Alter

Revue de phénoménologie

22 | 2014

Hans Jonas

Hans Jonas et la question de la destination de l'homme

Robert Theis

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/289>

DOI : 10.4000/alter.289

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 29-46

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Robert Theis, « Hans Jonas et la question de la destination de l'homme », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/289> ; DOI : 10.4000/alter.289

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Revue Alter

Hans Jonas et la question de la destination de l'homme

Robert Theis

- 1 L'hypothèse de travail que nous entendons vérifier dans la présente étude est que le projet philosophique de Hans Jonas est traversé par une interrogation qui demeure constante (même si elle ne s'articule pas dans ces termes) depuis les premiers travaux sur la gnose jusqu'aux dernières conjectures métaphysiques, à savoir celle de la *destination de l'homme* (*Bestimmung des Menschen*) dans le monde. Ce sera en prenant ce concept comme fil conducteur que nous entendons articuler ici l'unité de l'œuvre jonassienne.
- 2 L'idée de la destination de l'homme est ancienne¹. C'est surtout au XVIII^e siècle qu'elle a connu une importante renaissance suite à la parution, en 1748, du petit texte du théologien Johann Joachim Spalding *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*². La question fondamentale de cet ouvrage – qui a connu treize éditions jusqu'en 1797³ – est la suivante : « À quelle fin je suis là et ce que je dois être de façon judicieuse » (« *Wozu ich da bin und was ich vernünftigerweise sein soll* »⁴). Ces questions s'inscrivent évidemment dans un contexte plus global, à savoir l'idée du perfectionnement moral de l'homme dans le monde. Cette idée va se retrouver chez Mendelssohn, Kant et jusqu'à Fichte.
- 3 C'est la dimension *typologique* de ce concept qui nous intéresse ici, à savoir la vision morale de l'être humain dans le monde.
- 4 Notre démarche sera la suivante : nous montrerons comment cette problématique trouve une première formulation dans le contexte des études jonassiennes sur la gnose (1). Ce sera contre l'ontologie dualiste inhérente à la gnose que Jonas va esquisser dès les années 1940 – pour la développer plus tard – une philosophie de la vie, à vrai dire une nouvelle ontologie, dont le vecteur principal sera l'idée non-dualiste de l'immanence au monde de l'être humain (2). Cette ontologie servira de fondement à l'élaboration d'une nouvelle vision de la destination de l'homme dans le monde dont le ressort sera l'idée de la responsabilité (3). Celle-ci sera ultimement interprétée comme une responsabilité *pour* Dieu. On conclura alors que la destination (ultime) de l'homme sera d'être le garant de l'aventure divine *dans le monde* (4).

1. L'aporie de la conception gnostique de la destination de l'homme

- 5 En 1928, Hans Jonas a présenté à l'université de Marbourg une thèse sur le *concept de la gnose* (parue en 1930 sous le titre *Über den Begriff der Gnosis*). Ce qui l'intéresse dans l'étude de la gnose n'est pas la question historico-critique de ses sources et de sa genèse, mais *l'idée* qui la sous-tend, son *esprit*⁵. Ce sera en recourant aux analyses heideggeriennes du Dasein, exposées dans *Sein und Zeit* paru une année avant *Über den Begriff der Gnosis* que Jonas se propose d'interpréter l'expérience fondamentale de l'homme de l'antiquité tardive.
- 6 L'esprit gnostique se caractérise, en dépit de toutes les nuances, par ce que Jonas 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(nti)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 monde⁶.
- 7 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 dérive⁷.
- 8 Comment la gnose conçoit-elle *Dieu* et le dualisme Dieu/monde ? Dieu est considéré comme absolument transcendant et *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 intramondain⁸. C'est en cela que le Dieu gnostique est un Dieu *nouveau*.
- 9 Comment Jonas interprète-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).
- 10 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 la particule divine qui tente de s'échapper de cette prison et de cette obscurité pour rejoindre sa patrie⁹. 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 Dieu¹⁰.

