

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 2

Artikel: Le fondement métaphysico-théologique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas
Autor: Theis, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514893>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE FONDEMENT MÉTAPHYSICO-THÉOLOGIQUE DE L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ DE HANS JONAS*

ROBERT THEIS

Résumé

L'étude entend vérifier une hypothèse, à savoir que l'éthique de la responsabilité développée par Hans Jonas, sous les prémisses d'un athéisme méthodique, renvoie, en dernière instance, à un fondement théologique. Dans une première partie, on reconstruit les affirmations angulaires du Principe responsabilité et on remonte la trajectoire de cette éthique en l'inscrivant dans les différents contextes de l'évolution (études sur la gnose, philosophie de la biologie) de la pensée jonasienne. Dans une seconde partie, on montrera comment ce programme éthique s'enracine dans un contexte métaphysique et théologique qui en constitue le véritable fondement : ultimement, la responsabilité de l'homme dans le monde est une responsabilité en vue de l'intégrité de Dieu.

En 1979 paraît, en langue allemande, *Das Prinzip Verantwortung* (*Le principe responsabilité*) de Hans Jonas. Le sous-titre en est *Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*.

L'idée même d'une éthique de la responsabilité n'est pas une invention de Hans Jonas. En 1919 Max Weber avait déjà opposé dans une conférence célèbre la *Gesinnungsethik* de type kantien à la *Verantwortungsethik*. Plus près de nous, Emmanuel Levinas s'est interrogé au début des années 50 sur une éthique comprise comme philosophie première qui place en son centre la responsabilité à laquelle je suis convoqué à travers l'appel asymétrique du visage de l'autre¹. La monumentale *Philosophie in der veränderten Welt* de Walter Schulz parue en 1972 contient des développements importants sur la problématique de la responsabilité qui anticipent déjà certains thèmes abordés par Hans Jonas².

Le succès du *Principe responsabilité* doit être mis en relation avec le moment même de la parution de l'ouvrage : dans le courant des années 70, les

* Le texte constitue la version modifiée d'une conférence donnée à Neuchâtel en mai 2012 devant la *Société neuchâteloise de philosophie*.

¹ Cf. E. LEVINAS, «Le moi et la totalité» (1954), in: *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, 1991, p. 25 sq.

² Cf. W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, Neske, 1972, p. 629-840.

problèmes environnementaux, les conséquences et les dangers à long terme émanant des développements des nouvelles techniques (notamment dans les domaines des technologies médicales et de l'énergie nucléaire) envahissent de plus en plus le débat public et le champ de la politique. Or, il apparaît rapidement que ce débat ne comporte pas simplement des aspects technologiques, mais précisément aussi des enjeux éthiques. La conception d'une éthique de la responsabilité, et plus particulièrement d'une responsabilité pensée en termes prospectifs et à l'échelle de l'humanité (et non point de petits groupes), venait donc à point nommé, d'autant plus que l'auteur y discute avec une remarquable clairvoyance des questions qui, à l'époque, ne faisaient qu'émerger. Il convient cependant d'ajouter que *Le principe responsabilité* a été souvent lu de manière très sélective et a été réduit de cette façon à certains slogans sans que l'infrastructure métaphysique (voire implicitement théologique) de cette nouvelle éthique ait été respectée.

Ce qu'on pourrait qualifier de *tournant éthique* dans l'œuvre de Jonas se situe bien en amont du *Principe responsabilité*. Dès le début des années 60 apparaît dans ses écrits l'idée de la responsabilité de l'homme, et ceci précisément dans le contexte d'une réflexion métaphysico-théologique.

Nous remonterons cette trajectoire en partant des affirmations angulaires du *Principe responsabilité* qui seront développées dans une première partie, pour montrer, dans une seconde partie, comment ce programme éthique s'enracine dans un contexte métaphysique et théologique qui en constitue le véritable fondement.

1. *L'éthique de la responsabilité : ses principes et sa mise en situation par rapport à l'évolution de la pensée jonasienne*

Le *Principe responsabilité* débute par un constat aux tonalités apocalyptiques : «Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui» (*PR* 15)³. Le Prométhée en question s'appelle «technique» ou «technologie».

La problématique du progrès technique ou technologique – le *Principe responsabilité* pouvant en effet se lire comme tel (*cf. PR* 315) – ainsi que la critique de la technique sont des thèmes récurrents dans la pensée contemporaine. On sait que dès la fin des années 40, notamment suite à l'explosion de la bombe atomique à Hiroshima, une critique philosophique et littéraire de la technique avait vu le jour notamment chez G. Anders qui fut suivi par d'autres (A. Weber, F. G. Jünger, M. Heidegger).

³ Nous citerons le *Principe responsabilité (PR)* dans le corps de notre texte d'après la traduction donnée par J. Greisch, parue en 1998 dans l'édition de poche «Champs Flammarion».

Jonas – ancien élève de Heidegger – s'oppose à la lecture de la technique faite notamment par ce dernier qui la comprend dans une perspective ontologique comme la «métaphysique achevée»⁴ et donc comme ultime forme de l'histoire de l'oubli de l'être. Jonas qualifie une telle interprétation dans ses *Souvenirs* de totalement erronée (S 244)⁵ et se place d'emblée dans une optique *éthique* dont la pointe consiste à «préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir» (PR 18).

Retraçons l'argumentation qui fonde cette urgence d'une nouvelle éthique. Trois pistes sont à considérer :

1° Jonas soutient que «par suite de certains développements de notre pouvoir, l'essence de l'agir humain s'est transformée» (PR 21). Grâce aux moyens que la technique moderne met à la disposition de l'homme, ou plus exactement grâce aux moyens que l'homme s'est donnés dans et à travers la technique pour intervenir dans le monde et dans la nature – jusque dans la constitution biologique de l'homme lui-même –, l'agir humain a été investi d'un pouvoir jusque là inconnu et risque précisément d'échapper à son contrôle. Jusque dans un passé récent, l'intervention de l'homme dans les processus de la nature demeurait, vu les moyens techniques qui étaient les siens, limitée et superficielle et ne constituait guère une menace sérieuse pour l'équilibre et la stabilité de celle-ci. En conséquence de quoi aussi, le rapport «éthique» à la nature était «neutre» dans ce sens que la nature n'était point perçue comme objet d'une responsabilité spécifique. L'éthique traditionnelle restait centrée sur le seul «cercle rapproché de l'action» (PR 29) et sur le prochain ; elle était marquée par l'absence de toute dynamique : «[...] l'éthique avait à faire 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» (PR 28).

