d'ailleurs du contexte beaucoup plus large de la synthèse jonassienne de la dichotomie moderne entre idéalisme et matérialisme, notamment en raison du recours au vivant en tant que fondation ultime de la valeur dans l'être. La détermination de la finalité dans l'être par l'existence des êtres vivants, l'appréciation de la

valeur associée à la présence de la faculté de finalité comme fondement de la responsabilité humaine et plus généralement de l'éthique, et enfin l'hypothèse d'un Dieu faible qui place le sort du monde, et même le sort divin lui-même, entre les mains de la responsabilité humaine, tout ceci prend appui en dernière instance sur la liberté fragile et menacée que représente, selon Jonas, le phénomène de la vie. Ces déterminations éthiques sont ainsi des conséquences pratiques de la synthèse entre les alternatives modernes proposée par Jonas dans son interprétation philosophique du vivant. Les nouveaux points de rupture de la philosophie pratique impliqués par l'éthique jonassienne, c'est-à-dire la dichotomie entre présence et absence de la finalité dans l'être et celle entre utopie et responsabilité, sont déduites du principe premier qu'est la dichotomie fondamentale entre matière inerte et matière organique. Cette nouvelle synthèse souffre toutefois des mêmes limitations que celles identifiées quant à la lecture de l'histoire de la philosophie de Jonas, à savoir son silence quant aux autres tentatives historiques de synthèse des alternatives modernes. Si dans le cas de sa philosophie de la vie, cette difficulté reste somme toute mineure, en raison de la force même de son argument, il en est autrement de son travail en philosophie pratique. En effet, comme le fait d'ailleurs remarquer Höslé⁶⁶², le statut de la synthèse jonassienne devient alors incertain, notamment parce que sa discussion limitée des tentatives historiques l'empêche de bien contraster sa propre position. Lorsqu'il est question de la présence de la valeur dans l'être, au moyen de la finalité des êtres vivants, la question de la fondation ultime de cette présence reste ambiguë. À certains moments, tout porte à croire que Jonas trouve en Dieu cette fondation, alors qu'à d'autres moments, il laisse entendre qu'une telle présence peut néanmoins n'être rien d'autre que le fruit du hasard cosmique. Il en est de même de la fondation de l'éthique. Voulant dépasser

⁶⁶² Cf. Vittorio Höslé, « Ontology and Ethics in Hans Jonas », *op. cit.*, p.

l'opposition entre émotion et rationalité au fondement de la morale, Jonas semble toutefois osciller entre les deux options, cherchant tantôt une fondation rationnelle à l'éthique, s'appuyant tantôt sur l'heuristique de la peur et la relation affective parentale dans sa démarche. Qu'un tel dépassement et qu'une telle synthèse engagent le penseur sur un chemin de réflexion qui l'expose à de telles oscillations, et surtout que la solution à de telles oppositions soit des plus complexes, ne font aucun doute. Nous ne pouvons en tenir rigueur à Jonas. Il faut toutefois noter en ce sens que son entreprise, qui demeure selon nous celle, d'abord et avant tout, d'une fondation rationnelle de l'éthique, souffre du manque de discussion, et d'opposition, avec les autres grandes tentatives de synthèse. Encore une fois, nous l'avons souligné plus haut, Jonas dit bien quelques mots de Hegel dans *Materie, Geist und Schöpfung*, mais il ne prend pas réellement pour objet d'étude le projet hégélien de synthèse comme tel.

Nous pouvons cependant nous aventurer, à ce stade-ci de notre recherche, à tracer les grandes lignes de ce que pourrait être l'évaluation du travail de Jonas en fonction d'une telle contextualisation. Ce dernier propose bien une synthèse entre corps et esprit, ou entre être et devoir-être, ou même, pourrions-nous ajouter, entre liberté et enracinement social, mais, à la différence de Hegel, il propose ce que nous appellerions une « dialectique inversée ». Plutôt que de passer, comme chez Hegel, de l'unité initiale à la négation et enfin à la synthèse accomplie dans l'esprit humain en tant que manifestation du *Geist*, principe le plus élevé de l'organisation mondaine, le tout selon un plan directeur bien défini, la synthèse jonassienne passe plutôt de l'unité fondamentale du monisme panvitaliste, au dualisme tel que nous l'avons analysé dans les chapitres précédents vers la compréhension philosophique de la synthèse fragile et menacée, fondée sur la présence toujours sujette à

l'anéantissement qu'est le phénomène de la vie. Cette synthèse jonassienne, plutôt que de se faire selon un plan directeur qui s'accomplit inéluctablement par la marche de l'histoire, ne jouit pas de l'assurance d'une telle marche, elle repose au contraire sur l'existence fragile de la valeur dans le monde que représente la présence d'êtres vivants dépositaires de la faculté de finalité, et sur l'avenir menacé des êtres humains qui peuvent apprécier la valeur de cette présence dans le monde et doivent répondre de la responsabilité qui leur incombe en raison de cette capacité elle-même. Loin d'effectuer la synthèse en sublimant le monde dans un principe qui place encore une fois l'être humain en position d'extériorité, la synthèse proposée par Jonas fait plutôt de la vulnérabilité de l'existence humaine, et de l'existence des êtres vivants en général, le point focal de sa compréhension du monde. Il s'ensuit que la proposition jonassienne préserve l'objectif d'une synthèse des oppositions modernes, tout en évitant la grandiloquence des synthèses qui portent nécessairement l'être humain aux cimes les plus élevées des principes mondains, ce qui pourrait contribuer à une redéfinition contemporaine du fondement de l'éthique. C'est bien en ce sens que nous pensons que le travail de Jonas constitue un apport des plus importants à la réflexion actuelle, tant sur un plan métaphysique, qu'en éthique et en philosophie pratique. Le cadre de réflexion ainsi défini nous apparaît des plus prometteurs lorsqu'il est question d'affronter les questions philosophiques de notre temps.

Aussi importantes que soient ces propositions de Jonas, il faut cependant souligner une autre limitation importante de son travail, à savoir la détermination des conséquences politiques d'une telle synthèse axée sur ce que nous nommons une dialectique inversée. Une telle pensée politique est-elle nécessairement une politique de la préservation, comme Jonas peut le laisser entendre dans *The Imperative of Responsibility*? De quelle façon les

exigences de l'éthique de la responsabilité se transforment-elles en exigences pour la politique, en quoi ces exigences éthiques demandent-elles une application politique? Ici, l'absence d'une théorie sociale en bonne et due forme, malgré les quelques indications relevées au §10, se fait lourdement sentir. Bien que nous pensons, comme nous l'avons alors souligné, qu'une telle théorie sociale s'appuyant sur les principes centraux de la philosophie jonassienne serait possible, force est de constater que Jonas ne l'a pas lui-même développée. Au sujet de la question politique, les limitations de la pensée de Jonas deviennent encore plus flagrantes. Bien qu'ici encore il n'y ait pas, pensons-nous, d'incompatibilité entre la philosophie jonassienne et une analyse détaillée du pouvoir politique contemporain, son travail ne présente pas, explicitement, de théorie politique en tant que telle, et demeure tributaire, implicitement, d'une compréhension de la chose politique qui rend peu compte des modalités contemporaines de l'exercice du pouvoir politique. Le rôle asymétrique attribué par ailleurs au détenteur de la responsabilité par l'éthique de la responsabilité, s'il peut être défendu face à ses détracteurs lorsqu'il est question des fondements de l'exigence éthique, devient tout à fait questionnable lorsqu'il est question de politique, la sphère politique réclamant, encore plus que l'éthique, la symétrie entre les acteurs qui y interviennent. Voilà bien une question que devrait affronter une théorie politique s'inspirant des préceptes de la philosophie de Jonas. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur certaines de ces questions au cours des remarques que nous ferons maintenant en guise de conclusion à notre recherche.

Conclusion.

De l'analyse de la question du dualisme dans l'œuvre de Jonas au dépassement du dualisme par la philosophie jonassienne.

Comment reprendre de façon synthétique ce que nous venons d'explorer par cette discussion des principales étapes du développement de la pensée de Jonas? Que reste-t-il de notre travail lorsqu'on en extrait les propositions essentielles? Pour trouver une réponse à de telles questions, questions qui sont centrales à tout exercice de réflexion qui entend adopter un regard critique et averti sur ses propres objectifs, nous espérons démontrer que nous avons été en mesure de mettre au jour l'intuition exprimée par Jonas lui-même, à savoir que le thème directeur de son œuvre est l'explication historique et philosophique, la critique et la tentative de dépassement du dualisme. Nous reviendrons sur ces questions en trois moments. Nous reprendrons d'abord les indications données par Jonas dans ses propres textes quant à la centralité du thème du dualisme pour son travail, en insistant sur le caractère indicatif et inachevé qui, de l'aveu même de Jonas, caractérise une telle intuition de continuité dans son œuvre. Par la suite, nous retracerons les grandes lignes de notre argumentation, afin de bien montrer en quoi notre propre travail est arrivé à donner un contenu plus articulé à l'intuition jonassienne. Nous pourrions de cette manière souligner ce qui apparaît comme les moments forts du raisonnement de Jonas, en rappelant les contributions majeures que ses propositions peuvent, pensons-nous, faire à la philosophie contemporaine. En dernier lieu, nous chercherons à élargir notre analyse en proposant des pistes de réflexion qui, bien qu'elles rejoignent ses préoccupations, sortent du contenu explicite du corpus jonassien. Nous pourrions dès lors examiner brièvement certaines pistes de réflexion que nous avons rapidement indiquées plus haut, notamment en ce qui concerne les liens qui peuvent être tracés de la philosophie de Jonas à la philosophie de la nature

chez Schelling et Hegel, mais aussi à des philosophies contemporaines comme celles de Bergson et Merleau-Ponty. Nous serons en mesure, du même coup, de relever les principales critiques faites à la pensée de Jonas sur lesquelles nous avons dit quelques mots plus haut, en soulignant en quoi certains éléments propres à d'autres systèmes de pensée, nous pensons ici à ceux de Michel Foucault, Karl-Otto Apel, Alasdair MacIntyre et Vittorio Hösle, pourraient être mis à contribution en vue de surmonter ces limitations. Ces remarques conclusives nous permettront de bien marquer l'apport spécifique de notre recherche, plus précisément en dégagant le mouvement général tant de l'argumentation jonassienne que de notre analyse elle-même.

Dans une allocution prononcée de manière improvisée en 1974, à l'occasion d'un colloque international sur le gnosticisme, allocution qui sert par ailleurs de préface à la troisième édition de son ouvrage *The Gnostic Religion*, Jonas reprend les principaux moments, plus particulièrement les principales circonstances qui ont entouré d'abord sa prise de décision de se lancer dans l'étude du gnosticisme en tant que tel, et ensuite l'approche toute spécifique qu'il a adoptée pour ces analyses, telles que nous les avons examinées dans notre premier chapitre. Les derniers moments de cette présentation sont particulièrement intéressants pour nous. Dès 1974, il jette donc un regard rétrospectif sur son travail philosophique qui, à ce moment, s'était déjà éloigné des études sur le gnosticisme pour s'attarder à la philosophie moderne, la biologique philosophique et l'éthique, quoique les développements majeurs de ce dernier thème restaient encore à venir. Cherchant un fil conducteur à son travail, il se tourne alors, ce qui est d'une importance de premier plan pour notre propre lecture, vers son texte « Gnosticism, Existentialism, and Nihilism », en se référant au premier titre donné à cet article, soit « Gnosticism and Modern

Nihilism »⁶⁶³. Il rappelle qu'il trace dans ce texte un lien entre, d'un côté, le dualisme et le nihilisme du gnosticisme et, de l'autre, ceux de l'existentialisme pris comme *sumмум*, à tout le moins comme la plus récente incarnation, de la tendance dualiste moderne. Il soutient même que son champ de recherche du moment, soit précisément l'analyse des impacts de la technologie sur la philosophie éthique contemporaine, bénéficie grandement de son travail sur le gnosticisme et les premiers siècles chrétiens. Il identifie, avant même d'avoir pleinement développé sa philosophie éthique, un possible thème qui est sous-jacent à l'ensemble des parties qui articulent son œuvre. C'est en ce sens qu'il affirme, à la toute fin de sa présentation, passage que nous reprendrons intégralement étant donné l'importance de ce que Jonas y dit pour notre recherche, qu'

on pourrait dire qu'un lien entre l'étude du gnosticisme et celle de la situation moderne de l'être humain est fourni par le *dualisme* en tant que tel, qui tient une place importante dans l'histoire qui mène à une philosophie de l'organisme. Le gnosticisme fut l'incarnation la plus radicale du dualisme jamais apparue dans l'Histoire, et son examen fournit une étude de cas de tout ce que ce dernier implique. Il s'agit d'une rupture entre l'individu et le monde, de l'aliénation de l'homme face à la nature, de la dévaluation métaphysique de la nature, de la solitude cosmique de l'esprit et du nihilisme face aux normes mondaines; et, dans son style généralement extrémiste, il montre ce qu'est véritablement le radicalisme. Toute cette mise en scène est devenue un paradigme durable de la condition humaine. La modernité analogique du gnosticisme ancien, ou le gnosticisme caché de la pensée moderne, s'est révélé à moi très tôt et a fait l'objet de mon essai « Gnosticism and Modern Mind ». Ainsi, dans le paradigme gnostique, nous retrouvons toutes ces caractéristiques avec l'acuité de la naïveté extrême, ce qui devient un support pour la compréhension. Je pourrais continuer à défendre l'idée d'une analogie entre les choses gnostiques et les choses modernes, ou d'une pertinence des choses gnostiques pour les choses modernes et du gnosticisme pour la philosophie. Mais il se pourrait alors que ce que je ne ferais, serait de tenter de me persuader d'une quelconque continuité dans mon parcours intellectuel - et de cela, le propre jugement de chacun envers lui-même est le dernier qui doit être écouté. Mais, à tout le moins, mon jugement, pour ce qu'il vaut, me dit que j'ai conservé une

⁶⁶³ *The Gnostic Religion, op. cit.*, p. XXV.

quelconque foi envers mes débuts théoriques - à savoir avec le gnosticisme⁶⁶⁴.