- 11 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 gnose¹¹. 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 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.
- 12 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 – 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.
- 13 Un des concepts utilisés pour désigner l'être-au-monde angoissé et errant est celui de la *Geworfenheit*¹², concept évidemment de provenance heideggerienne ; Jonas y renvoie d'ailleurs explicitement¹³ : 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.
- 14 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.
- 15 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.
- 16 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 parce 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, « 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*)¹⁴ et dont la finalité est eschatologique¹⁵. En d'autres termes, ce n'est pas la configuration positive de la communauté humaine et de

son inscription dans le cosmos qui est visée, comme cela est le cas pour l'éthique de l'Antiquité, mais précisément la promotion de la rédemption de l'autre, c'est-à-dire sa démondanisation¹⁶. Or, l'indifférence à l'égard du monde, la dé-implication éthique fondée dans l'acosmisme ontologique, et corrélativement la destination purement transcendante du pneuma, sont aux yeux de Jonas profondément *nihilistes*¹⁷. De même que l'on peut parler d'un nihilisme *cosmique*, on peut parler aussi d'un nihilisme *éthique*¹⁸. C'est cette constellation ontologique et éthique que Jonas entend dépasser parce qu'elle ne rend pas compte ni de la véritable essence de l'être de l'homme et de l'être du monde ni de la destination de l'homme dans le monde. Les fondements en seront posés dans la philosophie de la biologie ou mieux : de la vie.

2. Une nouvelle ontologie

- 17 Dans *Souvenirs*, Jonas fait remarquer que *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1963)¹⁹ constitue sa publication philosophique la plus importante, parce que c'est dans cet ouvrage que sont développés les « linéaments d'une nouvelle ontologie »²⁰ :

Ma thèse : l'essence de la réalité s'exprime de la manière la plus complète dans l'existence proprement organique de l'organisme, non pas dans l'atome, ni dans la molécule, ni dans le cristal, ni non plus dans les planètes, les soleils et caetera, mais bien dans l'organisme vivant, qui sans doute est corps mais ne manque pas de receler en lui quelque chose de plus que le simple être muet de la matière. À partir de ce point, il devient possible en général de développer une théorie de l'Être²¹.

- 18 Cette affirmation de 1963 ne doit pas faire oublier que dès 1944-45, les principales thèses de la philosophie de la vie ou de la nouvelle ontologie étaient déjà présentes en germe, comme en témoignent les *Lehrbriefe* adressées à cette époque à son épouse. Dans *Souvenirs*, Jonas note que dans ces lettres, il se mettait à réfléchir ce que signifie pour l'ontologie « la question de son être propre et de l'être du monde qui l'entoure. Ainsi, il se mettait à réfléchir à ce que signifie pour l'ontologie l'existence d'organismes et quel sens pour la vie peut receler l'être-là organique, avec sa conscience, son sentir et son esprit »²², donc à la question « ontologique de l'être humain au sein de l'être universel »²³. On voit apparaître dès cette annonce programmatique la centralité de l'existence du vivant dans la réalité avec, à son point d'achèvement l'être doué d'esprit (de conscience et de liberté). Cette vue des choses repose sur un certain nombre de présupposés (ontologiques et méthodologiques) dont la réhabilitation de la considération téléologique de la nature. Aux yeux de Jonas, « l'exclusion de la téléologie n'est pas un résultat inductif, mais un interdit *a priori* de la science moderne »²⁴. Cette élimination progressive de la considération téléologique, voire même, plus tard, de l'explication mécaniste, au profit de la simple description des phénomènes en termes mathématiques, a également envahi le champ des sciences de la vie. La théorie de l'évolution se réclame, dans sa forme initiale, du « monisme matérialiste de la science »²⁵. Il est vrai que dans les débats récents, la téléologie refait son apparition, même si ce n'est plus avec les connotations métaphysiques d'antan²⁶.
- 19 La position de Jonas se laisse ramener, quant au principe, à cette formulation de 1944 :
- Si l'on ne s'engage pas dans la voie dualiste, la réalité du monde crédite alors la matière d'une performance : celle d'avoir, à partir d'elle-même, produit la vie dans sa série ascendante [...]. Cette suite ascendante de la vie jusqu'à l'humain se peut interpréter exactement en degrés de clarté du monde, en perception croissante de ce monde, pour finir, en une vaste objectivation, la plus libre, donc la plus fidèle²⁷.

- 20 Ce processus, tel est l'avis de Jonas, n'a pu être aveugle, donc être le résultat de simples permutations mécaniques :

Si la substance s'est organisée elle-même dans cette direction, on ne peut éviter d'en conclure qu'elle s'est organisée avec cette direction (*Richtung*) : c'est-à-dire que le but (*Ziel*) était placé en elle et lui appartient [...] ²⁸.