Mais grâce à la technique et aux effets cumulatifs de celle-ci, l'agir humain contemporain a accédé à un niveau jusque là inconnu, de telle sorte qu'une urgence éthique inédite s'impose. Non point que le cadre de la proximité ait été aboli – la plupart de nos actes continuent à se situer dans ce cadre –, mais s'y sont ajoutées, jusque dans la quotidien, des dimensions jusque là non prises en considération : d'individuels, les actes et les acteurs sont devenus *collectifs* (ce qui n'est pas sans conséquences pour la politique) ; de contemporains et de prévisibles, les effets de ces actes sont devenus largement indéterminés et influent sur le futur. «Nulle éthique antérieure

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik» in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1967, 3^e édition, p. 72.

⁵ Dans ses *Souvenirs* (trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 2005), JONAS s'exprime de manière fort critique à l'égard de l'interprétation heideggerienne de l'ère technologique : Heidegger «a tenté de s'emparer du problème, bien que ce qu'il puisse en dire, toute cette spéculation sur le destin de l'esprit occidental qui, depuis les Présocratiques, se serait éloigné de la vérité authentique, me paraisse totalement erroné» (p. 244).

n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même» (PR 33 sq.). Si dans le passé, la présence de l'homme était une donnée première, «d'où toute idée de l'obligation [...] prenait son départ», elle est devenue maintenant elle-même «un *objet* d'obligation» (PR 38).

- 2° La seconde piste à considérer dans l'agir humain contemporain concerne le fait que l'homme même est devenu un *objet* de la technique. En effet, la technique ne porte plus seulement sur le réel extra-humain, sur la maîtrise de la nature, mais affecte par certains côtés l'humain même, et cela jusque dans sa constitution substantielle (par exemple les manipulations génétiques etc.).
- 3° D'après Jonas, les nouvelles possibilités technologiques dont dispose l'homme *élargissent* la problématique éthique encore dans ce sens qu'elles concernent aussi un éventuel *droit éthique autonome de la nature elle-même* (cf. PR 34 sq.). Il se peut que la nature ait comme une «prétention morale à notre égard» (PR 34) et cela indépendamment d'un quelconque intérêt que nous pourrions avoir à ce propos. L'homme est l'agent fiduciaire de la nature et il n'est dès lors pas impensable qu'il ait des *devoirs* à l'égard de la nature (entendons ici le terme nature au sens de la biosphère dans sa totalité).

Ce qui se présente à propos d'un droit de la nature⁶ – d'abord sous la forme d'une pure *hypothèse* – impliquerait que l'éthique serait fondamentalement élargie et que d'exclusivement anthropocentrique qu'elle était, elle deviendrait «physio-centrique». Il importe de saisir le sens et la portée de cette ouverture, présentée d'abord comme une *possibilité*. En effet, ouvrir l'éthique sur la nature, cela présuppose une décision métaphysique dans la mesure où la nature devra être pensée non simplement en termes d'être, mais aussi en termes de *valeur*. Or, cette décision s'inscrit chez Jonas, me semble-t-il, dans une préoccupation plus fondamentale encore qui est de nature *anti-gnostique*. Il faut que je fasse ici une incursion dans une problématique que Jonas a travaillée pendant ses années d'études et qui est demeurée, à mon sens, l'arrière-fond par rapport auquel toute sa pensée ultérieure devient lisible dans sa cohérence.

⁶ CH. HUGLO rappelle que le «droit de l'environnement» n'est pas une invention récente, mais que «dès le XVIII^e siècle et plus encore au XIX^e siècle, s'est mise en place une protection juridique des eaux, des forêts et du sol, de la faune et de la flore» (*Quel droit de l'environnement ? in: Nicolas Hulot et le comité de veille écologique, Combien de catastrophes avant d'agir ?*, Paris, 2002, p. 159). Huglo pense toutefois que dans l'esprit des législateurs, l'environnement était davantage l'occasion du droit que son objet (cf. *ibid.*). D'après l'auteur, ce n'est que dans la seconde moitié du XX^e siècle qu'apparaît un vrai changement d'orientation vers un véritable droit de l'environnement qui repose d'abord encore sur les contraintes de l'autorisation préalable et que ce n'est qu'en 1976, avec «l'institution des études d'impact obligatoires» (*ibid.*) qu'intervient un véritable changement de perspective.

Participant, au cours de ses études à l'université de Marbourg, à des travaux dirigés sur le Nouveau Testament auprès du théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976), Jonas y avait présenté un exposé sur la notion de «gnôsis Theoû» (connaissance de Dieu) dans l'évangile de Jean⁷. Ce fut pour lui l'occasion d'en approfondir le contexte historique, religieux et conceptuel, ce qui le conduisit naturellement au «phénomène» de la gnose. Encouragé dans ses recherches par Bultmann, Jonas développa ce sujet et le présentait en 1928 comme thèse de doctorat auprès de Martin Heidegger⁸. Le travail parut en 1930 sous le titre *Über den Begriff der Gnosis*⁹. En 1934, alors que Jonas avait déjà quitté l'Allemagne pour Londres, paraît *Gnosis und spätantiker Geist. I. Teil: Die mythologische Gnosis*¹⁰.

Ce qui intéresse Jonas dans l'étude de la gnose¹¹ ce ne sont pas d'abord des questions d'ordre historique ou philologique, mais *l'idée qui sous-tend le gnosticisme*, son *esprit* compris lui-même comme syncrétisme d'éléments de provenance grecque, juive, babylonienne, égyptienne, syriaque, iranienne... Son intention est donc de dépasser ce «mélange» de formes pour accéder à leur principe, à savoir la racine et l'attitude *existentielle* de ces productions dans lesquelles une existence historiquement située s'articule¹². La position de son problème vise à dégager, à travers la multiplicité des systèmes gnostiques, l'*unité* de la pensée gnostique, précisément son esprit¹³.

Celui-ci se caractérise fondamentalement par ce qu'il appelle la tendance à la «démondanisation» (*Entweltlichungstendenz*) comme modalité d'être de l'homme dans sa totalité (aspect ontologique) et comme optique du salut (aspect sotériologique). L'esprit gnostique s'inscrit dans un nouveau sentiment mondain que Jonas résume dans la formule d'*un dualisme eschatologique de nature a(anti)cosmique* ; le *mouvement fondamental* du mythe gnostique étant d'une part la chute et l'esclavage ; d'autre part l'ascension et la rédemption ; son motif la tendance à la fuite hors du monde. *GSG I*, 5 ; *cf.* aussi 29).

Nous ne retiendrons que quelques éléments de l'analyse de Jonas :

⁷ Exposé présenté le 25 juillet 1925.

⁸ *Cf.* H. JONAS, *Souvenirs*, *loc. cit.*, p. 85 *sq.*

⁹ Ce texte est identique à l'introduction et au 1^{er} chapitre de «Gnosis und spätantiker Geist. II. Teil: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie» (*cf.* K. RUDOLPH, «Hans Jonas und die Gnosisforschung», in : C. WIESE, E. JACOBSON (éds), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin/Wien, Philo, 2003, p. 334, note 5).