Voilà l'intuition jonassienne, l'indication qu'il fait au détour d'une rétrospective de son analyse du phénomène gnostique et qui a guidé notre propre lecture des différentes parties de son travail philosophique. Il apparaît même que, dans cette citation, Jonas privilégie lui-même ce que nous avons nommé une lecture prospective de ses écrits. C'est en restant fidèle aux commencements théoriques de son œuvre qu'il faut, selon lui, à la fois lire les parties subséquentes de son travail, mais aussi, de façon plus essentielle, comprendre la logique qui a présidé à leur élaboration. Il espère donc voir une continuité dans sa pensée en se référant à la question du dualisme et de son développement dans l'histoire de la philosophie. Bien qu'il laisse ce travail à ceux qui commenteront ses textes, il n'en pense pas moins qu'il s'agit du thème directeur de son œuvre. L'objectif de notre recherche pourrait ainsi être compris, bien humblement, comme la tentative de donner un contenu positif et plus articulé à cette intuition⁶⁶⁵.

Il ne faut toutefois pas penser que cette indication est unique dans les textes de Jonas. L'organisation de deux recueils d'articles jonassiens, plus précisément les *Philosophical Essays* et les *Philosophische Untersuchungen*, semble, dans un premier temps, pointer dans la même direction. Les *Philosophical Essays*, publiés aussi en 1974,

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. XVI (notre traduction).

⁶⁶⁵ Mis à part l'ouvrage de Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, qui traite explicitement de cette question, il n'y a que quelques textes de la littérature secondaire qui pointent bien dans cette direction, sans toutefois donner un contenu très élaboré à ce rapprochement entre les différentes parties de l'œuvre jonassienne. Nous pensons ici aux textes de Willi Oelmüller, « Hans Jonas. Mythos, Gnosis, Prinzip Verantwortung » in *Stimmen der Zeit*, 206, 1988, pp. 343-351; de Vincent Bourguet, « Bioéthique et dualisme ontologique » in *Revue thomiste*, 97, 1997, pp. 619-639; de Jacques Arnould, « Gnose et écologie » in *Communio*, XXIV, 2, mars-avril 1999, pp. 57-71 et de Lawrence Vogel, « Hans Jonas's Exodus : From German Existentialism to Post-Holocaust Theology » in Hans Jonas, *Mortality and Morality* (ed. Lawrence Vogel), Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 1-40, tel que recensé par Richard J. Bernstein, « Hans Jonas's *Mortality and Morality* » in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19-2, 20-1, 1997, pp. 315-321.

sont divisés en trois parties qui s'organisent autour de cette articulation et sont intitulées « Science, Technology, and Ethics », « Organism, Mind, and History » et « Religious Thought of the First Christian Centuries ». La première partie de ce recueil traite donc des fondements de ce qui deviendra ultérieurement l'éthique de la responsabilité jonassienne, notamment en présentant l'article « Technology and Responsibility »⁶⁶⁶ qui deviendra le premier chapitre de l'ouvrage *The Imperative of Responsibility*. En plus de rassembler d'autres textes importants tels que « Seventeenth Century and After »⁶⁶⁷, texte que nous avons cité à de nombreuses reprises dans notre explication de l'interprétation jonassienne de la philosophie moderne et de son projet philosophique, cette première partie est également l'occasion pour lui de présenter quelques textes qui traitent de questions bioéthiques. La deuxième partie, quant à elle, regroupe des articles qui développent la biologie philosophique jonassienne, en particulier son texte sur le fondement biologique de l'individualité⁶⁶⁸ et son article sur les liens qui unissent sa compréhension de l'organisme vivant et la philosophie de Spinoza⁶⁶⁹. La dernière partie des *Philosophical Essays* reprend les principaux arguments développés par Jonas dans son étude du gnosticisme et des premiers siècles chrétiens, plus particulièrement en exposant certaines argumentations plus détaillées sur Plotin et Origène⁶⁷⁰, mais aussi en proposant un regard rétrospectif sur ce travail, en particulier dans « The Gnostic Syndrome »⁶⁷¹. Jonas présente ainsi une division

⁶⁶⁶ Cf. « Technology and Responsibility : Reflections on the New Tasks of Ethics » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 3-20.

⁶⁶⁷ Cf. « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 45-80.

⁶⁶⁸ Cf. « Biological Foundations of Individuality » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 185-205.

⁶⁶⁹ Cf. « Spinoza and the Theory of Organism » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 206-223.

⁶⁷⁰ Cf. « The Soul in Gnosticism and Plotinus » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 324-334, et « Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation : A "Divine Comedy" of the Universe » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 305-323.

⁶⁷¹ Cf. « The Gnostic Syndrome : Typology of its Thought, Imagination, and Mood » in *Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 263-276.

de son travail et de la diversité des thèmes qui traversent son œuvre semblable à celle que nous avons adoptée. Plus encore, il défend d'une certaine façon, à rebours, l'idée qu'il existe un lien entre, d'une part, ses premiers travaux sur le gnosticisme et la philosophie ancienne et, d'autre part, ses réflexions tant sur la philosophie de la vie, notamment sur la théorie de l'organisme, que sur les questions éthiques qui façonnent notre monde actuel. Cette idée, proposée par Jonas dans l'allocution citée plus haut, gouverne, cette fois de manière implicite, la présentation des *Philosophical Essays*, n'oublions pas d'ailleurs que le titre complet de ce recueil est : *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Jonas milite en faveur d'une réunion des diverses étapes de son œuvre, comme étant autant d'étapes différentes dans un même raisonnement l'ayant mené des questions entourant les débuts du christianisme jusqu'aux enjeux éthiques contemporains, en passant par une réévaluation de l'interprétation moderne et dualiste du vivant. Or, il apparaît qu'une telle appréciation de l'œuvre jonassienne ne peut se faire qu'à la lumière du thème du dualisme, en tant que principe directeur de son travail.

Si l'organisation des *Philosophical Essays* fournit une indication sur le développement des trois principales parties de l'œuvre jonassienne, celle des *Philosophische Untersuchungen*, un recueil plus tardif puisqu'il date du début des années 1990, fournit de son côté une indication semblable à propos du fonctionnement des propositions philosophiques de Jonas. Ce recueil est également divisé en trois parties distinctes, qui traitent successivement de la théorie de l'organisme, des rapports en être et devoir-être, donc de l'éthique, ainsi que des réflexions de la « théologie post-

Auschwitz »⁶⁷². La première de ces parties qui regroupe des textes centraux comme « Evolution und Freiheit »⁶⁷³ et « Werkzeug, Bild und Grab »⁶⁷⁴, traite des fondements de la philosophie de la vie de Jonas, alors que la seconde partie lui permet d'exposer sa réflexion entourant les relations entre être et devoir-être, composante essentielle du raisonnement de son ouvrage *The Imperative of Responsibility*, plus précisément en développant sa remise en question de l'interdit moderne du passage de l'être au devoir-être. Il cherche alors à démontrer l'originalité de sa démarche, tant en opposition aux postulats modernes dans un texte comme « Von Kopernikus zu Newton : Aus den Anfängen des neuzeitlichen Wertbildes »⁶⁷⁵ qu'en relation aux exigences éthiques de notre situation technologique actuelle dans un texte intitulé « Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik »⁶⁷⁶. La dernière partie des *Philosophische Untersuchungen* reprend les principaux moments de la « théologie post-Auschwitz », notamment dans « Der Gottesbegriff nach Auschwitz »⁶⁷⁷ et « Materie, Geist und Schöpfung »⁶⁷⁸. L'organisation de ce recueil vient encore une fois soutenir notre propos, puisqu'elle suggère que la théorie jonassienne de l'organisme, et plus généralement sa philosophie de la vie et l'anthropologie philosophique qui en découle, sont au fondement d'une compréhension adéquate de l'élaboration de sa pensée. La remise en question de l'interprétation dualiste moderne du

⁶⁷² Les titres de ces parties, dans la publication originale allemande, sont respectivement : « Theorie des Organismus und Sonderart des Menschen », « Zur Seins- und Sittenlehre » et « Dem Fragenden unverwehrt : Gedanken über Gott ».

⁶⁷³ « Evolution und Freiheit », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 11-33.

⁶⁷⁴ « Werkzeug, Bild und Grab », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 34-49.

⁶⁷⁵ « Von Kopernikus zu Newton : Aus den Anfängen des neuzeitlichen Wertbildes », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 103-127.

⁶⁷⁶ « Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 128-146.

⁶⁷⁷ « Der Gottesbegriff nach Auschwitz », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 190-208.

⁶⁷⁸ « Materie, Geist und Schöpfung », in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, op. cit., pp. 209-255.

phénomène vivant par la biologie philosophique marque, d'une part, la critique théorique des présupposés dualistes de la philosophie moderne et entraîne, du même coup, une réévaluation des conséquences éthiques d'une telle approche. La présentation des *Philosophische Untersuchungen* vient même confirmer notre lecture inversée des deux premières parties du livre *The Imperative of Responsibility*, puisque c'est bien la question des rapports de l'être et du devoir-être, de la critique de la position dualiste moderne à ce sujet, qui apparaît comme le lien entre la philosophie de la vie de Jonas et sa philosophie éthique. La « théologie post-Auschwitz » apparaît quant à elle comme un complément à la réflexion éthique en ce sens qu'elle met au centre de ses préoccupations la responsabilité humaine et qu'elle engage même la responsabilité divine dans le destin incertain de l'aventure humaine. La distribution des textes des *Philosophische Untersuchungen* vient ainsi soutenir notre propre lecture de l'articulation de ces moments de l'argumentation de Jonas et, plus important encore, elle place du coup implicitement au centre de ces questions le thème du dualisme comme fil conducteur de sa réflexion.

Il serait toutefois inexact de laisser penser que la seule indication textuelle directe en ce sens se trouve dans l'allocution que nous avons citée plus haut. En effet, dans des écrits plus tardifs, principalement dans « Wissenschaft als persönliches Erlebnis »⁶⁷⁹, mais aussi, dans une moindre mesure, dans « Materie, Geist und Schöpfung », Jonas offre quelques indications qui poussent le lecteur vers une interprétation de son œuvre qui prenne pour thème central le dualisme. En effet, dans « Wissenschaft als persönliches Erlebnis », une allocution prononcée en 1986 et publiée l'année suivante, Jonas se propose de revenir, afin de discuter de la science comme vécu personnel, sur son propre parcours académique et

⁶⁷⁹ *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

intellectuel. Après avoir rappelé ses premières influences intellectuelles et surtout après avoir relevé les enseignements de ses premiers maîtres, Bultmann et Heidegger, qui l'ont transporté vers une lecture existentialiste du gnosticisme et des premiers siècles chrétiens, il fait remarquer que « quelque chose d'inattendu finit par se produire : ce qui faisait l'objet d'interprétation irradiait la position même du sujet interprétant et c'est ce qui me la fit apparaître sous un jour nouveau »⁶⁸⁰. Son travail sur le gnosticisme l'a conduit à inverser la perspective initiale pour proposer une lecture gnostique de l'existentialisme. C'est à ce moment qu'il indique explicitement que le thème du dualisme fournit la clé de sa lecture tant du phénomène gnostique que de la philosophie moderne. Il dit alors s'être demandé, à propos du rapprochement entre gnosticisme et existentialisme, s'il

n'y avait [...] pas là peut-être quelque chose comme une intime affinité élective? C'est à la faveur de telles questions que l'interprétation changea de direction [...]. La fréquentation assidue du dualisme finit donc plus particulièrement par avantager une révision de toute la philosophie allemande de la conscience à laquelle j'avais été formé et qui, dans le sillage de la bipartition cartésienne de l'esprit et de la nature, me paraissait désormais souffrir d'une perte singulière du monde⁶⁸¹.