- 21 C'est l'idée du but (*Ziel*) qui doit retenir notre attention. Dans l'introduction au troisième chapitre du *Principe responsabilité*, Jonas opère une identification entre but (*Ziel*) et fin (*Zweck*). Le but-fin contient la réponse à la question « pour quoi ? ». Parler de but-fin n'a d'abord aucune connotation axiologique et s'entend en un sens purement descriptif. La question centrale à ce sujet concerne le lien entre le but-fin et la chose même qui y est en cause, en d'autres termes celle de l'immanence du but-fin ou celle du but-fin comme « détermination de [l']essence » ²⁹ d'une chose, donc d'une finalité objective. Jonas tente de montrer que le *discours* sur les buts-fins bien que requérant la subjectivité pensante, renvoie, en dernière instance, à une finalité « par-delà » ³⁰ celle-ci. Du point de vue d'une ontologie moniste ou mieux « continuiste », le *discours* sur les buts-fins avec, comme sa condition, l'être doué d'esprit, est comme la manifestation de l'assise ontologique d'une finalité dans la nature elle-même ³¹, et donc aussi comme la réponse au pourquoi de l'évolution. Dès les *Lehrbriefe*, Jonas soutient que l'être humain est le sommet du processus évolutif et que c'est en lui que se réalise un maximum de complétude ontologique. La substance (la matière) s'accomplit (*erfüllt*) en l'homme parce que celui-ci est son produit ³².
- 22 La question qui aura dès lors à nous occuper est de savoir comment le statut ontologique *exceptionnel* de cet être inscrit dans l'ensemble d'une évolution naturelle est à concevoir ?
- 23 C'est en fonction du concept de liberté qui constitue d'une manière générale le « fil d'Ariane pour l'interprétation de ce que nous appelons vie » ³³ qu'il faut l'aborder. La thèse centrale est que la vie consiste dans la réalité de la liberté par rapport à la matière ³⁴. Ceci est considéré par Jonas comme une révolution ontologique ³⁵. La notion de liberté telle que Jonas l'entend n'a rien à voir, à ce stade basique, avec une quelconque activité d'ordre *mental*. Elle est un « mode d'être objectivement discernable » ³⁶ et signifie une antithèse ontologique par rapport à l'identité vide, le pur en soi de la matière inerte. Le vivant *existe* à l'opposé de l'inorganique qui est simple présence, pure identité à soi ³⁷. Or exister est une *activité*. Jonas soutient que c'est le métabolisme qui définit ce qui vit dans la mesure où il est le fondement d'une effectuation incessante d'auto-constitution. Incessante, cette auto-constitution l'est parce que l'être vivant maintient sa continuité et son identité en changeant continuellement et nécessairement son support matériel au niveau du métabolisme ³⁸. Du fait d'être auto-constitutif, l'être vivant peut être qualifié d'individu. Dans les *Lehrbriefe*, nous lisons que la vie est organisée en unités auto-centrées ³⁹ et qu'elle « n'existe que dans la forme d'individus » ⁴⁰. L'individuation va en croissant en « montant » sur l'échelle de la complexité de la forme et de la différenciation de la fonction ⁴¹ du vivant. Parallèlement, la liberté va en croissant plus on se dirige vers des formes plus évoluées du vivant, ce qui se laisse interpréter en termes d'ouverture sur le monde ou d'auto-transcendance ⁴². C'est cette thèse qu'il va falloir approfondir en relation avec l'homme en qui la liberté se double d'une auto-interprétation. Dans cette perspective, la philosophie de la vie débouche sur une anthropologie philosophique.
- 24 Dans les écrits des années cinquante apparaît, pour caractériser la liberté, la notion d'*intérieurité* (*Innerlichkeit*) ⁴³. Cette notion qui comporte un spectre très large allant du simple sentir, de la réponse à des stimuli à la perception, l'imagination ou l'esprit ⁴⁴, sert à introduire à son tour une nouvelle connotation, à savoir celle de la *subjectivité* et à

conférer à l'interprétation du vivant, dès ses premières formations, une orientation « anthropomorphe ». Dans *Matière, esprit et création*, Jonas soutient même que la matière est dès le départ subjectivité à l'état latent⁴⁵.