¹⁰ Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1964, 3^e édition (cité dans le corps du texte: *GSG I* avec indication de la page).

¹¹ Ce que Jonas appelle «gnose» se situe sur un segment allant de la période des *Diadoques* jusqu'à l'apparition du manichéisme et couvre donc environ un demi-millénaire ; sa percée se situant aux débuts de l'ère chrétienne (*cf.* *GSG I*, 66)

¹² Il est évident que ce procédé herméneutique est «circulaire», mais non point au sens d'une circularité fallacieuse. Jonas en convient : la démarche dite «analytique» (destructrice) *part* des objectivations mêmes pour accéder à la structure ontologique sous-jacente, à partir de laquelle la démarche «synthétique» (constructrice) se réapproprie les manifestations historiques quant à leur sens.

¹³ *Cf.* *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes* (1958), Frankfurt a. M., Insel, 1999, p. 16.

Parler de dualisme comporte *deux aspects* : d'une part un dualisme entre *Dieu et le monde*, d'autre part un dualisme entre *l'homme et le monde*, ce dernier étant en définitive le reflet du premier dont il dérive (*cf. GSG II 332*).

Comment la gnose conçoit-elle *Dieu* et le dualisme Dieu/monde? Dieu est considéré comme absolument transcendant et demeurant *étranger* au monde qui constitue par rapport à lui une véritable antithèse. La gnose proclame un *Dieu inconnu et nouveau*. Le message du Dieu inconnu comporte une pointe polémique : le Dieu inconnu n'est pas le Dieu du monde, le démiurge qui, est précisément comme créateur du monde un Dieu connu dans et à travers sa création. Le Dieu inconnu est par ailleurs un Dieu *inconnaissable*. La gnose recourt, pour exprimer cette idée, aux prédicats traditionnels de la «théologie négative». Ce recours, toutefois, doit être entendu dans le sens de formules d'opposition : il énonce l'a-mondanité voire l'anti-mondanité de Dieu. Jonas note que ce Dieu est comme la «négation du monde» et qu'il a une fonction *nihiliste* à l'égard de tout lien intramondain¹⁴. C'est en cela que le Dieu gnostique est un Dieu *nouveau*.

Comment Jonas interprète-t-il le deuxième type de dualisme, celui entre *l'homme et le monde* ? Le monde est l'œuvre de puissances inférieures (les archontes, le démiurge ou le Dieu du monde) qui ignorent le vrai Dieu et qui en empêchent toute connaissance. Leur règne, tyrannique et qualifié de destin cosmique universel (*heimarmènè*), empêche l'esprit de retourner, après la mort, à Dieu. Le moyen pour en sortir est la *communication de la gnose* (et dans ce sens, le mythe gnostique n'est pas simplement narratif et descriptif, mais en même temps performatif).

Dans le mythe gnostique, l'homme est constitué de corps, d'âme (*psychè*) et d'esprit (*pneuma*). En lui se répète le dualisme décrit précédemment dans la mesure où le corps et l'âme sont l'œuvre des archontes tandis que l'esprit est ce qui vient d'ailleurs et constitue une étincelle – en exil – de la substance divine, reflet lointain du drame divin. Or, les archontes ont créé l'homme dans le but précis de tenir enfermée cette particule divine qui tente de s'échapper de cette prison et de cette obscurité pour rejoindre sa patrie¹⁵. L'ultime thème du mythe gnostique est la *rédemption* et le salut de l'homme, compris en même temps comme restauration de la divinité blessée et, dans ce sens, comme auto-rédemption de Dieu (*cf. GSG II 333*).

Tournons-nous brièvement vers les concepts et les symboles que véhiculent les mythes gnostiques au sujet de la situation de l'homme. Jonas insiste d'abord sur le concept d'«étranger» (*das Fremde*) qui constitue d'après lui la notion originaire de la gnose (*cf. GSG I 96 sq.*). Si l'étranger désigne dans un sens la transcendance absolue de Dieu et donc aussi sa séparation radicale du monde, sa signification première renvoie à un sentiment élémentaire de la vie : *l'esprit*

¹⁴ *Cf. ibid.*, p. 300.

¹⁵ *Cf.* pour ces développements : *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, loc. cit., p. 69 sq.

vient d'ailleurs et se sent profondément étranger dans le monde où il est tombé; il subit le sort de l'étranger avec son cortège de conséquences: la solitude, la fragilité, l'incompréhension, l'angoisse. Ainsi, l'étranger erre dans ce monde qui est son habitation – même s'il s'agit d'une demeure obscure –, mais le fait même de devoir demeurer quelque part, est *constitutif* de son être. La condition de l'étranger avec sa négativité renvoie cependant à une «vie secrète», la vraie vie qui est ailleurs.

Il s'ensuit que ce monde-ci dont les ténèbres constituent la substance, est *dévalué* par rapport au monde de la lumière pure et sans mélange. Une idée centrale à ce propos – et dont le mythe anti-agnostique que Jonas lui-même va développer plus tard va se servir – est celle de l'éclatement de la lumière et de la dispersion de certaines de ses parties dans ce monde – la lumière vient dans les ténèbres.

Un des concepts utilisés pour désigner l'être-au-monde angoissé et errant est celui de la *Geworfenheit* (GSG I 107): l'âme est jetée dans le corps puant, elle est perdue dans le tourbillon du monde. Tout ceci l'empêche d'entendre l'appel de la vie, un appel qui émane (dans certains textes gnostiques) d'un *envoyé* dans le monde – un étranger dont la venue constitue une entrée de l'au-delà dans ce monde. Sa tâche est de rassembler les étincelles de lumière dispersées et de restaurer ainsi l'unité au sein de l'Être originaire. On aura constaté sans peine que cette interprétation de la situation de l'homme dans le gnosticisme est fortement redevable de l'analyse existentielle de Martin Heidegger telle que celui-ci l'a développée dans *Sein und Zeit*. Jonas y renvoie d'ailleurs explicitement (*cf.* GSG I 107)¹⁶.

La conception gnostique de la rédemption et du salut, telle qu'elle découle de ce qui précède, est dès lors à comprendre comme la libération du pneuma, de l'étincelle divine, des chaînes de la psychè à laquelle elle s'est plus ou moins intimement liée et mélangée. L'eschatologie gnostique est donc sotériologique.

Cette vision a des incidences *éthiques*. Là encore, à l'opposé de la vision grecque pour qui l'éthique est, sous la forme d'une doctrine des vertus, signe de l'inscription de l'homme dans le monde, de l'habitabilité du monde, l'éthique gnostique est *acosmique* et se caractérise par un *mépris* et une révolte vis-à-vis du monde. De même donc que l'on peut parler d'un nihilisme *cosmique*, on peut parler aussi d'un nihilisme *éthique*¹⁷.