La référence au dualisme est ici, bien entendu, fort instructive. Jonas, dans sa propre interprétation de son parcours, place le thème du dualisme au centre tant de ses travaux sur le gnosticisme que de son interprétation de la philosophie moderne. Ceci est d'autant plus intéressant qu'immédiatement après ce passage, il affirme pouvoir enfin discuter de la seconde phase de son parcours théorique, c'est-à-dire de ses propres propositions philosophiques. Que Jonas place, non seulement, le dualisme au centre de son interprétation des pensées gnostique et moderne, mais également à la jonction de son travail en histoire de la philosophie et de ses travaux sur la philosophie de la vie et en éthique, vient à coup sûr

⁶⁸⁰ Nous citons la traduction française de Robert Brisart : « La Science comme vécu personnel », in *Études phénoménologiques*, Tome IV, No. 8, 1988, p. 20.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

soutenir notre interprétation de son raisonnement. Ceci devient particulièrement évident lorsqu'il affirme plus loin, à propos de son travail philosophique, qu'

il s'agissait de dépasser le dualisme dont depuis longtemps déjà je m'étais avisé des tentations et de l'erreur. Celle-ci, une interprétation ontologique de l'organisme devait la corriger en apportant ainsi sa contribution à la théorie générale de l'être. Et ce justement parce qu'à même l'unité duelle de l'intériorité et de l'extériorité, de la subjectivité et de l'objectivité, de la spontanéité du soi et de la causalité des choses que laisse essentiellement se phénoménaliser l'être organique, il me semblait voir se combler la faille entre l'esprit et la matière que, dans l'héritage de Descartes, la pensée moderne avait creusée jusqu'au sectarisme de l'alternative entre ici l'idéalisme et là le matérialisme. Ces deux positions, l'évidence de l'organisme venait à présent les ébranler⁶⁸².

Il indique ainsi sans détour que le projet du dépassement du dualisme est le centre des préoccupations de sa biologie philosophique et qu'il s'agit du concept fondamental de cette partie de son travail. Or, comme il le fait remarquer ensuite⁶⁸³, ce premier volet de son travail philosophique qui visait le dépassement des apories théoriques du dualisme, a été complété par une critique pratique des apories de la position dualiste. Ce texte, sous tous ses aspects, vient appuyer la lecture que nous proposons tant du développement de l'œuvre de Jonas autour du thème du dualisme que des articulations, d'une part, entre l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie et l'élaboration de ses propres propositions philosophiques, et, d'autre part, à l'intérieur de chacun de ces ensembles, entre gnosticisme et modernité, ainsi qu'entre biologie philosophique et éthique de la responsabilité.

Dans « *Materie, Geist und Schöpfung* », texte qui n'est pas aussi éloquent que le précédent sur la question du dualisme, mais qui constitue une synthèse remarquable des

⁶⁸² *Ibid.*, p. 26.

⁶⁸³ Cf. *Idem.*

propositions philosophiques jonassiennes et donc un témoignage précieux de Jonas lui-même à ce propos, ce dernier reprend les principaux moments de son argumentation tant en philosophie du vivant qu'en philosophie pratique. La référence, au cours de cette présentation, à la philosophie cartésienne en tant qu'illustration des alternatives de la philosophie moderne est constante. Sans être nommé explicitement, le dualisme est ainsi toujours présent dans cette synthèse. Nous ne relèverons pas ici toutes les références à Descartes dans ce texte, tant elles sont nombreuses. À titre d'exemple, nous souhaitons toutefois souligner qu'à la fin de cet article, lorsqu'il cherche à répondre à une question qu'il s'est lui-même posée, à savoir si la philosophie peut être spéculative, Jonas avance que l'interdit sur cette option, interdit qui règne sur la philosophie contemporaine au moins depuis Hegel en raison des succès des sciences naturelles, ne doit pas entraîner le penseur à donner une réponse négative trop rapidement à cette question. Il soutient alors que

les sciences matérialistes de la nature doivent en effet leur succès au fait qu'elles se veulent précisément cela et rien d'autre, donc à la définition de leur objet, qui représente une édition expurgée du constat ontologique *ad usum Delphini*, à l'usage du chercheur : élimination des finalités, des qualités sensibles, de la subjectivité, réduction à ce qui est mesurable quantitativement dans l'espace et dans le temps. Ontologiquement, c'est là une fiction d'une grande utilité méthodologique, comme le montre le résultat en terme de savoir. La philosophie, à la suite de Descartes, répondit en expurgeant de manière semblable, pour ainsi dire complémentaire, son objet à elle : le moi-tronc de la pure conscience, de l'idéalisme subjectif, surtout dans sa version transcendantale, où se signalèrent les Allemands. La conscience pure de Husserl sait parler d'un « monde vécu », mais uniquement comme d'un donné « pour » elle, se constituant en elle ou même construit par elle : elle-même n'en fait pas partie, elle n'y est pas insérée en toute dépendance, et ainsi le corps n'émerge-t-il lui-même que comme vécu, comme « phénomène », et non pas *dans sa réalité*⁶⁸⁴.

⁶⁸⁴ « Materie, Geist und Schöpfung », *op. cit.*, p. 62. (Nous citons la traduction française de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », in *Évolution et liberté*, *op. cit.*, p. 253.)

Une telle exposition du conflit entre les positions respectives des sciences naturelles et de la philosophie, entre le matérialisme et l'idéalisme, est entièrement traversée de la lecture jonassienne de l'histoire de la pensée humaine autour du thème du dualisme. Il en est de même des indications qu'il fournit à propos de ses propres propositions philosophiques puisque, selon lui,

la « nature pure », la « conscience pure », le matérialisme, l'idéalisme et même le dualisme ont été des fictions utiles; sous leur abri, d'importantes conceptions furent et sont encore acquises. Mais il faut une bonne fois se mettre à nager librement et oser plonger en eaux profondes. Certes, on ne saurait ici gagner à coup sûr. Mais on peut sérieusement admettre que les « questions dernières » rencontrées à ce stade, qui ne peuvent espérer de réponse *démontrable*, soient pour cette raison *dépourvues de sens*⁶⁸⁵.

Une telle affirmation semble à nouveau militer en faveur d'une compréhension du travail jonassien qui place en son centre le dualisme. Si l'indication est ici moins directe que celles de « Wissenschaft als persönlichen Erlebnis », elle vient tout autant soutenir notre lecture de ces questions. Notre approche, en plus d'être motivée logiquement par une interprétation attentive du raisonnement jonassien, se trouve confirmée herméneutiquement par la compréhension que Jonas avait lui-même de son propre travail. Ces remarques dans le texte jonassien ne sont cependant que partielles et suggestives; elles ne peuvent être considérées comme une véritable analyse détaillée de l'articulation de ses propositions. Nous croyons cependant que l'interprétation de la philosophie de Jonas et la compréhension de la pertinence de cette philosophie dans la réflexion contemporaine pourraient grandement profiter d'une telle interprétation de son œuvre. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette recherche. Voyons à présent en quoi nous pensons avoir atteint ces objectifs.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 64. (*Évolution et liberté*, op. cit., p. 255.)

Nous disions, et ce dès l'introduction de notre texte⁶⁸⁶, que l'objectif central de notre recherche était de mettre au jour le fil conducteur, l'élément central, qui permet d'offrir une compréhension unifiée des différentes étapes de l'œuvre de Jonas, qui par ailleurs paraissent si diversifiées. Nous espérions montrer du coup toute l'originalité et toute la pertinence pour les questionnements philosophiques contemporains de son parcours intellectuel, et surtout des propositions philosophiques qui en ont émergé. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que nous jugeons avoir mené ce projet de recherche à terme. Nous soulignerons dans les quelques pages qui suivent, les principaux moments de notre travail qui nous permettent de soutenir une telle affirmation. Bien entendu, nous ne pensons pas que, dès lors, tout a été dit sur la pensée de Hans Jonas, loin de là. Comme nous l'avons amplement souligné tout au long de notre travail, cette pensée, dans la richesse qui la caractérise, et ce tant en ce qui a trait aux sujets qu'elle aborde qu'en ce qui concerne les perspectives qu'elle adopte sur ces différentes problématiques, ouvre la réflexion vers de nouveaux horizons, plutôt qu'elle ne constituerait un système clos. C'est d'ailleurs ce qui rend la philosophie jonassienne si intéressante, traitant des problèmes les plus actuels, tout en les replaçant dans un cadre philosophique et intellectuel qui n'escamote pas les filiations profondes aux questions qui ont animé la philosophie depuis ses débuts. Traiter des questions philosophiques en montrant en quoi elles s'actualisent par un ensemble de problèmes actuels à propos desquels nous devons engager notre réflexion et, en inversant la perspective, réfléchir sur les questions de notre temps, en montrant qu'une analyse satisfaisante de ces problématiques ne peut pas faire l'économie d'une compréhension adéquate de l'héritage intellectuel qui remonte jusqu'aux premières réflexions que nous pouvons qualifier de philosophiques, voilà bien ce que nous croyons être une des tâches de

⁶⁸⁶ Voir plus haut dans le texte, pp. 4-5.

la philosophie contemporaine. Une tâche à laquelle le travail de Jonas s'efforce de donner un contenu substantiel. La mise en lumière de la centralité du thème du dualisme dans son œuvre, de l'exposition de son histoire, de sa critique et de la tentative de son dépassement, constituent assurément une contribution à une telle interprétation de la philosophie de Jonas et à une compréhension adéquate de la situation dans laquelle se trouve placée la philosophie contemporaine.

La mise en évidence de la centralité du thème du dualisme dans la première sous-partie de son travail, à savoir son étude du gnosticisme et des premiers siècles chrétiens, n'a évidemment pas été une entreprise bien ardue. Jonas organise sa réflexion, notamment dans *The Gnostic Religion*, autour de cette problématique. L'explication du dualisme cosmologique dans la philosophie ancienne, celle de l'émergence du dualisme en opposition au monisme panvitaliste et des conditions historiques de son développement mises en place dans le monde méditerranéen par les conquêtes d'Alexandre et l'Empire romain et, surtout, l'explication de l'apparition du gnosticisme dans une Antiquité tardive déjà réceptive à un message dualiste cosmologique, voilà qui faisait l'objet même du texte jonassien. La référence au dualisme est encore plus directe dans l'explication qu'il donne des principaux mouvements gnostiques et la classification qu'il propose de ceux-ci. Notre présentation de l'analyse jonassienne du dualisme cosmologique gnostique, tant de la typologie qu'il en donne que de l'explication de l'acosmisme de cette posture et des attitudes à l'égard du monde qu'il suppose, à savoir l'ascétisme et le libertinage, était bien entendu entièrement placée sous l'égide du thème du dualisme. Il en était de même de notre présentation du rapprochement, ou plutôt du contraste, entre la pensée classique gréco-romaine et le gnosticisme. L'étude de l'interprétation qu'offre Jonas de la philosophie

moderne en fonction du thème du dualisme, objet de notre second chapitre, demandait un effort de reconstruction plus important. Nous avons ainsi cherché à repérer la définition jonassienne du dualisme cosmologique moderne en retraçant le passage du dualisme cosmologique depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la modernité, en passant par la théologie chrétienne médiévale. Ceci nous a permis d'offrir une explication de son interprétation de l'histoire du dualisme à travers le christianisme, ce qui nous a par ailleurs rapidement amené à la philosophie de Descartes, et de façon complémentaire à la réflexion de Pascal. La mise en évidence du dualisme cartésien, la division radicale entre *res cogitans* et *res extensa*, et de son équivalent « externe » dans l'effroi de Pascal devant les espaces infinis du monde, définit l'interprétation jonassienne de la spécificité de la philosophie moderne. Elle souligne d'ailleurs le passage moderne du dualisme cosmologique vers une position dualiste anthropologique s'émancipant progressivement de la référence à un Dieu transcendant pour renvoyer à la seule opposition entre esprit et corps chez l'être humain. Dans ce processus, le dualisme s'est fracturé en deux monismes partiels post-dualistes, c'est-à-dire le matérialisme et l'idéalisme. Cet élément central de la pensée de Jonas permet de cerner convenablement les apories spécifiques de chacun de ces monismes, en particulier une fois qu'ils sont confrontés au phénomène de la vie, et permet du coup de noter l'importance de la pensée de Spinoza dans l'élaboration de sa philosophie du vivant. Cette discussion a été l'occasion de souligner le premier apport majeur de notre lecture de la pensée de Jonas. Si une telle lecture de l'histoire de la philosophie prend acte, bien entendu, d'une démarcation entre philosophies moderne et médiévale, ce qui est incontestable, elle montre toutefois que cette démarcation ne représente pas une rupture en tant que telle, mais bien plutôt un infléchissement dans le développement du dualisme. La rupture la plus importante dans l'histoire de la philosophie est plutôt celle introduite par

l'émergence du dualisme cosmologique au tournant de notre ère, tel qu'il a trouvé sa manifestation la plus marquée dans le gnosticisme. L'acosmisme d'une telle position était en rupture profonde, constituait même une fracture avec la pensée gréco-romaine, fracture qui ne s'est jamais plus refermée. Notre approche nous a permis de montrer tant la cohésion interne de l'interprétation de l'histoire de la philosophie offerte par Jonas, que l'apport spécifique de cette analyse pour la réflexion actuelle sur ces questions.