- 25 C'est chez l'homme que cette intériorité et donc cette subjectivité accède à ses formes les plus différenciées. Dans un article de 1961 dont le titre allemand est plus parlant que la traduction française « *Homo pictor und die differentia specifica des Menschen*⁴⁶ » ainsi que dans *Outil, image et tombeau*, paru en 1985-86, Jonas s'interroge sur les aspects trans-animaux de l'homme. Si dans la première des études mentionnées, c'est un trait distinctif minimal de l'humain, en quelque sorte encore en deçà de toute production théorique et pratique, qui est mis en lumière, la seconde étude insistera sur la transanimalité sur le mode de la culture. C'est en s'interrogeant sur la fabrication d'outils, la production d'images et la présence de tombeaux que l'auteur veut montrer comment l'être humain s'élève au-dessus de l'immédiateté des besoins en créant un ordre symbolique, expression de sa liberté, au sein de l'ordre de la création : « Des tombeaux surgit la métaphysique »⁴⁷.
- 26 On est étonné de constater que dans la réflexion jonassienne sur la transanimalité et donc sur la condition spécifiquement humaine, on ne voit guère apparaître, dans les textes mentionnés, la dimension de l'éthique. C'est dans l'article « Matière, esprit et création » que nous découvrons une argumentation où la perspective morale apparaît comme expression suprême de la transcendance de l'esprit⁴⁸. Jonas y parle de trois libertés de la pensée à travers lesquelles se manifeste le « transanimal dans l'homme »⁴⁹ et qui sont en quelque sorte fondées dans ce qu'il appelle la liberté de réflexion, instance du retour sur soi comme « sujet de la subjectivité »⁵⁰ : 1° l'autodétermination qui consiste dans la possibilité du choix ; 2° la liberté de transformer et de modifier le donné, notamment grâce à l'imagination (cf. la production d'images et ses dérivés ainsi que la liberté de la motricité qui y est liée) ; 3° la liberté de « transgresser » par la pensée le donné dans son ensemble. Celle-ci peut être envisagée d'un point de vue théorique et pratique. Au niveau théorique, on peut la qualifier en un sens large de rapport à la vérité⁵¹, d'activité scientifique et métaphysique qui consiste dans la pensée des essences des choses et de l'infini (voir les réflexions sur le tombeau), mais c'est au niveau pratique qu'elle accède, selon Jonas, à sa plus haute expression. Jonas parle à ce propos d'une quatrième forme de liberté qui s'articule selon deux vecteurs : elle consiste d'une part en ce que l'homme peut poser des fins auxquelles il consent à se soumettre. Du fait de cette relation, celles-ci prennent le statut de valeurs et donc d'un « devoir ». L'attitude subjective à leur égard est la reconnaissance et l'obligation. Jonas qualifie cette liberté de morale.

Elle est de toutes, la plus transcendante et la plus dangereuse, car c'est aussi la liberté du déni de soi, de la surdité choisie, voire de la contre-option allant jusqu'au mal radical [...]. La connaissance du bien et du mal, le pouvoir de les discerner, c'est aussi la capacité de faire le bien et le mal⁵².

- 27 Il est tout à fait remarquable que Jonas aborde cette forme de liberté par son côté fragile : la liberté humaine est toujours exposée au risque de rater sa finalité naturelle qu'est le bien⁵³. Une réflexion sur la responsabilité en devient d'autant plus urgente.
- 28 Le second vecteur est que le sujet qui « évalue », c'est-à-dire pose des valeurs, « se trouve à son tour comme objet d'une évaluation et d'une volonté axiologique, c'est-à-dire qu'il est soumis au jugement de la conscience ». Ce jugement porte sur la bonté intrinsèque de tout vouloir en tant que vouloir. Jonas reste profondément sceptique à propos de la pureté de cette motivation profonde du « co-vouloir réflexif »⁵⁴ qui demeure toujours menacé du fait de la fragilité profonde inhérente à la liberté de l'être fini. Nous verrons

qu'un aspect central de la question de la destination de l'homme sera articulé en fonction de cette fragilité constitutive de la liberté de l'homme.