L'homme pneumatique, voilà la thèse, est au-delà du bien et du mal; il est libre et sa nature demeure en définitive non affectée par ce qu'il y a en lui de naturel, donc par les besoins et les pulsions de la chair. Il n'a pas d'obligations à l'égard du créateur du monde. L'homme gnostique (le «pneumatikos») ne se sent aucune obligation à l'égard du monde – il s'agit d'un être dont le fait de se savoir étranger dans le monde a comme corrélat une attitude de détachement et donc aussi de non-responsabilité. D'un autre côté, toutefois, cette éthique,

¹⁶ Cf. J. TAMINIAUX, «Les enjeux de la lecture gnostique de *Sein und Zeit*», *Études phénoménologiques*, 17, 2001, p. 91-109.

¹⁷ Cf. *ibid.*

«fermée» à l'égard d'un monde adverse, implique une ouverture de l'homme pneumatique à l'autre comme quelqu'un qui m'est familier. Le «souci de l'autre» n'est cependant pas à entendre au sens d'un souci de l'individu, mais de l'étincelle divine (identique en chacun) dans l'autre laquelle est à délivrer des entraves du monde. Jonas parle de l'éthique gnostique comme d'une éthique sotériologique à caractère fraternel (*soteriologische Brüderethik*) (*GSG* I 170 sq.) et dont l'optique est eschatologique.

Nous étions partis de la thèse jonasienne d'après laquelle la nature a une valeur propre. On en saisira mieux la pointe anti-agnostique. C'est contre l'acosmisme voire l'anti-cosmisme que réagit Jonas dans sa philosophie en ouvrant l'éthique sur la nature, avec comme corollaire l'affirmation de la nature comme *valeur*. Mais il faudra s'interroger si l'ouverture de l'éthique sur la nature, et corrélativement l'affirmation d'un droit de la nature, et par conséquent aussi d'un *devoir* de la part de l'homme à l'égard de la nature ne comporte pas encore une autre connotation – elle aussi anti-agnostique – que l'on pourrait qualifier de *théologique*. Il est vrai qu'il n'est pas encore possible de développer cette thèse au stade actuel de notre argumentation. Qu'il suffise donc d'en esquisser ici l'orientation: il se pourrait que la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature ait à voir avec le fait que la *divinité* y serait comme engagée. L'obligation qui découlerait ainsi consisterait alors, en définitive, non pas en un devoir à l'égard de la nature, mais en une obligation à l'égard de Dieu. Dans ce sens alors, *Le Principe responsabilité* déboucherait en définitive, non sur l'éthique, mais sur une forme de théologie de l'histoire.

Les éléments esquissés jusqu'à présent laissent donc apparaître une *double trajectoire* de la problématique de la responsabilité: d'une part par rapport à l'avenir de l'humanité, *d'autre part*, par rapport à la question d'un droit autonome de la nature (*cf. PR* 34).

En ce qui concerne la première, nous allons l'aborder en partant de l'impératif qui en constitue le principe. La formule de base en est la suivante: «Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre» (*PR* 40). Jonas en propose encore deux autres versions: «Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie» (*PR* 40); et: «Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre» (*PR* 40).

Jonas oppose l'impératif de l'éthique de la responsabilité entre autres à l'impératif catégorique de Kant lequel s'adresse à l'individu tandis que le nouvel impératif s'adresse à la *politique*. Dans la version allemande d'un article de 1962 sur *Immortality and the Modern Temper*, parue dans *Das Prinzip Leben*¹⁸, il a introduit, vers la fin, plusieurs alinéas où il insiste sur l'action publique et collective qui, à ses yeux, est seule à même de mettre un terme, par exemple, à la destruction de la biosphère.

¹⁸ *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, in: *Das Prinzip Leben*, Frankfurt a. M., Insel, 1994, p. 395 sq.

Ce que l'impératif en question prescrit donc, c'est une *obligation* morale vis-à-vis des générations *futures*, c'est-à-dire de générations qui n'existent pas encore. Comment *fonder* un tel impératif ? Jonas note à ce propos : «Ce n'est pas du tout facile, et peut-être impossible sans recours à la religion, de légitimer en théorie pourquoi nous avons [...] une obligation à l'égard de ce qui n'existe même pas encore [...]» (PR 41).

La question de la *fondation* comporte deux niveaux : un premier (a) est de nature *ontologique* et est formulé de la manière suivante : «Quelque chose doit-il être plutôt que rien ?» Ou encore plus généralement : «Vaut-il la peine d'être ?» (*ist es wert zu sein ?*); un second (b) est de nature *anthropologique* : l'homme doit-il être ? L'humanité future doit-elle être ?

Ad a. L'analyse de cette question consiste d'abord à s'interroger sur une déduction possible du devoir-être (*Sollen*) de l'être. Suivons notre auteur sur cette piste.

Dans le *Principe responsabilité*, la question ontologique dont part Jonas est celle de Leibniz : «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?» Or, d'après lui, le sens de cette question est de savoir si quelque chose en général *doit* être. Cette question, à son tour, signifie : «Cela vaut-il la peine d'être ?» (*ist es wert zu sein ?*). De celle-ci il est dit qu'il faut y répondre *indépendamment* de la religion (PR 99). Cette affirmation, pour catégorique qu'elle soit, doit permettre de penser l'éthique comme tâche de la seule raison. Notre propos consiste à montrer qu'en dernière instance, cette éthique requiert un fondement théologique.

La question du «devoir être» de quelque chose introduit dans la réflexion ontologique une considération d'ordre *axiologique*, celle de la valeur : on dira alors qu'une chose doit (*soll*) être parce qu'elle a de la *valeur*. Or, soutient Jonas, s'il est question 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» (PR 106).

Introduire la notion de valeur en soi ou de valeur *objective* dans le discours ontologique constitue cependant une *rupture* par rapport aux discours philosophiques dominants pour qui la considération axiologique relève d'une ontologie depuis longtemps dépassée – une ontologie d'inspiration platonicienne d'après laquelle l'être est le bien.

De la question de la valeur objective d'une chose, il faut d'abord distinguer celle de sa *fin* ou *finalité* (*Zweck*). La qualification d'une chose en fonction de sa fin est d'abord d'ordre *descriptif*. Or, montrer qu'il y a des fins objectives dans la nature permet d'après Jonas de conclure aussi à des valeurs. La nature «cultive des valeurs puisqu'elle cultive des fins» (PR 155). Jonas recourt à ce propos – du moins implicitement – à Aristote pour qui la fin poursuivie naturellement est un *bien*. Au début de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, nous lisons que le bien est ce à quoi on tend en toute circonstance.