La deuxième section de notre recherche, portant sur les propositions philosophiques de Jonas en tant qu'elles peuvent être comprises comme des réponses aux apories du dualisme, s'est ouverte avec notre discussion de sa philosophie de la vie. Cherchant à répondre aux insatisfactions liées à la compréhension dualiste moderne du phénomène vivant, il propose une analyse philosophique du métabolisme en tant que négation de la position dualiste. Par une analyse diachronique du développement de cette idée, et des conséquences philosophiques d'une telle interprétation du vivant, successivement développées dans des textes regroupés dans *The Phenomenon of Life*, les *Philosophical Essays* et les *Philosophische Untersuchungen*, nous avons pu montrer qu'une fois envisagée comme réponse aux apories du dualisme, cette interprétation jonassienne du processus central à toute forme de vie constitue un moment fort, tant dans le déroulement de son argumentation, que pour la réflexion actuelle à ce sujet. L'originalité et la force de cette partie de son analyse ne fait aucun doute. Le phénomène de la vie constitue une révolution ontologique dans le monde de la matière dite inerte et l'explication qu'il en donne constitue une révolution, à tout le moins est-elle une référence incontournable, dans l'ontologie contemporaine. Suivant ce mode d'analyse diachronique, nous avons ensuite été en mesure de déduire à partir de ce principe, les infléchissements qu'il suppose pour

l'anthropologie philosophique. Partant du principe jonassien de l'extension de la différence entre intériorité et extériorité posée par toute forme de vie, extension se réalisant à travers l'évolution des formes de vie plus complexes, nous avons souligné les spécificités de la situation humaine transanimale. L'être humain apparaît ainsi comme cette forme de vie hautement complexifiée qui porte à leur plus hautes sphères les oppositions communes à toutes les formes de vie entre soi et le monde, intérieur et extérieur, liberté et nécessité. Cette spécificité de l'être humain, cette anthropologie philosophique qui ne place toutefois pas l'humain en position de rupture avec le monde animal, et plus généralement le monde de la vie, nous a finalement permis de constater le déplacement du point de rupture entre corps et esprit qui est règle générale associé à l'anthropologie philosophique, vers un nouveau point de rupture entre matières inerte et organique. La présentation de ce moment fort du raisonnement de Jonas, peut-être celui qui nous apparaît comme le plus convaincant, a, encore une fois, été facilitée par l'approche axée sur la question du dualisme que nous préconisons dans notre interprétation de son travail.

La critique pratique opposée par Jonas au dualisme, par l'élaboration de son éthique de la responsabilité, mais également de sa « théologie post-Auschwitz », a par la suite fait l'objet de notre attention. Après avoir repris son analyse quant à la position des fins dans l'être et après avoir rappelé l'argumentation qu'il donne quant à la puissance de la subjectivité, ou du moins du caractère non fondé du préjugé moderne stipulant l'impuissance de cette dernière, préjugé dont l'héritage dualiste ne fait aucun doute, Jonas conclut que le phénomène de la vie, en plus d'infirmer théoriquement le dualisme, établit des fins dans l'être qui ne dépendent ni de l'esprit humain, ni même de la présence d'une quelconque forme de conscience, ce qui vient infirmer les conclusions pratiques de la

position dualiste. La nécessité d'une éthique qui prenne pour concept central celui de responsabilité, nécessité qui caractérise la situation dans laquelle notre époque se trouve plongée en raison de la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne, telle que révélée par la vulnérabilité de la nature, la technologie comme vocation de l'humanité et l'homme en tant qu'objet de la technique, prend appui sur cette discussion de la finalité. Il en est de même des nouveaux impératifs impliqués par cette situation. Notre approche nous a par ailleurs permis de bien identifier les principales composantes de la théorie jonassienne de la responsabilité. Cette discussion, partant de celle des relations entre être et devoir-être, sert de socle en vue de bien comprendre la définition jonassienne de la responsabilité, tout autant que la portée des obligations éthiques liées à cette responsabilité, dont fait partie la critique des utopies, marxiste et autres. C'est ainsi que se définissent les impératifs de l'éthique de la responsabilité, soit l'existence de générations futures d'êtres humains, existence dans des conditions qui leur permettent d'exercer eux-mêmes la responsabilité. La « théologie post-Auschwitz » apparaît finalement comme un complément à l'éthique de la responsabilité. Que Jonas fasse l'hypothèse d'un Dieu impuissant, de sorte qu'il place dans la responsabilité humaine non seulement le destin humain lui-même, mais aussi le destin divin, voilà un élément qui sert de complément à l'éthique de la responsabilité et qui, de manière plus générale, représente une tentative de dépassement des implications pratiques du dualisme moderne. L'explication de cette interprétation de la dernière partie du travail jonassien a, elle aussi, tiré profit de l'approche générale que nous préconisons de son œuvre.

Notre interprétation de la pensée jonassienne a été complétée par la discussion des déplacements de points de rupture de la philosophie pratique impliqués par sa position

éthique. Le point de rupture dualiste moderne entre être et devoir-être s'est déplacé vers un nouveau lieu d'articulation, à savoir entre présence et absence de finalité dans le monde. La présence de la finalité, cette fin en soi qu'est la présence de la capacité de finalité dans le monde, est alors apparue comme un impératif éthique s'imposant à l'être humain, ce dernier en tant que dépositaire de cette faculté, ne pouvant pas opter pour l'absence de finalité, c'est-à-dire pour la disparition de l'humanité. Le déplacement du second point de rupture dualiste moderne en philosophie éthique, celui entre sentiment et raison au fondement de la morale, s'est fait vers une division entre utopie et responsabilité. Un tel travail a été rendu possible grâce à l'approche que nous avons préconisée quant au développement de l'œuvre de Jonas. Voilà donc de quelle façon nous pensons avoir atteint les objectifs de notre recherche. Il apparaît en effet que la perspective que nous avons donnée au raisonnement jonassien, ainsi que le travail d'interprétation de son argumentation que nous avons produit, nous autorisent à affirmer que nous avons montré la cohésion et la logique internes de la pensée de cet auteur, et que nous avons ainsi indiqué en quoi plusieurs éléments de celle-ci peuvent grandement contribuer à la réflexion contemporaine.

Il ne faut cependant pas conclure de cette affirmation que la philosophie élaborée par Jonas est exempte de toute difficulté, voire de toute contradiction interne. Nous avons en ce sens souligné, au cours de notre recherche, certaines de ces limites. Reprenons maintenant quelques-unes de ces remarques, en cherchant à les mettre en relief avec des éléments provenant d'autres philosophies, ce qui alimentera notre propre travail réflexif à ce sujet, travail qui, tout en s'inspirant de l'argumentation jonassienne, sera du coup tourné vers d'autres pistes de réflexion complémentaires. Les remarques faites quant au travail de

Jonas se divisent en deux principaux groupes : d'abord, les limites de l'interprétation jonassienne de l'histoire de la philosophie et, ensuite, les limites de son argumentation elle-même, c'est-à-dire de ses propositions philosophiques en tant que telles. Il apparaît d'abord que la lecture jonassienne de l'histoire de la philosophie ne fait pas état, ou alors très peu, d'une partie importante de cette histoire, à savoir ce que nous pourrions nommer de façon générale l'idéalisme allemand du XIX^e siècle. Si Jonas discute longuement de Kant, les successeurs immédiats de ce dernier, pensons à Fichte ou Schelling, sont totalement absents du portrait de l'histoire de la philosophie qu'il offre. Cette omission, bien qu'elle puisse être justifiée par l'importance relative des philosophies de ces auteurs – nous ne pensons pas, bien entendu, que les pensées de Fichte ou Schelling aient une importance aussi grande que celle de Kant dans l'histoire de la philosophie – demeure toutefois surprenante, étant donné la centralité de la nature et de la vie dans l'entreprise philosophique jonassienne. Sa philosophie de la vie n'est bien sûr pas directement héritière de la *Naturphilosophie*, mais la *Biophilosophie*⁶⁸⁷ qu'il propose aurait tout à gagner à être mise en relief avec la pensée des idéalistes allemands. Hegel de son côté fait bien l'objet de certaines discussions chez Jonas, mais le projet philosophique hégélien en tant que tel n'est pas réellement évalué par ce dernier. Si la pensée jonassienne pourrait être précisée en la distinguant du travail hégélien, il semble aussi qu'il y aurait plusieurs liens à faire entre les projets respectifs de ces deux auteurs, malgré tout ce qui les distingue. Nous reviendrons sur cette question dans notre discussion des limites de l'argumentation de Jonas elle-même, parce qu'il s'agit d'une question qui touche directement au cœur de son raisonnement. Pour en dire quelques mots

⁶⁸⁷ Le terme de *Biophilosophie* n'est pas utilisé par Jonas lui-même, mais nous le reprenons de Kristian Köchy qui, s'inspirant grandement des thèses jonassiennes sur la philosophie de la vie, a publié récemment *Biophilosophie. Zur Einführung*, Dresden, Junius, 2008. Le terme de *Biophilosophie* qui est ici associé au travail de Jonas a le mérite, à la fois, de correspondre, nous semble-t-il, au projet jonassien et, du même coup, de pouvoir être rapproché, et distingué, de la *Naturphilosophie*.

immédiatement, plus précisément quant à la discussion, ou l'absence de discussion, chez Jonas des thèses hégéliennes, il semble que la philosophie jonassienne partage avec l'entreprise hégélienne, peut-être malgré Jonas lui-même, le désir de fonder une différence ontologique objective indépendante du sujet connaissant et, du coup, de fonder l'éthique sur une telle ontologie. Une discussion approfondie des rapprochements et des différences fondamentales entre ces deux philosophies serait grandement nécessaire, ce qui, pour diverses raisons, n'a fait l'objet d'aucun écrit de Jonas.

Dans cet ordre d'idées, bien que ceci soit plus compréhensible pour des raisons biographiques, il faut noter que ce dernier discute peu des théories du vivant contemporaines à sa philosophie de la vie. Il discute bien de certaines thèses de Whitehead, pour contraster l'approche qu'il préconise quant à l'interprétation philosophique du vivant, mais il ne discute pas des théories sur la philosophie de la vie, ou encore sur l'interprétation philosophique de la nature, telles que celles de Bergson et Merleau-Ponty, par exemple. L'importance du concept d'évolution, tant dans la pensée de Bergson⁶⁸⁸ que dans celle de Jonas, devrait nous inciter à envisager un tel rapprochement critique. D'un autre côté, bien que Jonas aurait pu difficilement avoir accès aux travaux de Merleau-Ponty sur la nature – ce dont nous sommes bien conscients –, nous croyons que l'importance du concept de nature chez le premier, notamment dans sa discussion de la position des fins dans l'être, pourrait grandement profiter d'une discussion critique avec les thèses défendues par le second, entre autres dans son séminaire sur la philosophie de la nature⁶⁸⁹, discussion qui recouperait d'ailleurs notre premier point, le penseur français y faisant grandement état des

⁶⁸⁸ Cf. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2001.

⁶⁸⁹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Nature : notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

auteurs de la *Naturphilosophie*. Il serait également essentiel d'examiner les thèses jonassiennes sur la philosophie de la vie à la lumière des plus récentes réflexions sur cette question, bien qu'il ne soit pas question d'en tenir rigueur à Jonas lui-même. Parmi ces réflexions, étant donné l'importance de la philosophie de la vie dans la fondation de l'éthique de la responsabilité, il faudrait bien distinguer cette entreprise philosophique de celle des tenants de la sociobiologie, pensons à R. Dawkins⁶⁹⁰ et E.O. Wilson⁶⁹¹. L'interprétation philosophique du vivant de Jonas apparaît comme un élément hautement prometteur pour la philosophie contemporaine, peut-être même comme un élément incontournable pour toute réflexion sur ces questions. Les propositions importantes qu'il fournit à ce sujet ne pourraient que bénéficier d'une telle mise en contexte, tant en amont qu'en aval de son travail.

Il existe, au-delà de ces questions, des critiques des propositions philosophiques jonassiennes dont il faut absolument tenir compte afin d'envisager une utilisation éclairée des éléments prometteurs de son œuvre. Elles se divisent en deux sous-groupes, à savoir les limites qui affectent de l'extérieur son argumentation et celles qui touchent directement à la cohésion interne de son travail. Nous plaçons dans le premier groupe les critiques qui concernent l'interprétation donnée par Jonas des implications politiques de sa philosophie éthique. Il conclut de son analyse de la situation politique et sociale contemporaine, celle marquée par la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne, que les vertus et les possibilités offertes par la démocratie pour faire face aux crises engendrées par cette situation sont d'après lui limitées, voire très mitigées. Cet aspect de

⁶⁹⁰ Cf. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

⁶⁹¹ Cf. E.O. Wilson, *Sociobiology : The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

son raisonnement ne manque pas de désarçonner, même de rebuter plusieurs lecteurs et exégètes. Parmi ces interprètes sceptiques face à la position de Jonas, Karl-Otto Apel ne manque pas de souligner ses réticences face à son approche de ces questions. Il ressort entre autres choses des analyses d'Apel⁶⁹², principalement de la discussion qu'il fait de l'option pragmatique-transcendentale qu'il oppose aux propositions de l'éthique de la responsabilité, que, bien que le projet de Jonas d'une éthique qui mette l'accent sur la responsabilité humaine envers l'existence de l'humanité dans le futur, et même de la vie en général, soit valable, sa compréhension des moyens par lesquels les contenus positifs particuliers d'une telle exigence éthique peuvent être déterminés est insatisfaisante. Apel affirme, dans « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », que

même si on accorde les prémisses métaphysiques de l'argumentation de Jonas, il me semble être tout à fait impossible, en principe, de dériver à partir de ces prémisses non seulement le devoir de sauvegarder les préconditions de l'existence lointaine de l'humanité (sans dépravation!), mais également – simultanément – le devoir de respecter l'*égalité des droits de tous les êtres vivants humains* en ce qui concerne l'existence future de l'humanité⁶⁹³.

Autrement dit, d'après Apel, la logique interne qui amène Jonas à la définition de son premier impératif éthique, celui de l'existence future de l'humanité en tant que seule cette existence peut sauvegarder la présence dans le monde de la capacité de responsabilité elle-même, n'est pas en faute. Cette partie de l'argumentation jonassienne est valide. Elle n'est toutefois pas suffisante pour déterminer les devoirs éthiques qui s'imposent aux êtres humains. Comme il le précise plus bas dans le même passage⁶⁹⁴, l'impératif jonassien

⁶⁹² Nous pensons entre autres aux textes : « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours » (trad. Marie-Geneviève Pinsart), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, *op. cit.*, pp. 93-130, et « The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization : An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility" » (trans. Wilson Brown), in *Man and World. An International Philosophical Review*, 20, 1987, pp. 3-40.

⁶⁹³ Karl-Otto Apel, « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », *op. cit.*, p. 114.

⁶⁹⁴ Cf. *Idem*.

représente – compte tenu de la situation actuelle, notamment de la crise écologique – un ajout important à la réflexion éthique. Cet impératif ne se substitue toutefois pas selon Apel à l'impératif catégorique kantien, au principe d'universalisation de la justice, en ce sens que la détermination des droits et des devoirs qui régissent les interactions des individus entre eux demande toujours un tel principe, l'éthique jonassienne ne permettant pas de déterminer clairement ce type d'obligations éthiques. Il faut plutôt, soutient Apel dans « The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization : An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility" »,

aussi faire *justice* aux *revendications de droits*, autant actuelles que potentielles, de la part de tous les êtres humains vivant présentement ou subséquemment. Dans les termes de l'éthique de la *discussion* – malgré tout le respect pour la vie qui doit être accordé aujourd'hui – cette question de justice ne se réfère pas aux plantes et aux animaux, mais seulement à nous, humains, qui en tant qu'êtres rationnels possèdent une prétention égale à tous les droits. Il me semble que ceci constitue une indication à l'effet que, même au niveau de l'*éthique de la responsabilité*, il ne faudrait pas abandonner le *principe* quasi-kantien de la *réciprocité universalisée de tous les humains en tant qu'êtres rationnels*⁶⁹⁵.

En acceptant les termes dans lesquels Apel fait cette critique au travail de Jonas, nous pourrions dire que l'impératif jonassien et celui kantien repris par les tenants de l'éthique de la discussion n'agissent pas au même niveau, ce qui serait tout à fait en accord avec ce que Jonas dit lui-même de son éthique de la responsabilité. L'impératif jonassien concerne les relations humaines collectives quant au maintien des conditions nécessaires à l'existence de générations futures d'êtres humains, alors que l'impératif kantien défendu par l'éthique de la discussion concerne la détermination de la moralité des comportements

⁶⁹⁵ Karl-Otto Apel, « The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization : An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas's "Principle of Responsibility" », *loc. cit.*, pp. 18-19 (notre traduction).

individuels. Une telle critique stipule donc qu'il manque cet élément essentiel à toute éthique dans l'éthique de la responsabilité, et donc que les principes éthiques mis de l'avant dans cette éthique doivent obligatoirement être complétés d'une éthique comme celle de la discussion, basée sur la réciprocité des sujets communicants et co-responsables qui peuvent, dans une situation de discours réelle tout aussi bien qu'idéale, déterminer les exigences de leur vie en commun. Il nous semble qu'une telle critique ne peut être ignorée. Cette difficulté qui vient nuancer de l'extérieur le raisonnement jonassien ne peut en aucun cas être écartée trop facilement. Sous la rubrique générale de cette limite, peuvent d'ailleurs être rassemblées toutes les critiques qui reprochent à Jonas de ne pouvoir empêcher une lecture de son éthique de la responsabilité qui débouche sur l'exclusion sociale de certaines groupes d'individus. Bien que ces critiques soient souvent basées sur une interprétation erronée du texte jonassien⁶⁹⁶ et bien que le raisonnement menant à ces critiques n'ait rien de la force de celui d'Apel, il nous semble que l'idée générale de toutes ces critiques est la même, à savoir que l'éthique de la responsabilité, dans son regard global sur les conditions d'existence actuelle de l'humanité, manque une exigence première de toute théorie éthique, c'est-à-dire la définition des exigences morales individuelles et la détermination de principes à partir desquels une telle définition peut être produite.

Mais sommes-nous contraints d'accepter les termes dans lesquels Apel fait sa critique? Sommes-nous contraints d'accepter la perspective proposée par l'éthique de la discussion qui, somme toute, reste celle de l'individualisme libéral moderne? Nous n'en sommes pas convaincus. Il nous apparaît que la critique d'Apel pointe cependant en

⁶⁹⁶ Nous avons vu, au troisième chapitre, les limites de la lecture de Bernard Baertschi, lecture qui représente l'exemple type des critiques dont nous parlons ici.

direction d'une difficulté plus fondamentale de l'éthique de Jonas, difficulté qui dépasse pourtant le cadre de l'éthique de la discussion. Nous pourrions préciser la nature de cette difficulté en disant simplement que l'interprétation qu'il propose de l'éthique et de la philosophie pratique est trop peu détaillée. Si, d'un côté, la perspective jonassienne sur l'histoire de la philosophie, tant ancienne que moderne, et sur la philosophie de la vie est grandement fouillée et précise, la discussion qu'il mène, d'un autre côté, sur la réflexion éthique ne jouit pas d'une telle précision. Jonas ne replace pas systématiquement son éthique de la responsabilité, et son projet général en philosophie pratique, dans la tradition philosophique spécifique à ces questions. Il n'y a pas chez lui de traitement spécifique de l'histoire de la philosophie pratique et de ses principaux thèmes, tout comme il n'y a pas de discussion des enjeux méta-éthiques de son approche naturaliste. Nous pensons cependant qu'une fois remises dans une telle perspective historique et méta-éthique, les propositions éthiques de Jonas pourraient plus facilement répliquer aux critiques d'Apel. Pour donner un aperçu de ce que pourrait être une telle mise en contexte, nous croyons qu'il est utile de nous référer aux travaux d'Alasdair MacIntyre, notamment à ses ouvrages *A Short History of Ethics*⁶⁹⁷, *After Virtue*⁶⁹⁸ et *Whose Justice? Which Rationality?*⁶⁹⁹. Bien que MacIntyre ne traite pas spécifiquement de la philosophie de Jonas, et bien que les interprétations du développement de l'histoire de la philosophie offertes par ces deux auteurs diffèrent sur certaines questions, notamment sur le statut du christianisme dans cette histoire et sur les modalités d'insertion de la pensée gréco-romaine classique – plus précisément de l'aristotélisme – dans la pensée chrétienne, nous sommes persuadés que l'approche

⁶⁹⁷ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan, 1966.

⁶⁹⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984 (1981).

⁶⁹⁹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988.

proposée par MacIntyre de l'éthique et de la philosophie pratique pourrait fournir le cadre manquant dans le travail de Jonas, tout en pouvant s'hamorniser aux principales thèses de ce dernier. Sans entrer dans un examen détaillé du travail de MacIntyre, ce qui dépasserait largement le propos de notre recherche et qui mériterait très certainement un travail similaire à celui que nous venons de produire à propos de la pensée de Jonas, nous pouvons résumer la critique que MacIntyre fait de la philosophie éthique moderne en disant qu'il cherche à montrer l'impossibilité – et l'échec – de l'entreprise éthique moderne, et ce en raison de l'absence de tout *telos* dans la compréhension moderne du monde. Par ses propres propositions, dont nous n'avons pas le loisir de discuter ici, notamment par le recours aux concepts de pratique, de cadre narratif et de tradition, MacIntyre cherche précisément à combler ce manque par ce qu'il est maintenant convenu d'appeler une éthique des vertus, puisant abondamment dans la philosophie aristotélicienne – et thomiste. Voilà ce qu'il manque, pensons-nous, à la philosophie éthique jonassienne, à savoir une telle mise en contexte. Une fois posée dans ces termes, et dans une telle perspective historique, l'éthique de la responsabilité apparaît comme étant précisément tournée vers cette question et offre, peut-être même de façon plus convaincante que l'option défendue par MacIntyre – qui finit lui aussi par se tourner vers la vie dans *Dependent Rational Animals*⁷⁰⁰ –, le *telos* si nécessaire à l'élaboration d'une éthique, et absent de l'éthique moderne. La téléologie naturelle établie par Jonas à l'aide de son interprétation philosophique de la signification ontologique du phénomène de la vie, plus particulièrement du métabolisme, mène à son éthique de la responsabilité et fournit ainsi une assise solide pour un tel *telos* qui manque à la philosophie pratique moderne. Une fois replacée dans le contexte historique du

⁷⁰⁰ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Chicago Open Court, 1999, 172 pages.

développement de la philosophie pratique, contexte tel que celui fournit par MacIntyre, la pertinence de l'éthique de la responsabilité jonassienne est placée sous un éclairage nouveau. La critique faite par Apel s'en trouve relativisée, étant donné que les termes qui sont ceux de l'éthique de la discussion, une fois replacés dans cette histoire, ne permettent pas véritablement de sortir des options éthiques modernes et surtout de fournir un *telos* pour la philosophie pratique contemporaine. Les termes d'Apel sont ceux des droits et de l'individualisme libéral moderne, et donc ceux d'une éthique avant tout tournée vers les droits individuels comme réponse aux alternatives morales de ces individus, alors que l'éthique de la responsabilité de Jonas est plutôt orientée vers une éthique d'inspiration aristotélicienne, fondée sur une compréhension originale de la philosophie de la vie et qui pourrait, même si Jonas ne l'a pas présenté dans ces termes, s'accompagner de certaines formes du syllogisme pratique pour déterminer les obligations morales individuelles. Bref, si la critique d'Apel pointe bien dans la direction de certaines limites de la pensée jonassienne, nous sommes convaincus qu'il faut élargir cette critique comme nous venons de le faire pour bien évaluer la pertinence de l'éthique de la responsabilité. Il faut toutefois bien souligner, comme le fait Apel dans la citation plus haut, que certains éléments de l'argumentation jonassienne menant à sa philosophie éthique font écho au pragmatisme transcendantal, à savoir la critique de l'interdit de la métaphysique et du passage de l'être au devoir-être, ainsi que la détermination de la continuité de la responsabilité comme première responsabilité de l'humanité. Nous reviendrons sur cette question qui touche le cœur de l'argumentation jonassienne dans quelques instants, le temps de souligner un second élément qui, de l'extérieur, remet en question certains aspects de la pensée de Jonas.

Cette autre limite qui atteint le raisonnement de Jonas de l'extérieur concerne plus particulièrement sa compréhension de la question politique, à partir de laquelle il établit les exigences collectives impliquées par l'éthique de la responsabilité. Il questionne en ce sens la capacité du système démocratique à trouver une solution à la crise écologique, en partie parce qu'il demeure tributaire d'une définition de la nature du pouvoir politique qui ne rend pas compte des modifications qu'ont subies les relations de pouvoir dans le monde moderne, et plus encore dans le monde contemporain. Il apparaît que Jonas, qui fait de la transformation de l'essence de l'agir humain par la technologie moderne un élément fondamentale de sa théorie éthique, élabore les implications politiques de sa pensée sur une théorie politique – implicitement puisque Jonas ne développe pas de théorie politique à proprement parler – qui réserve le pouvoir politique au seul gouvernement en place, sans partage du pouvoir qui puisse corriger les manquements éventuels du système démocratique, manquements qu'il ne manque pas de souligner. Dans cette perspective, tout se passe comme si la diversité des lieux de pouvoir politique, les mouvements sociaux, les groupes de pression, les relations de pouvoir individuelles, tous ces types de pouvoir qui doivent nécessairement faire partie d'une définition du pouvoir politique contemporain, n'existaient pas. Nous pourrions aisément renvoyer ici le lecteur aux analyses des relations de pouvoir produites par Michel Foucault, question de bien souligner le simplisme de l'approche de Jonas⁷⁰¹. Puisque la détermination des exigences éthiques se fait de manière globale, et qu'elle ne laisse que peu de place – pour ne pas dire aucune place – à la détermination collective des devoirs individuels, il n'est pas surprenant que le portrait

⁷⁰¹ Les exemples ici sont nombreux. Pensons simplement à la fragmentation du pouvoir politique telle qu'elle est décrite par Foucault dans *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, ou encore à la puissance des forces d'exclusion examinées dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972. Sans entrer dans une discussion critique des thèses foucaaldiennes, il apparaît à tout le moins que la portée de son analyse de la nature du pouvoir, dont celle du pouvoir politique, dépasse largement l'ampleur de l'analyse jonassienne à ce sujet.

politique qui émane de cette théorie éthique suppose une détermination fortement centralisée des actions collectives, et plus généralement de la nature du pouvoir politique. Pour le dire simplement, il manque, à l'analyse jonassienne de la situation actuelle, une théorie politique digne de ce nom. Nous ne pensons toutefois pas qu'une telle analyse, en fonction des prémisses mêmes de l'argumentation jonassienne, soit impossible, bien au contraire. Ce travail reste toutefois à faire⁷⁰².