Le plaidoyer en faveur d'une *finalité objective* (donc descriptible) dans le monde s'inscrit dans le prolongement de la *philosophie de la biologie* de Jonas dont les premières esquisses remontent à l'année 1944, notamment dans les *Lehrbriefe* à son épouse, ensuite, entre 1950 et 1965, dans un certain nombre d'articles repris en 1966 sous le titre *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*. Il y a donc lieu de faire une brève incursion dans les principes fondamentaux de celle-ci¹⁹.

Cette philosophie est tout inspirée par la thèse d'après laquelle il existe dans la nature non simplement et exclusivement une causalité mécanique, mais encore, au sein de celle-ci, une autre causalité de type finaliste ou téléologique d'après laquelle le processus évolutif n'est pas aveugle. Sur ce point encore, Jonas s'oppose à une conception qui a vu le jour avec Francis Bacon (au XVII^e siècle) qui a banni les considérations de type finaliste hors de la démarche scientifique. Jonas dira que l'exclusion de la téléologie est «un interdit a priori de la science moderne»²⁰. Le combat contre la téléologie constitue à ses yeux un combat contre l'anthropomorphisme, à savoir que l'être humain est le sommet du processus évolutif. Penser donc la nature en termes de causalité finale signifie la penser en référence à l'être humain²¹. Cela implique que le processus évolutif qui a abouti à l'homme n'a pas pu être aveugle à ce point que l'apparition de la vie et de la conscience auraient résulté de la rencontre aléatoire de pures mutations physico-chimiques ou de transformations simplement mécaniques. «La genèse écarte résolument du modèle mécaniste»²².

Jonas parle même d'un «plan préalable de croissance et de développement»²³. Dans une conférence de 1988, *Matière, esprit et création*, il dira que la matière est *subjectivité à l'état latent*. Cette position, qui demeure par ailleurs imprécise (même au niveau terminologique) a précisément pour corrélat la thèse d'après laquelle l'être humain est le sommet du processus évolutif et que dans l'être humain, doué de conscience et de liberté, est réalisé un maximum de complétude ontologique. Dans *Évolution et liberté* (1983/4),

¹⁹ Parmi les multiples études sur la philosophie de la vie, on pourra se reporter par exemple à Reinhard Löw, «Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas» in: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, Beck, 1994, p. 68-79; cf. R. Schulz, «Organismus und Freiheit, Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie» in: *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, éd. W. E. Müller, Stuttgart, Kohlhammer, 2003, p. 63-84; cf. G. WOLTERS, «Hans Jonas' philosophische Biologie» in: C. WIESE, E. JACOBSEN, *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, p. 225-241; R. THEIS, «La philosophie de la vie et de l'homme chez Hans Jonas», in: *Diotima*, 40, 2012, p. 130-150.

²⁰ «Note sur l'anthropomorphisme», in: *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. par D. Lories, Paris/Bruxelles, 2001, p. 46.

²¹ *Ibid.*

²² «Aspects philosophiques du darwinisme», in: *Le phénomène de la vie, loc. cit.*, p. 54.

²³ *Ibid.*, p. 54.

Jonas déclare résolument que sa position professe «le délit tant décrié d'anthropomorphisme. Et cela après quatre siècles de science moderne de la nature»²⁴.

L'anthropomorphisme épistémologique a ainsi pour fonction de servir d'une part de principe herméneutique dans une lecture «descendante» de l'évolution qui part de l'être humain et qui se dirige vers des formations organisées de plus en plus simples, d'autre part de montrer, à travers la continuité de la ligne descendante que l'esprit et les phénomènes spirituels ne sont pas à considérer comme quelque chose qui relèverait de l'intervention d'un principe métaphysique (par exemple d'un Dieu) *extérieur* au processus évolutif même. Cette thèse moniste nous semble être particulièrement intéressante parce qu'on peut la lire une fois de plus en relation avec le débat jonasien sur la gnose. On se souvient que la gnose affirme un dualisme ontologique en ce qui concerne l'homme : en lui, le *pneûma* est d'origine transcendante, le *sôma* et la *psychè* en revanche ont été créés par le démiurge. Or, le *pneûma* reste étranger dans le corps et dans le monde dont il cherche à s'échapper au moyen de la gnose afin de rejoindre ses origines divines.

Contre cette approche gnostique, la thèse anthropomorphiste tente d'inscrire l'homme, conçu comme une unité psycho-physique, dans l'ensemble d'un réel matériel tout en articulant le caractère *exceptionnel* (voire étranger) que constitue le *vivant*, et, au sein du vivant, *l'être humain*. La question à laquelle Jonas se voit confronté est alors la même que celle de la biologie dans sa forme classique : «La vie est-elle réductible à la non vie ?»²⁵ Mais, à l'opposé de la réponse classique – réductionniste dans la mesure où elle est sous-tendue par une ontologie uniforme –, Jonas tentera de faire apparaître, sous les prémisses de l'hypothèse d'après laquelle la matière et le déterminisme qui lui est inhérent contiendraient, en leur sein, la possibilité de son autre qu'est la vie, «Le fait que l'être indifférent de la matière a produit cela en son propre sein montre qu'elle recèle des principes que nous ne sommes pas accoutumés à mettre en relation avec son concept, mais qu'il nous faut intégrer dans une interprétation approfondie d'elle-même» (S 269)²⁶.

Si l'on place maintenant la réflexion sur les *fins* et les *valeurs* dans ce cadre de la philosophie de la vie, on voit que la notion de fin et, corrélativement celle de valeur y est investie d'une signification *anthropologique*. C'est la vie et plus particulièrement la vie humaine qui y apparaît comme la fin des fins et donc comme valeur et comme bien des biens et par conséquent comme ce qui *doit être*. Il s'agit là d'abord d'une affirmation *axiologique*. Mais comment passer d'elle à une obligation éthique ?

²⁴ «Évolution et liberté», in : *Évolution et liberté*, trad. S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 2005, p. 31 (trad. modifiée).

²⁵ «La vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être», in : *Le phénomène de la vie*, *loc. cit.*, p. 23.

²⁶ G. HOTTOIS a critiqué la vision «néo-finaliste» de la philosophie de la vie chez H. Jonas dans «Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas» in : *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, éd. G. Hottois et M.-G. Pinsart, Paris, Vrin, 1993, p. 17-36.

Parler d'obligation n'a de sens que pour un être doué de conscience et de liberté, c'est-à-dire pour l'homme en qui la liberté a atteint son point culminant. Ce n'est que l'être humain qui a des obligations et des devoirs. Jonas pense donc que c'est en tant que bien en soi que l'être s'adresse à *l'homme*, exige d'être voulu, donc de *devenir une fin pour la volonté humaine*. Dans *Le Principe responsabilité*, Jonas parle d'un «appel du bien en soi [...] qui se dresse face à mon vouloir et qui exige d'être écouté» (PR 168). L'être comme bien est un appel dont émane une obligation, celle de le vouloir. Or, ce qui répond à cet appel, c'est la responsabilité.

Ad b. L'homme doit-il être ou l'humanité future doit-elle être ou encore : y a-t-il une obligation d'exister ? Et ensuite : quelle est notre responsabilité en ce qui concerne l'être-tel (*Sosein*) de l'humanité future ?

En fait, nous avons déjà répondu à la première de ces questions. Cette réponse, en effet, se dégage à partir de l'appel de l'être au sein duquel l'homme apparaît comme moment culminant. Si l'être est un bien, ce qui culmine dans le processus évolutif, à savoir l'être doué de conscience et de liberté, et donc capable de responsabilité, l'est aussi. Au même titre donc qu'il y a un appel de l'être à être voulu, il y a un appel de l'homme à être voulu. Et ceci au nom même de l'appel de l'être à *la responsabilité de l'homme*. C'est donc au nom même de la *responsabilité pour l'être* qu'il y a une obligation à ce qu'il y ait des hommes capables d'exercer cette responsabilité et de préserver l'être.

L'obligation qu'il y ait des hommes dont il est question ici et donc la responsabilité de ceux qui existent pour l'existence de ceux qui n'existent pas encore ne se laisse évidemment pas déduire d'un quelconque *droit* de ceux qui n'existent pas encore. Elle est une obligation absolument unilatérale, non-réciproque, et consiste, non pas à faire *don* de l'existence, mais à *imposer* (cf. PR 93 sq.). Elle n'est pas une responsabilité individuelle vis-à-vis d'un être à engendrer et par extension une responsabilité vis-à-vis de *l'humanité future*, mais bien plutôt une responsabilité vis-à-vis de l'*idée* de l'homme. Dans ce sens, l'impératif que l'homme *doit être* est ancré dans la *métaphysique* dans la mesure où l'idée de l'homme est, aux yeux de Jonas, une idée métaphysique : «[...] le premier principe d'une 'éthique du futur' ne se trouve pas lui-même dans l'éthique en tant que doctrine du faire [...], mais dans la *métaphysique* en tant que doctrine de l'être, dont l'idée de l'homme forme une partie» (PR 96).

De l'obligation à ce qu'il y ait des hommes découle encore une *autre* obligation et donc une autre responsabilité, à savoir celle que l'homme futur puisse réaliser l'essence même de l'homme. Derrière cette affirmation se cache une forme d'essentialisme métaphysique : l'idée de l'homme, l'essence de l'homme, l'intégrité de son essence (PR 7) constitue cela même qu'il s'agit de préserver. Jonas parle souvent de l'homme en tant qu'homme, de l'homme véritable (PR 266), de l'image vraie de l'homme (PR 66), de la vie authentiquement humaine (PR 66) – des expressions qui, il faut en convenir, demeurent vagues, à moins qu'on ne veuille y voir des allusions à la conception biblique de l'homme. Mais peut-être faut-il les lire avant tout en référence à l'événement

d'Auschwitz, l'anti-paradigme même de tout ce qui est humain qui allait à l'encontre de l'être même.

Comment Jonas conçoit-il notre responsabilité à cet égard. Il dit qu'il ne faut pas que les hommes futurs puissent nous accuser de leur avoir laissé un monde dans lequel leur essence ne soit plus réalisable. Et c'est ici que nous retrouvons le thème de l'urgence d'une *éthique à longue échéance*, régie par ce que Jonas appelle *l'heuristique de la peur* (cf. PR 63 sq.) qui nous enjoint, face à l'évaluation des menaces qui émanent de la technique, de ne pas risquer la survie de l'humanité²⁷.

Dans sa démarche de fondation ontologique dans le *Principe responsabilité*, cet aspect anthropologique n'apparaît qu'indirectement. Il y est question de fins et de valeurs dans le but d'y ancrer l'éthique quant à son principe, à savoir la responsabilité : la valeur en tant que bien réclame de devenir une fin. Le bien «ne peut pas forcer la volonté à en faire sa fin, mais il peut lui extorquer l'aveu que telle serait son obligation» (PR 161).

Dans une conférence de 1986, intitulée *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, Jonas dit que c'est devant l'être même et devant son intégrité que nous sommes responsables dans la mesure où nous sommes libres de nos actes²⁸.

Toute cette démarche ontologique étant concédée, il n'en reste pas moins qu'on n'a pas encore répondu à la question pourquoi il devrait y avoir quelque chose plutôt que rien ou pourquoi vaut-il la peine d'être ? Dans le *Principe responsabilité*, Jonas renvoie à deux reprises à la *religion* qui disposerait à ce propos d'une réponse que la philosophie doit encore chercher. Nous pensons, que la fondation métaphysique de l'impératif éthique – pour déficiente qu'elle puisse être²⁹ – requiert ultimement chez Jonas un fondement *théologique*.

2. Une responsabilité pour le divin

Notre hypothèse est de dire, qu'en fin de compte, quand Jonas parle d'une obligation et d'une responsabilité vis-à-vis de *l'être même*, et, par extension, d'une obligation à ce qu'il y ait des hommes, il y est question *d'autre chose*, à savoir d'une obligation vis-à-vis de *Dieu*.

²⁷ Cf. D. BÖHLER, «In dubio contra projectum» in: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, loc. cit., p. 244-276.

²⁸ In: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M., Insel, 1992, p. 130.

²⁹ S. POLIWODA soutient avec quelque raison que l'argumentation de Jonas ne saurait contraindre logiquement, mais ne contiendrait qu'un appel à conserver l'être (*Versorgung von Sein. Die philosophischen Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*, Hildesheim, G. Olms, 2005, p. 231. On lira utilement l'analyse et la critique de P. RICŒUR de l'éthique de la responsabilité de Jonas en relation avec sa philosophie de la biologie : «Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas» (1991), in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 304-319.

Pour établir ce point, il faut revenir au texte de 1962 déjà mentionné, *Immortality and the Modern Temper*. Toutefois, ce ne sera pas tant l'argumentation qui y est développée à propos de la question de l'immortalité qui va retenir notre attention, mais la présentation d'un «mythe hypothétique» que Jonas reprend en 1984 dans la célèbre conférence sur *Le concept de Dieu après Auschwitz*³⁰, ensuite dans *Matière, esprit et création* de 1988³¹.

Pour Jonas, le recours au mythe n'est pas indifférent parce qu'à travers le récit mythique s'exprime une vérité qui n'est pas dicible autrement tant qu'on se trouve dans une phase de vide métaphysique (*Vakuum*; le mythe étant une «forme d'objectivation».)