Ceci nous amène par ailleurs aux critiques qui affectent directement le cœur de l'argumentation de Jonas, critiques qui ne sont pas étrangères à l'absence de discussion du projet hégélien dans sa lecture de l'histoire de la philosophie. Pour reprendre un terme utilisé par Hösle⁷⁰³ – reprenant lui-même la classification des systèmes philosophiques proposée par Dilthey, entre *naturalisme*, *idéalisme subjectif* et *idéalisme objectif* – nous pourrions formuler cette critique de la manière suivante : il y a un idéalisme objectif non assumé dans la pensée de Jonas. Il y a bien, dans son travail, une volonté de déterminer rationnellement, d'abord, un principe ontologique premier qui pourra, ensuite, déterminer une fondation ultime de l'obligation éthique. Il existe bien entendu de nombreuses différences entre les pensées hégélienne et jonassienne. Les propositions jonassiennes pourraient toutefois être développées plus amplement, et avec une plus grande rigueur, si cette perspective idéaliste objective était non seulement assumée, mais explorée en tant que telle. Par exemple, devant la difficulté théorique de l'herméneutique, telle qu'elle est

⁷⁰² Nous croyons en ce sens que les travaux de Vittorio Hösle qui, tout en prenant pour appui une analyse du phénomène de la vie qui s'inspire des travaux de Jonas, tente explicitement de s'attaquer à l'élaboration d'une théorie politique conséquente, doivent ici être soulignés. Nous pensons notamment ici au travail imposant produit par Hösle dans *Morals and Politics* (trad. Steven Rendall), Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2004.

⁷⁰³ Voir notamment le texte de Hösle, *L'Idéalisme objectif* (trad. Stéphanie Costa, Bernd Goebel et Jacob Schmutz), Paris, Cerf, 2001, pp. 55-75.

relevée par Gianni Vattimo dans « Éthique de la communication ou éthique de l'interprétation? »⁷⁰⁴, à savoir la prétention herméneutique de la mise en évidence du caractère fondamentalement situé historiquement et culturellement de toute interprétation du monde et la contradiction avec la prétention universelle d'une telle affirmation, et contrairement à Vattimo⁷⁰⁵ qui critique cette compréhension de l'herméneutique à la faveur d'une herméneutique qui, tout en révélant cette caractéristique de l'existence humaine, doit se présenter elle-même comme une interprétation historiquement et culturellement située en proposant une théorie éthique basée sur le destin de l'époque à laquelle l'herméneutique appartient, position de laquelle il semble difficile de sortir indemne sans s'engager dans une régression à l'infini, il nous semble que la perspective ouverte par Jonas, en ce qu'elle participe à plusieurs égards de cette tradition philosophique, tout en s'en distinguant suffisamment pour éventuellement constituer une option recevable en vue de sortir de l'impasse théorique de l'herméneutique, aurait tout à gagner à assumer explicitement, tant au niveau théorique qu'au niveau pratique, sa prétention à une fondation ultime, parce qu'ontologique, de l'éthique. Le recours à l'outillage conceptuel du pragmatisme transcendantal, notamment à l'idée d'une contradiction performative dans un raisonnement comme celui de Vattimo, pourrait servir de fondement pour l'élaboration d'une telle fondation ultime de l'éthique. C'est d'ailleurs ce que fait Hösle dans son ouvrage *L'Idéalisme objectif*. La méthode utilisée par Jonas pour fonder à la fois le devoir-être sur l'être ainsi que la primauté de la capacité de responsabilité pour la responsabilité humaine procède de manière similaire, sans pour autant assumer pleinement tant la portée de cette méthode que l'objectif d'une fondation ontologique ultime de l'éthique qui relève d'une

⁷⁰⁴ Cf. Gianni Vattimo, « Éthique de la communication ou éthique de l'interprétation? » in *Éthique de l'interprétation* (trad. Jacques Rolland), Paris, Éditions La Découverte, 1991, pp. 164-179.

⁷⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 172-179.

forme d'idéalisme objectif, pour reprendre les termes de Höslé. Pour des raisons diverses, qui ont certainement à voir tant avec le parcours biographique de Jonas qu'avec le contexte philosophique du XX^e siècle réfractaire à la mégalomanie du système hégélien, Jonas reste constamment à la lisière d'une explication en bonne et due forme avec cet héritage important de la philosophie occidentale. Une réflexion contemporaine qui s'inspire de la tentative de dépassement du dualisme dans sa philosophie, ne peut faire l'économie d'une discussion éclairée des rapprochements pouvant être faits entre le projet jonassien et cet « idéalisme objectif », dont Hegel est le représentant moderne le plus célèbre.

Le travail de Jonas, son analyse des fondements historiques du dualisme, son explication des apories de la position dualiste moderne et sa tentative de dépassement tant pratique que théorique de cette position constituent un apport de premier ordre à la réflexion contemporaine en éthique, comme en ontologie et en métaphysique. Il nous appartient maintenant de reprendre ce travail colossal, notamment l'analyse jonassienne du phénomène de la vie, son interprétation ontologique du métabolisme et sa détermination du principe éthique premier, à savoir la première responsabilité qu'est l'obligation d'assurer la perrenité de la faculté de responsabilité dans l'être au moyen de l'existence de générations futures d'êtres humains, de reprendre ce travail donc, en cherchant à préciser ce que cette pensée implique dans notre propre recherche de principes à partir desquels nous pouvons à la fois comprendre le monde dans lequel nous vivons et déterminer de quelle façon nous devrions nous comporter les uns envers les autres, et ainsi déterminer en quoi Jonas nous aide à philosopher.

Bibliographie

Littérature primaire

Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg, Göttingen, Hubert & Co., 1930.

Gnosis und spätantiker Geist I. Die Mythologische Gnosis, Göttingen, Vandenhöck und Rupert, 1964.

Gnosis und spätantiker Geist II.1, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen, Vandenhöck und Rupert, 1966.

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit, Göttingen, Vandenhöck & Rupert, 1965.

The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Beacon Press, Boston, 2001 (1958/1991); *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme* (trad. Louis Évrard), Paris, Flammarion, 1978.

The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001 (1966); *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique* (trad. Danielle Lories), Bruxelles, De Bœck, 2001.

Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1974.

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, Insel, 1979; *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (tr. Hans Jonas and David Herr), Chicago, The University of Chicago Press, 1984; *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (trad. de l'allemand par Jean Greisch), Flammarion, Paris, 1998 (1979).

Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité (trad. de l'allemand par Christian Arnsperger), Éditions du Cerf, Paris, 2000 (1981).

Technik, Medezin, und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main, Insel, 1992.

Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

Évolution et liberté (trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Éditions Payot & Rivages, Paris, 2005 (1992).

Pour une éthique du futur (trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Éditions Payot & Rivages, Paris, 1998 (1992-1993)

Une éthique pour la nature (trad. de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy), Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

« La Science comme vécu personnel » (trad. Robert Brisart), in *Études phénoménologiques*, Tome IV, No. 8, 1988.

Erinnerungen, Frankfurt am Main, Insel, 2003; *Souvenirs*, (trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Paris, Payot & Rivages, 2005.

GR	<i>The Gnostic Religion</i>
PE	<i>Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man</i>
PoL	<i>The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology</i>
EL	<i>Évolution et liberté</i>
EP	<i>Études phénoménologiques</i>
PEF	<i>Pour une éthique du futur</i>

1. Histoire de la philosophie

a- Gnose et premiers siècles chrétiens

Der Begriff der Gnosis (1930)

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (1930/1965)

Gnosis und spätantiker Geist I (1934/1954/1964/1988)

« Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation : A "Divine Comedy" of the Universe » (1949), *PE*

« Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » (1952), *GR*

Gnosis und spätantiker Geist II (1954/1966/1993)

The Gnostic Religion (1958/1963/1991)

« The Abyss of the Will : Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans » (1964), *PE*

« Life, Death, and the Body in the Theory of Being » (1965), *PoL*

« The Hymn of the Pearl : Case Study of a Symbol, and the Claim for a Jewish Origin of Gnosticism », (1965), *PE*

« The Gnostic Syndrome : Typology of its Thought, Imagination, and Mood » (1967), *PE*

« Myth and Mysticism : A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought » (1969), *PE*

« The Soul in Gnosticism and Plotinus » (1971), *PE*

b- Pensée moderne

« Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism » (1951), *PoL*

« Philosophical Aspects of Darwinism », (?1951 – Toronto) *PoL*.

« Gnosticism, Existentialism, and Nihilism » (1952), *GR*

« Cybernetics and Purpose : A Critique » (1953), *PoL*

« The Practical Uses of Theory » (1959), *PoL*

« Life, Death, and the Body in the Theory of Being » (1965), *PoL*

« Spinoza and the Theory of Organism » (1965), *PE*

« Jewish and Christian Elements in Philosophy : Their Share in the Emergence of the Modern Mind » (1967), *PE*

« Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals » (1969), *PE*

« Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » (1971), *PE*

2. Biologie philosophique

- « Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism » (1951), *PoL*
- « Philosophical Aspects of Darwinism », (?1951 – Toronto) *PoL*.
- « Cybernetics and Purpose : A Critique » (1953), *PoL*
- « To Move and to Feel : On the Animal Soul » (1953), *PoL*
- « The Nobility of Sight : A Study in the Phenomenology of the Senses » (1953-1954), *PoL*
- « Image-Making and the Freedom of Man » (1961), *PoL*
- « Life, Death, and the Body in the Theory of Being » (1965), *PoL*
- « Spinoza and the Theory of Organism » (1965), *PE*
- « Biological Foundations of Individuality » (1968), *PE*
- « Sight and Thought : A Review of “Visual Thinking” » (1971), *PE*
- « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique » (1988), *EL*
- « Évolution et liberté » (1992), *EL*
- « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l’humain » (1992), *EL*
- « Fardeau et bénédiction de la mortalité » (1992), *EL*

3. Philosophie pratique

a- Éthique de la responsabilité

- « Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective » (1968) *PE*
- « Socio-Economic Knowledge and Ignorance of Goals » (1969), *PE*
- « Philosophical Reflections on Experimenting with Human Subjects » (1969) *PE*
- « Against the Stream : Comments on the Definition and Redefinition of Death » (1970) *PE*
- « Biological Engineering – A Preview » *PE*
- « Seventeenth Century and After : The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » (1971) *PE*
- « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History » (1971), *PE*
- « Technology and Responsibility » (1972) *PE*
- Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.* (1979)
- Puissance ou impuissance de la subjectivité.* (1981)
- Technik, Medizin und Ethik* (1985)
- Le Droit de mourir.* (1985)
- « La science comme vécu personnel » (1987), *EP*
- Une éthique pour la nature.* (Entretiens 1981-1992)
- Entretiens, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler) (1990-1992)
- « Les droits, le droit et l’éthique : quelle réponse apportent-ils aux propositions des nouvelles technologies de procréation? » (1992), *EL*
- « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle » (1992), *PEF*
- « Sur le fondement ontologique d’une éthique du futur » (1992), *PEF*

b- Théologie post-Auschwitz

- Le Concept de Dieu après Auschwitz.* (1984)
- « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique » (1988), *EL*

+ *Souvenirs* (2003)

Littérature secondaire

Jacques Arnould, « Gnose et écologie : la tentation de la Gnose », *Communio* (Paris), v24 n2 (1999), p. 57-71.

Richard J. Bernstein, « Hans Jonas's *Mortality and Morality* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v19/20 n2-1 (1997), p. 315-321.

Dietrich Böhler, « Hans Jonas - Stationen, Einsichten und Herausforderung eines Denklebens », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 45-67.

Christian Boissinot, « La réception française de l'œuvre de Hans Jonas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 194 (1995), p. 180-206.

Vincent Bourguet, « Bioéthique et dualisme ontologique », *Revue thomiste*, 97 (1997), p. 619-639.

Sylvie Courtine-Denamy, « Hans Jonas - Hannah Arendt. Histoire d'une complémentarité », in Hans Jonas, *Entre le néant et l'éternité* (trad. S. Courtine-Denamy), Belin, Paris, 1996, (1963/1987), p. 7-74.

Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Bœck, Bruxelles, 2001.

Nathalie Frogneux, « Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne? », *Revue philosophique de Louvain*, 94 (1996), p. 677-686.

Jean Greisch, « De la gnose au Principe responsabilité. Entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 17 (1991), p.5-21.

Wendy C. Hamblet, « Alienation and Wholeness », *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research* (ed. Anna-Teresa Tymieniecka), Vol. XCI Dordrecht, Springer 2006, p. 57-65.

David J. Levy, *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, Columbia, 2002.

David J. Levy, « Politics, Nature, and Freedom : On the Natural Foundation of the Political Condition », *Journal of the British Society for Phenomenology*, v15 (1984), p. 286-300.

Wolfgang Erich Müller, « Vom Schuler Heideggers und Bultmanns zum Verantwortungsethiker », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 9-23.

Willi Oelmüller, « Hans Jonas. Mythos-Gnosis-Prinzip Verantwortung », *Stimmen der Zeit*, 206 (1988), p. 343-351.

Marie-Geneviève Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris, 2002.

Christian Schutze, « The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas », *Hastings Centre Report*, v25-7 (1995), p. 40-43.

Lawrence Vogel, « Hans Jonas's Exodus : From German Existentialism to Post-Holocaust Theology », in Hans Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz* (ed. L. Vogel), Northwestern University Press, Evanston, 1996.

Franz Josef Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1994.

Christian Wiese, « Postface », in Hans Jonas, *Souvenirs* (trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel), Payot et Rivages, Paris, 2005 (2003), p. 293-322.

Christian Wiese, *Hans Jonas : Zusammen Philosoph und Jude*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 2003.

Richard Wolin, *Heidegger's Children*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

1. Histoire de la philosophie

a- Gnose et premiers siècles chrétiens

Barbara Aland, « Gnosis und Christentum », *The Rediscovery of Gnosticism* (ed. B. Layton), Leiden, Brill, 1980, p. 319-342.

E.B. Allo, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), p. 508-512, p. 526-528.

Walter Beltz, « Der Religionswissenschaftler Hans Jonas », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 48 (1996), p. 68-80.

Ugo Bianchi, *The Origins of Gnosticism*, Leiden, Brill, 1967.

Harold Bloom, « Lying Against Time : Gnosis, Poetry, Criticism », *The Rediscovery of Gnosticism* (ed. B. Layton), Leiden, Brill, 1980, p. 57-72.

H. Blumenberg, « Epochenswelle und Rezeption Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Philosophische Rundschau*, 6 (1958), p. 107-120.

P.Th. Camelot, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 42 (1958), p. 562-563.

L. Cerfaux, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1935, p. 369-372.

Carsten Colpe, « Die Herausforderung des gnostischen Denkens für Philosophie, Alchemie und Literatur », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 129-150.

Jacques Dewitte, « Du refus à la réconciliation. À propos de l'acosmisme gnostique », *Le temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, 1989, p. 151-173.

R.M. Grant, « *Gnosis und spätantiker Geist I* by Hans Jonas », *The Journal of Theological Studies*, 1956, p. 308-313.

Franz Grégoire, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1936, p. 97-102.

Adelheid Homann, « “Und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begriffen”. Die Geburt der Materie aus der Sehnsucht der unteren Sophia. Über die Forschung von Hans Jonas zur Gnosis », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 41-45.

Karstein Hopland, « Hans Jonas and the History of *Gnosis und spätantiker Geist* », *Temenos* (Helsinki), v34 (1998), p. 51-72.

Walter Jaeschke, « Gnostizismus - ein Schlagwort zwischen geschichtlicher Aufklärung und Häreseomachie », *Archiv für Begriffsgeschichte*, v28 (1984), p. 269-280.

Walter Jaeschke, Christoph Schulte and Michael Theunissen, « Gnostizismus heute? » in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), München, C.H. Beck, 1994, p. 163-173.

H. Koch, « Hans Jonas's *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* », *Theologische Literaturzeitung*, 1930, p. 469-470.

Benjamin Lazier, « Overcoming Gnosticism : Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World », *Journal of the History of Ideas*, v64 n4 (2003), p. 619-637.

Matthias Lutz-Bachmann, « 2. Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar? » in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 173-191.

Peter Manchester, « Time and Soul in Plotinus », *Dionysios*, v2 (1978), p. 101-136.

P. Merlan, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *The Journal of Philosophy*, 55 (1958), p. 743-748.

Susanne Möbuß, « Plotin - ein von der Neuzeit zu beerbendes Modell antiker Philosophie? », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 47-61.

A.D. Nock, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist II* », *Gnomon*, 32 (1956), p. 124-126.

A.D. Nock, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Gnomon*, 12 (1936), p. 605-612.

James M. Robinson, « The Pre-History of Demythologization. An Introduction to the Second Edition of Hans Jonas's *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* », *Interpretation*, 20 (1966), p. 65-77.

James M. Robinson, « Einleitung », *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (Hans Jonas), V+R, Göttingen, 1965.

Kurt Rudolph, « Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 25-39.

Kurt Rudolph, « Hans Jonas. *The Gnostic Religion* », *Theologische Literaturzeitung*, 1961, p. 26-31.

H.M. Schenke, « Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist I* », *Theologische Literaturzeitung*, 11 (1959), p. 813-820.

Morton Smith, « The History of the Term Gnostikos », *The Rediscovery of Gnosticism* (ed. B. Layton), Leiden, Brill, 1980, p. 796-807.

Morton Smith, « The Origins of Gnosticism », *The Journal of Biblical Literature*, 89 (1970), p. 82-84.

b- Pensée moderne

Robert W. Funk, « Colloquium on Hermeneutics », *Theology Today*, oct, 1964, p. 287-306.

Karsten Harries, « Heidegger's Conception of the Holy », *The Personalist*, 2 (1966), p. 169-184.

Dominique Janicaud, « En guise d'introduction à Hans Jonas », *Esprit*, 51 (1988), p. 163-171.

Hartmut Kreß, « Philosophische Theologie im Horizont des neuzeitlichen Nihilismus Philosophie und Gottesgedanke bei Wilhelm Weischedel und Hans Jonas », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 88 (1991), p. 101-120.

William J. Richardson, « Heidegger and God - and Professor Jonas », *Thought : Fordham University Quarterly*, 1965, p. 13-40.

James M. Robinson, « Hermeneutics since Barth », *The New Hermeneutic* (ed. Robinson et Cobb), New York, Harper and Row, 1964, p. 1-77.

C.E. Scott, « Heidegger Reconsidered : A Response to Professor Jonas », *Harvard Theological Review*, 59 (1966), p. 175-185.

Gary Steiner, « The Perils of a Total Critique of Reason : Rethinking Heidegger's Influence », *Philosophy Today*, v47 n1 (2003), p. 93-111.

Jacques Taminiaux, « Les enjeux d'une lecture gnostique de *Sein und Zeit* », *Études phénoménologiques*, 33-34 (2001), p. 91-109.

Lawrence Vogel, « Hans Jonas's Diagnosis of Nihilism : The Case of Heidegger », *International Journal of Philosophical Studies*, v3 n1 (1995), p. 55-72.

Walther Ch. Zimmerli, « Philosophie in einer Gott-verlassenen Welt », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 151-162.

2. Biologie philosophique

Renaud Barbaras, « Life, Movement, and Desire », *Research in Phenomenology*, v38, n1 (2008), p. 3-17.

Renaud Barbaras, « Life and Perceptual Intentionality », *Research in Phenomenology*, v33 (2003), p. 157-166.

Fabio Ciaramelli, « Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas », *Études phénoménologiques*, 33-34 (2001), p. 131-154.

Michael F. Cunningham, « To Live and to Die Humanly », *Religious Humanism*, v3 (1969), p. 97-100.

John N. Deely, « Evolution and Ethics », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v43 (1969), p. 171-184.

Jacques Dewitte, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 437-465.

Jacques Dewitte, « La redécouverte de la question téléologique », *Études phénoménologiques*, 12 (1996), p. 9-42.

Strachan Donnelley, « Natural Responsibilities. Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », *Hastings Centre Report*, v32-4 (2002), p. 36-43.

Strachan Donnelley, « Whitehead and Hans Jonas : Organism, Causality, and Perception », *International Philosophical Quarterly*, v19 (1979), p. 301-315.

Strachan Donnelley, « Whitehead and Hans Jonas : On Biological Organisms and Real Individuals », *Organism, Medicine, and Metaphysics* (ed. Stuart F. Spicker), Reidel, Dordrecht, 1978, p. 155-175.

François Duchesneau, « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », *Cahiers Spinoza*, 2 (1978), p. 241-285.

Michel Dupuis, « Le fardeau et la grâce de l'endurance », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 418-436.

Carlo Foppa, « L'Analyse philosophique jonasienne de la théorie de l'évolution : aspects problématiques », *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), p. 575-593.

Carlo Foppa, « L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 51-72.

Carlo Foppa, « L'être humain dans la philosophie de la biologie de Hans Jonas : quelques aspects », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 169-189.

T.A. Goudge, « Existentialism and Biology », *Dialogue : Canadian Philosophical Review*, v5 (1967), p. 603-608.

Gilbert Hottois, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas », *Laval théologique et philosophique*, v50 n1 (1994), p. 95-110.

Leon Kass, « Appreciating *The Phenomenon of Life* », *Hastings Centre Report*, v25-7 (1995), p. 3-12.

Fred Kersten, « Image-Making and the Nature of the Imagination », *Études phénoménologiques*, 33-34 (2001), p. 47-89.

Rudolf zur Lippe, « Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 85-100.

Danielle Lories, « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens? », *Études phénoménologiques*, 33-34 (2001), p. 21-46.

Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris, 2003.

Reinhard Löw, « Zur Wiederbegründung des organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 68-79.

Alex Mauron, « Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 31-50.

Pierre Montebello, « Vie et phénomène de vie », *Kairos* (Toulouse), n23 (2004), p. 75-104.

Paul Ricœur, « La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », *Le Messager européen*, 5 (1991), p. 203-218.

Bruno Robberrechts, « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 360-384.

Reinhard Schulz, « Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 63-84.

Adèle Thorens, « L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas », *Revue de Théologie et de Philosophie*, v133 n2 (2001), p. 131-147.

Franck Tinland, « De la diversité des êtres à l'être humain », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 385-417.

Sibylle Tönnies, « Hans Jonas zwischen Sein und Sollen », *Rechtstheorie*, 22 (1991), p. 370-381.

Richard M. Zaner, « Ontology and the Body : A Reflection », *Organism, Medicine, and Metaphysics* (ed. Stuart F. Spicker), Reidel, Dordrecht, 1978, p. 265-282.

3. Philosophie pratique

a-Éthique de la responsabilité

Olivier Abel, « La responsabilité incertaine », *Esprit*, 57 (1994), p. 20-27.

Hans Achterhuis, « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 37-47.

K.O. Apel, « La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 93-130.

K.O. Apel, « The Problem of a Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization », *Man and World : An International Philosophical Review*, v20 (1987), p. 3-40.

Bernard Baertschi, « L'Articulation de l'être et de la valeur », *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1996), p. 303-307.

Bernard Baertschi, « Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 17-29.

Bernard Baertschi, « Devons-nous respecter le génome humain? », *Revue de Théologie et de Philosophie*, v123 n4 (1991), p. 411-434.

Damien Bazin, *Sauvegarder la nature : une introduction au Principe Responsabilité de Hans Jonas*, Ellipses, Paris, 2007.

Paolo Becchi, « Technology, Medicine, and Ethics in Hans Jonas », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v23 n2 (2002), p. 155-182.

Richard J. Bernstein, « Rethinking Responsibility », *Social Research*, 61 (1994), p. 833-852.

D. Birnbacher, « Hans Jonas. Das Prinzip Verantwortung », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37 (1983), p. 144-147.

Dietrich Böhler, « In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren und Verantworten », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 244-276.

Dominique Bourg, « Droits de l'homme et écologie », *Esprit*, vol. 185 (1992), p. 886-890.

F. Buri, « Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng », *Theologische Zeitschrift*, 37 (1981), p. 164-172.

Wilhelm Büttemeyer, « "Wissenschaft ist Theorie und Kunst zugleich". Hans Jonas' Wissenschaftsauffassung im Verhältnis zu Technik und Ethik », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 185-195.

Charles Coutel, « Sur le principe de précaution », *L'Enseignement philosophique*, v51 n5 (2001), p. 17-24.

Henri-Paul Cunningham, « La sagesse pratique et les règles du concevable selon H. Jonas et P. Ricœur », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 155-168.

Olivier Depré, « "Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité". De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », *Études phénoménologiques*, 33-34 (2001), p. 111-129.

Olivier Depré, « Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas », *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1996), p. 323-327.

Olivier Depré, « Penser l'écologie entre métaphysique et éthique », *La Revue nouvelle*, nov. 1993, p. 97-100.

Jacques Dewitte, « La réfutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 75-91.

Jacques Dewitte, « Préservation de l'humanité et image de l'homme », *Études phénoménologiques*, 8 (1988), p. 33-68.

Marion Donhoff and Reinhard Merkel, « Not compassion alone. On euthanasia and ethics », *Hastings Centre Report*, v25-7 (1995), p. 44-50.

Strachan Donnelley, « Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms », *Hastings Centre Report*, v25-7 (1995), p. 21-29.

Strachan Donnelley, « Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », *Études phénoménologiques*, 8 (1988), p. 69-90.

Strachan Donnelley, « Natural Responsibilities. Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », *Hastings Center Report*, 32, 4, 2002.

Hubert Faes, « Contrat social et contrat naturel. La nature comme objet de responsabilité », *De la nature. De la physique classique au souci écologique* (ed. P. Colin), Beauchesne, Paris, 1992, p. 121-141.

V. Ferkiss, « Technology and a Metaphysics of Responsibility », *The Review of Politics*, 2 (1985), p. 288-289.

Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992.

Nathalie Frogneux, « Présentation », in Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité* (trad. Christian Arnsperger), Cerf, Paris, 2000, (1981), p. 9-24.

Olivier Godard, « Le principe de précaution comme norme de l'action publique, ou la proportionnalité en question », in *Revue économique*, 54, 6 (2003), p. 1245-1276.