Le mythe jonasien porte sur le commencement des choses et sur leur devenir. Mais en même temps il parle du devenir et de l'histoire même de *Dieu*. Il s'agit donc d'un mythe cosmo-théogonique.

En faisant allusion au premier verset de la Genèse – «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre» – Jonas écrit: Au commencement, le principe divin décida, par un choix insondable, de se livrer au hasard, à la multiplicité et au devenir³². Dans l'acte créateur même, Dieu se *dépouille* donc de lui-même. Or, ce dépouillement doit être entendu dans un double sens:

– il signifie *d'une part* un renoncement, une auto-limitation de la part de Dieu. Dieu renonce, dans l'acte suprême de l'exercice de sa puissance qu'est l'acte créateur, à un exercice ultérieur de sa puissance et cela au nom de la liberté de la création. Ainsi, le premier exercice de la puissance de Dieu est en même temps le dernier;

– *d'autre part*, l'auto-dépouillement de Dieu signifie, aux yeux de Jonas, une sorte de kénose divine, une véritable *dénucléation*³³. Dieu en se déposant se vide de sa substance et se livre en quelque sorte à «corps perdu» à la création, lui devient immanent dans ce sens qu'il n'est plus rien et qu'il a tout à devenir et à recevoir à partir d'elle et à travers elle. Jonas prend soin toutefois de préciser que cette présence du divin n'est pas à entendre en un sens panthéiste. Il est vrai qu'il demeure peu explicite sur la manière de penser un divin immergé dans la création qui ne soit pas à entendre en un sens panthéiste.

Dans l'acte de la création, le monde est donc d'abord posé dans son *autonomie*, et cela signifie aussi, dans une absoluité radicale et sans exclusive. Sur le plan cosmique, l'autonomie du monde signifie son auto-régulation sur la base et en fonction des seules possibilités matérielles qui lui sont inhérentes et qui tendent à se réaliser dans le jeu du hasard et de la nécessité.

³⁰ Cf. *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. par S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1994.

³¹ Paru in: *Évolution et liberté*, loc. cit., p. 193 sq.

³² Cf. *Le concept de Dieu après Auschwitz*, loc. cit., p. 14.

³³ Cf. notre étude «Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz», *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, p. 341-357; cf. aussi C. CHALIER, «Dieu sans puissance» in: *Hans Jonas. Le concept de Dieu après Auschwitz*, loc. cit., p. 45-72.

Le tourbillon du devenir est d'abord celui des formes les plus élémentaires, encore privées de toute conscience, mais néanmoins non sans une sorte de *mémoire cosmique*, pur accroissement en complexité. Mais c'est dès ce niveau que commence aussi le devenir de la *divinité*. Celle-ci se reconstruit dans les figures inédites de l'histoire cosmique, comparable à une grande *mémoire* où rien ne se perd plus. La cosmogonie *est* ainsi une véritable théogonie. Tant qu'on se situe au niveau de l'évolution purement inorganique, voire même à celui des premières apparitions et différenciations de la vie, le devenir de la divinité suit une voie quasi naturelle: Dieu ne pouvait rien perdre dans ce «grand jeu de hasard de l'évolution»³⁴. Cette phase de l'histoire cosmique se situe en amont de toute éthique, en deçà du bien et du mal.

S'il y a, certes, déjà un saut qualitatif à l'apparition de la vie et du foisonnement de ses formes et variations au niveau végétatif et sensitif, dans ce sens que la vie signifie toujours déjà 'intérieurité', l'avènement de *l'homme* marque un palier absolument inédit: il signifie l'avènement de la connaissance et de la liberté, et donc aussi de la vision *morale*; il constitue de ce fait également le moment le plus sensible dans le processus théogonique. En effet, si Dieu s'est donné au sens décrit précédemment, à savoir dans un abandon de soi-même, le devenir divin est désormais intimement lié aux formes que prend la conscience morale; *il est lié à la responsabilité humaine*. On a dit plus haut que tant que l'évolution suivait son cours naturel, la chose divine n'avait rien à perdre. Le sens naturel de l'évolution est en quelque sorte affecté d'un coefficient de bonté naturelle – la création est bonne en soi. Avec l'apparition d'un deuxième ordre à côté de l'ordre naturel – l'ordre de la liberté, l'ordre moral, l'ordre du bien et du mal – surgit un nouveau problème. Car le cours des choses est désormais enrichi des choix libres de l'homme. Or, si l'avènement de la conscience constitue, certes, le moment fort de l'évolution, elle n'en est pas moins, en retour, le moment *fragile*, car avec la possibilité du choix est donnée également la possibilité du *dérangement* de l'ordre naturel, la possibilité du désordre non naturel. La divinité ayant accédé, avec l'apparition de l'homme, à la plus haute intérieurité qui soit, à savoir la *conscience de soi*, devenant un Soi, a accédé, en même temps, à sa plus grande fragilisation, et cela du fait que la cause divine est désormais entre les mains de ce gardien problématique qu'est l'homme «pour être accomplie, sauvée ou corrompue par ce que ce dernier fait de lui-même et du monde»³⁵. Jonas écrit que c'est «l'image de Dieu» qui est confiée à l'homme pour être accomplie, sauvée ou corrompue dans ce que l'homme fait de lui-même et du monde³⁶.

Voilà – sans trop d'ingérences herméneutiques – l'exposé du mythe conçu par Hans Jonas en guise d'accès à la formulation de sa conception de Dieu. Il va falloir maintenant nous interroger sur les corrélats philosophico-théologiques

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 19.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 20.

³⁶ *Ibid.*

de ce mythe, c'est-à-dire accéder au niveau du *concept* et essayer de voir ce que ce mythe «donne à penser».

Il ressort de ce que nous venons de voir que l'auto-déposition de Dieu avec comme corrélat l'affirmation de l'autonomie de la création implique selon Jonas un *impératif* pour l'être doué de conscience et de liberté qu'est l'homme, impératif qu'il formule de façon indirecte: «qu'il n'arrive pas, ou n'arrive pas trop souvent [...] que Dieu puisse regretter d'avoir laissé devenir le monde»³⁷. Or, le regret de Dieu d'avoir créé ne peut surgir que là où l'homme, en toute liberté, agit contre le sens même de la création, un sens qui – comme on l'a signalé précédemment – ne saurait être raté au niveau de la pure évolution cosmique. Le sens même de la création (à savoir le devenir de Dieu) implique donc pour l'homme un *devoir*, un *Sollen* qui porte pour nom *responsabilité*: Sois responsable! L'homme est le seul être de la création à l'égard duquel un tel impératif a un sens parce qu'il est le seul être capable de *répondre* à cet appel. En agissant dans le sens de la création, l'homme œuvre pour Dieu et fait advenir la divinité dans sa plénitude. En agissant en revanche contre le sens de la création, l'homme est encore responsable dans la mesure où il *défigure* Dieu même. C'est ici le lieu de la plus grande souffrance de Dieu.