Jean-Yves Goffi, « Communauté éthique et communauté politique », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 205-222.

Jérôme de Gramont, « Une reformulation de l'impératif moral d'après Hans Jonas », *L'Enseignement philosophique*, v54 n6 (2004), p. 26-39.

Jean Greisch, « L'«heuristique» de la peur ou qui a peur de Hans Jonas », *Une parole pour la vie. Hommage à X. Thévenot* (ed. G. Médevielle et al.), Cerf, Paris, 1998, p. 103-122.

Jean Greisch, « L'Amour du monde et le principe responsabilité », *Autrement - Séries morales*, 14 (1994), p. 72-93.

Jean Greisch, « «Serviteurs et otages de la nature»? La nature comme objet de responsabilité », *De la nature. De la physique classique au souci écologique* (ed. P. Colin), Beauchesne, Paris, 1992, p. 319-359.

Horst Gronke, « Epoché der Utopie. Verteidigung des "Prinzips Verantwortung" gegen seine liberalen Kritiker, seine konservativen Bewunderer und gegen Hans Jonas selbst », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 407-427.

Gertrude Hirsch Hadorn, « Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), p. 218-237.

Vittorio Hösle, « Ontologie und Ethik bei Hans Jonas », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 105-125; Vittorio Hösle, « Ontology and Ethics in Hans Jonas » in *Objective Idealism, Ethics, and Politics*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 1998.

Gilbert Hottois, « Deux réactions bio-éthiques au nihilisme : Hans Jonas et H.T. Engelhardt », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 17 (1995), p. 99-122.

Gilbert Hottois, « Introduction. H. Jonas et H.T. Engelhardt : quelques observations critiques », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 11-31.

Gilbert Hottois, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 17-36.

Dominique Janicaud, « L'adieu critique aux utopies », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 93-105.

Dominique Janicaud, « Le malaise autour de la Terre », *Le Messager européen*, 5 (1991), p. 173-188.

Angelika Krebs, « Teleologie versus Funktionalität : Eine Kritik des theologischen Argumentes in der Natruethik », *Philosophia Naturalis*, v37 n1 (2000), p. 45-58.

Hartmut Kreß, « Die Kategorie ethischer "Verantwortung" in der neueren Diskussion », *Theologische Rundschau*, 53 (1988), p. 82-98.

Wolfgang Kuhlmann, « "Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 277-302.

Jens Kurreck, « Primat der Furcht. Medizinische Gentechnologie und das "Prinzip Verantwortung" », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 428-454.

Hans Lenk, « Macht und Verantwortung », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 213-223.

Walter Lesch, « Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 38 (1991), p. 443-469.

Thierry Lievens, « La peur comme boussole », *Lumen Vitae*, 49 (1994), p. 133-138.

Thierry Lievens, « Détresse et vocation : "J'ai entendu le cri de mon peuple" », *Lumen Vitae*, 48 (1993), p. 401-406.

Marc Maesschalck, « L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne », *Recherches de Science Religieuse*, 84 (1996), p. 541-558.

Giovanni Maio, « Welche Forschung am Menschen ist ethisch vertretbar? Eine kritische Betrachtung der Forschungsethik von Hans Jonas », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 209-226.

Fritz Mann, « Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 237-248.

Ullrich Melle, « Responsibility and the Crisis of Technological Civilization : A Husserlian Meditation on Hans Jonas », *Human Studies : A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, v21 n4 (1998), p. 329-345.

Christian Müller, « Verantwortungsethik », *Geschichte der neueren Ethik* (ed. A. Pieper), Tübingen und Basel, 1992, p. 103-131.

Denis Müller, « L'horizon temporel de l'éthique et le poids de la responsabilité », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 223-235.

Denis Müller, « La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 85-100.

Denis Müller et René Simon, « Présentation », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe « Responsabilité »* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 7-14.

Wolfgang Erich Müller, « La responsabilité peut-elle être basée sur un impératif? », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 141-154.

Wolfgang Erich Müller, « Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas », *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 33 (1989), p. 204-216.

Wolfgang Erich Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.

O.P. Obermeier, « Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik », *Philosophisches Jahrbuch*, 88 (1981), p. 426-441.

Marie-Geneviève Pinsart, « L'expérimentation sur l'être humain. De la nécessité de la recherche au rejet de l'objectivation médicale », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 466-499.

Marie-Geneviève Pinsart, « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas », *Le devoir d'expérimenter* (ed. J.-N. Missa), De Bœck, Bruxelles, 1996, p. 187-205.

Marie-Geneviève Pinsart, « La nature, objet de réflexion philosophique : lecture du Principe responsabilité de Hans Jonas sous l'angle du Contrat naturel de Michel Serres », *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 18 (1996), p. 328-334.

Marie-Geneviève Pinsart, « Introduction », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 7-16.

Marie-Geneviève Pinsart, « Nature humaine ou expérimentation humaine », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 69-91.

Pier Paolo Portinaro, « The Prophet and the Tyrant : Considerations of Hans Jonas's Philosophical Propositions », *From the Twilight of Probability : Ethics and Politics* (ed. Spadafra), Science History Publications, New York, 1992, p. 68-88.

Matthias Rath, « La triple signification du mot "valeur" dans *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas et la psychologisation en éthique », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 131-140.

Dany Rondeau, « La disparition de l'humanité est objectivement indifférente. Réflexions autour de l'éthique de Hans Jonas », *L'Homme biotech : humain ou post-humain?* (ed. Jean-Pierre Béland), PUL, Sainte-Foy, 2006, p. 67-95.

Anne-Marie Roviello, « L'impératif kantien face aux technologies nouvelles », *Hans Jonas. Nature et responsabilité* (ed. G. Hottois et M.-G. Pinsart), Vrin, Paris, 1993, p. 49-68.

Thomas Rusche, « Wider die verantwortungslose wirtschaftliche Unschuld », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 364-368.

Wolf Schäfer, « Die Büsche der Pandora. Über Hans Jonas, Technik, Ethik und die Träume der Vernunft », *Merkur*, 43 (1989), p. 292-304.

Jan C. Schmidt, « Die Aktualität der Ethik von Hans Jonas: Eine Kritik der Kritik des Prinzips Verantwortung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v55, n4 (2007), p. 545-569.

Bernard Schumacher, « La mort. Événement naturel ou accidentel : Éthique et corps souffrant », *Laval théologique et philosophique*, v54 n1 (1998), p.5-22.

Gustav A. Seeck, « Die Frage nach des Tugends », *Gymnasium* (Heidelberg), v97 n4 (1990), p. 289-303.

Bernard Sève, « L'impératif de responsabilité comme instance critique de l'argumentation », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, 16 (1994), p. 55-76.

Bernard Sève, « La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 107-125.

Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, 53 (1990), p. 72-88.

René Simon, « Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 101-107.

Jacques Taminiaux, « Sur une éthique pour l'âge technologique », *Le Messager européen*, 5 (1991), p. 187-202.

P.H. Tavoillot, « Entre conviction et utopie. La fondation jonassienne de l'éthique de la responsabilité », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 30 (1996), p. 243-258.

Jean-Marie Thévoz, « Générations présentes, générations futures, quelles priorités? », *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»* (ed. D. Müller et R. Simon), Labor et Fides, Genève, 1993, p. 73-84.

Paul Tiedemann, « Natur als Rechtssubjekt : die Grundlagen einer empathischen Ethik », *Rechtstheorie*, v20 n4 (1989), p. 522-536.

Franck Tinland, « L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 53-73.

Anton A. van Niekerk, « Ethics for Medicine and Medicine for Ethics », *South African Journal of Philosophy*, 21-1 (2002), p. 35-43.

Lawrence Vogel, « Natural Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass », *Hastings Centre Report*, v36-3 (2006), p. 32-44.

Lawrence Vogel, « Does environmental ethics need a metaphysical grounding? », *Hastings Centre Report*, v25-7 (1995), p. 30-39.

Franco Volpi, « “Le paradigme perdu” : l'éthique contemporaine face à la technique », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 163-179.

Micha H. Werner, « Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie? », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 227-243.

Micha H. Werner, « Dimensionen der Verantwortung : Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 303-338.

Maurice Weyembergh, « Before and After Virtue », *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt* (ed. Gilbert Hottois), Vrin, Paris, 1993, p. 181-204.

Maurice Weyembergh, *Entre Politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*, Vrin, Paris, 1991.

Urban Wiesing, « Zur Medizin- und Bioethik bei Hans Jonas », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 197-207.

Roger A. Willer, « Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics », *Zygon*, Vol. 39, No. 4, 2004.

b- Théologie post-Auschwitz

Catherine Chalié, « Dieu sans puissance », in Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (trad. Philippe Ivernel), Payot et Rivages, 1994 (1984), p. 45-69.

Carsten Colpe, « Verdunkelung im “Buch der Natur”. Konsequenzen ökologischer Selbsterkenntnis aus dem Ende der Physikotheologie », *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas* (ed. Dietrich Böhler), C.H. Beck, München, 1994, p. 80-104.

Olivier Depré, « De la liberté absolue : À propos de la théorie cartésienne de la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de Louvain*, v94 n2 (1996), p. 216-242.

Nathalie Frogneux, « Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 500-526.

Eveline Goodman-Thau, « Vom Prinzip Verantwortung zum Prinzip Hoffnung. Hans Jonas' Gedanken über Gott », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 119-134.

H.H. Henrix, « Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage », *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage* (ed. J.B. Metz), Mainz, 1995, p. 118-143.

Egbert Joos, « Ethik zwischen globaler Verantwortung und speculative Weltschematik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38 (1990), p. 683-690.

Jean-Pierre Jossua, « Dieu et le mal, après Auschwitz », *Didaskalia* (Lisboa), v24 n1 (1994), p. 87-93.

Hartmut Kreß, « Ethik der Werte zwischen Säkularisierung und tradierte Gotteslehre. Impulse und Grenzen der Ethik Hans Jonas' in protestantischer Sicht », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 135-155.

Caterina Rea, « Retrait de Dieu et question du mal », *Revue philosophique de Louvain*, v100 n3 (2002), p. 527-548.

Robert Redeker, « Dieu après Auschwitz. La théologie faible de Hans Jonas », *Les Temps modernes*, 582 (1995), p. 134-150.

Thomas Schieder, « Hans Jonas' “Gottesbeweise” », *Hans Jonas - von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik* (ed. W.E. Müller), Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 157-184.

Jean-Luc Solère, « Le concept de Dieu avant Hans Jonas : histoire, création et toute-puissance », *Mélanges de science religieuse*, 53 (1996), p. 7-38.

Robert Theis, « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », *Revue philosophique de Louvain*, 2 (2000), p. 341-357.

Roger A. Willer, « Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics », *Zygon : Journal of Religion and Science*, v39 n4 (2004), p. 841-858.

Littérature complémentaire

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie), Paris, Payot & Rivages, 2001.

Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz » in *Modèles critiques* (trad. Marc Jimenez et Eliane Kaufholz), Paris, Payot, 1984, pp. 205-219.

Günther Anders, « Nach "Holocaust" 1979 » in *Besuch im Hades*, München, C.H. Beck, 1979.

Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil, 1979.

Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2001.

Henri Bergson « La Philosophie. Discours prononcé par Henri Bergson, de l'Académie française, à la cérémonie du centenaire de Claude Bernard au Collège de France, le 30 décembre 1913 » in E. Dhurout, *Claude Bernard*, Paris, PUF, 1947.

Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966.

Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

Pascal Engel, « Épiphiénoménisme » in *Vocabulaire des sciences cognitives* (ed. Olivier Houdé), Paris, PUF, 1998 (2003).

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

Michael T. Ghiselin, « The Imaginary Lamarck : A Look at Bogus "History" in Schoolbooks » in *The Textbook Letter*, September-October 1994, <http://www.textbookleague.org/54marck.htm>.

Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

Vittorio Hösle, *Morals and Politics* (trad. Steven Rendall), Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2004.

Vittorio Hösle, *L'Idéalisme objectif* (trad. Stéphanie Costa, Bernd Goebel et Jacob Schmutz), Paris, Cerf, 2001.

J. H. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985.

Kristian Köchy, *Biophilosophie. Zur Einführung*, Dresden, Junius, 2008.

André Leroi-Gourhan, *Le Fil du temps*, Paris, Fayard, 1983.

Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Chicago Open Court, 1999, 172 pages.

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984 (1981).

Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan, 1966.

Maurice Merleau-Ponty, *Nature : notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

Edgar Morin, « Pour une réforme de la pensée », Repères actuels, Collège Héraclite, « college-heraclite.ifrance.com/documents/r_actuels/em_reforme.htm » (site consulté le 9 janvier 2009).

Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle* (trans. and ed. David Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Thomas Nagel, *Le Point de vue de nulle part* (trad. Sonia Kronlund), Combas, Éditions de l'Éclat, 1993.

Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1958.

Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, PUF, 1964.

Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (trad. Philippe Muller), Paris, Éditions Gonthier, 1965.

Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

Gianni Vattimo, « Éthique de la communication ou éthique de l'interprétation? » in *Éthique de l'interprétation* (trad. Jacques Rolland), Paris, Éditions La Découverte, 1991.

E.O. Wilson, *Sociobiology : The New Synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.