On constate à ce sujet les analogies de ce programme éthique avec l'idée du *tiqqoun*, de la rédemption, développée dans la cabale lourianique à laquelle Jonas fait d'ailleurs référence dans son article sur *le concept de Dieu après Auschwitz*. Ici également, l'homme a un rôle fondamental dans ce sens que c'est lui qui «doit aider Dieu à réaliser véritablement son unité»³⁸. En raison de l'imminence eschatologique dans cette vision, la responsabilité de l'homme s'en trouve encore accrue. Le parallélisme avec cette conception chez Hans Jonas est manifeste: l'insistance sur les perspectives apocalyptiques de notre civilisation technologique, sur lesquelles il insiste au début du *Principe responsabilité*, se lit comme un écho sécularisé de l'eschatologie de la cabale lourianique.

Dans l'article «L'immortalité et la mentalité moderne», Jonas avait déjà argumenté à ce propos d'une manière analogue. Il s'y interroge sur les conséquences éthiques qui découlent de la métaphysique que le mythe a esquissées. Celles-ci sont directement théologiques et s'inscrivent précisément dans ce qui vient d'être dit plus haut: «La première est l'importance transcendante de nos actes, de la manière dont nous vivons nos vies»³⁹. Ceci est à entendre non seulement et simplement au sens d'une responsabilité pour nos actes intramondains, mais précisément au sens d'une responsabilité pour *l'image de Dieu même*. Nos actes ont dès lors une valeur d'éternité dans la mesure où ils contri-

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁸ Article «Louria» in: *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, publié sous la direction de G. Wigoder, Paris, Cerf, 1993, p. 670.

³⁹ «L'immortalité et la mentalité moderne», in: *Le phénomène de la vie, loc. cit.*, p. 277.

buent, en bien et en mal, à tracer le «visage» de Dieu même. Or, l'image de Dieu est en danger, aujourd'hui plus que jamais, ce qui interdit tout fatalisme.

Dans la version allemande de l'article précédemment mentionné, Jonas a modifié un alinéa par rapport au texte de 1962. Or, cette modification nous paraît hautement significative. Parlant de ce qui est à sauver, il n'y est plus question en premier lieu de la dimension de l'immortalité, mais de l'urgence de «sauver l'aventure mortelle comme telle»⁴⁰ qui est menacée par la technologie. Mais – et c'est là le moment remarquable dans cette argumentation –, la *justification* pour que cette aventure continue, donc qu'il y ait une humanité à l'avenir, ne se laisse pas déduire du simple fait – contingent par ailleurs – que des hommes existent : il n'y a pas de droit à l'existence de l'homme en tant que tel. *Que l'aventure mortelle continue, cela est nécessaire parce que l'image même de Dieu est en danger*. Dès lors, notre obligation est replacée sur un autre terrain : le devoir-être qui découle de l'être – la pierre angulaire de la justification métaphysique de l'éthique – se voit ainsi investie d'une nouvelle dimension parce qu'il y va, non du destin de l'homme, mais du «destin de l'aventure divine»⁴¹, du Dieu que Jonas comprend, dans la ligne de la tradition biblique, comme un Dieu non simplement vivant, mais un Dieu «qui veut la vie»⁴².

Ce qui avait transparu dans l'article de 1962 à propos de la question de l'immortalité et qui avait été (délibérément) mis entre parenthèses dans le projet de fondation métaphysique de l'éthique de la responsabilité, à savoir le recours à une *transcendance*, refait ainsi son apparition dans les articles tardifs de Jonas et y est comme la clé même pour une intellection adéquate de ce projet. Mais, il est tout aussi remarquable que cette clé se présente sous la forme du *mythe*, expression d'un non-savoir (non d'une ignorance), mais en même temps esquisse d'une vérité qui, pour être en amont du concept, n'en donne pas moins à penser.

Dans *Esprit, matière et liberté*, il note ceci : «Nul doute que nous détenons les moyens de faire capoter l'intention de la création, justement dans l'apparent triomphe qu'elle remporte avec nous» et de se demander alors : «pourquoi n'en avons-nous pas le droit ? Serait-ce parce que l'Être nous le dit ? Nous retrouvons ici le versant *ontologique* de la fondation de l'obligation et de la responsabilité tel que le formule le *Principe Responsabilité*. Mais nous remarquons aussi que dans cet appel de l'Être, il y a maintenant (encore) une autre voix qui se fait entendre : celle de la divinité même, et plus particulièrement d'une divinité qui a renoncé à sa puissance, d'une divinité à qui nous devons porter secours»⁴³.

Dans l'article de 1962 sur *Immortalité et temps moderne*, Jonas évoque déjà les conséquences éthiques de la métaphysique que son mythe charrie :

⁴⁰ «Unsterblichkeit und heutige Existenz», in : *Das Prinzip Leben, loc. cit.*, p. 395.

⁴¹ «Matière, esprit et création», in : *Évolution et liberté, loc. cit.*, p. 248.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

la première est l'importance *transcendante* de nos actes : l'homme étant créé non tellement à *l'image* de Dieu que *pour l'image* de Dieu, c'est-à-dire dans l'intention de «recomposer» cette image, il en résulte que la responsabilité n'est pas déterminable exclusivement par rapport aux conséquences mondaines de son agir, mais qu'elle concerne précisément l'intégrité de Dieu même ; la personne, dira-t-il, est «l'agent fiduciaire d'une chose immortelle»⁴⁴. Il appartient désormais à l'homme de *donner à Dieu*. Il en découle que la sauvegarde de l'aventure humaine, donc l'obligation qu'il y ait des hommes, qu'il y ait une humanité, et la responsabilité qui en découle, ne reçoit son sens que par rapport à cet absolu ou par l'appel de l'absolu – qui est en même temps à comprendre comme un appel absolu.

Nous devrions comprendre à partir de ces remarques, que l'éthique de la responsabilité, si elle n'est pas simplement réduite à une pragmatique ou ramenée à un programme politique (d'ailleurs suggéré par Jonas lui-même, notamment dans la maxime de la priorité du pronostic défavorable par rapport au pronostic favorable qui devrait servir de maxime dans les choix politiques), mais si elle est entrevue dans ce qui en constitue sa fondation, renvoie, au-delà de sa justification métaphysique, à un fondement théologique qui permet de la rendre intelligible.

⁴⁴ *Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: Das Prinzip Leben, loc. cit., p. 59.*