3. La responsabilité comme manifestation de la destination de l'homme

- 29 En 1979 paraît l'opus magnum de Hans Jonas, *Le principe responsabilité*. On peut considérer cette œuvre comme un bloc erratique à partir ou en fonction de son seul sous-titre – et d'une certaine manière, Jonas nous y invite même –, c'est-à-dire comme un « essai d'une éthique pour la civilisation technologique » (*Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*). On en a retenu un ensemble de thèses de surface telles l'idée que les promesses de la technique moderne se sont muées en menaces pour l'humanité d'où l'urgence d'une nouvelle éthique qui prenne en compte les effets lointains et irréversibles de cette technique et qui soit centrée sur l'idée de la responsabilité. On a discuté de façon critique la thèse de profondeur concernant l'ancrage ontologique de l'éthique et la déduction de l'obligation à ce qu'il y ait des hommes.
- 30 Nous essayerons ici de « contextualiser » le programme d'une éthique de la responsabilité en la replaçant dans le sillage des développements précédents sur l'émergence d'une philosophie de l'homme avec, à son point culminant, l'apparition de la *liberté* fragile et menacée et de nous demander en quel sens l'éthique de la responsabilité est à entendre, au-delà de son message direct, comme un essai sur le sens de cette liberté comme expression ou manifestation de la « destination » de l'homme.
- 31 Pour Jonas, une théorie éthique comporte un aspect objectif et un côté subjectif, le premier ayant trait à la *raison*, le second au *sentiment*⁵⁵. En ce qui concerne le premier, c'est la *valeur* en tant qu'« équipement de l'être »⁵⁶ qui en constitue le noyau. Ce caractère axiologique de l'être est déduit à partir de l'idée de la finalité. *Ce qui doit d'abord être clarifié c'est le rapport des valeurs et des fins (ou des buts)*⁵⁷.
- 32 En premier lieu, Jonas explique qu'il y a une causalité finale dans la nature pré-consciente⁵⁸ : « la fin comme telle est domiciliée dans la nature »⁵⁹. En second lieu, Jonas se demande, une fois cette thèse agréée, si la nature, vu qu'elle comporte des fins, peut les légitimer du simple fait qu'elle les comporte⁶⁰, en d'autres termes si la fin est identifiable à la valeur. Or, dans une postulation étrange d'une sorte de « subjectivité » de la nature même, Jonas soutient que, étant donné que la nature a des fins, il suit directement qu'elle a des valeurs⁶¹ et qu'elle est « tout sauf libre de valeurs (*wertfrei*) »⁶².
- 33 Le pas décisif pour une théorie éthique à son point de départ consiste maintenant à montrer la relation entre la *valeur* et le *bien*, ce dernier étant compris comme corrélat de la finalité. Là encore, la démarche de Jonas n'est pas exempte de problèmes : en effet, d'une part il soutient que le concept du bien n'est pas identique à celui de la valeur et que c'est la relation du bien et de l'être qu'une théorie des valeurs a à élucider afin de fonder le caractère éventuellement obligatoire des valeurs⁶³ ; d'autre part, nous remarquons, quelques pages plus loin, une identification pure et simple du bien et de la valeur, notamment quand Jonas affirme que le bien ou la valeur (le « ou » étant à entendre ici au sens conjonctif) sont à fonder dans l'être par où l'axiologie devient une partie de l'ontologie⁶⁴.
- 34 À l'opposé de toute finalité déterminée ou limitée, où la valorisation est seconde par rapport à la finalité, la « faculté comme telle d'avoir des fins »⁶⁵ est à considérer comme

un bien en soi « dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fins de l'être »⁶⁶. Cette affirmation pour laquelle Jonas réclame une auto-évidence constitue le moyen terme du côté de l'ontologie vers l'affirmation d'une *force obligatoire* découlant du bien. Le corrélat, du côté de la subjectivité face à cette auto-évidence, consiste dans la liberté pour qui le bien en soi – l'être s'affirmant contre le non-être – acquiert valeur obligatoire. Or, c'est à ce point précis que se situe, à notre sens, l'ancrage de la problématique éthique de la destination de l'homme.

- 35 En effet, de quelle liberté est-il question dans ce contexte ? Jonas parle de « liberté lucide de l'homme » (*sehende Freiheit*)⁶⁷. Ce terme qui est d'abord sans contours renvoie à ce qui est qualifié dans « Matière, esprit et création » de *liberté morale*, donc à la liberté qui consiste à *répondre* à l'interpellation du bien⁶⁸. Or, cette réponse peut être double, affirmative ou négative, la liberté morale étant, comme on l'a vu, « la plus transcendante et la plus dangereuse »⁶⁹.
- 36 L'interpellation de l'être-bien-en-soi n'est pas à entendre au sens d'une contrainte – on est loin de tout spinozisme –, mais l'être peut extorquer à cette liberté « l'aveu que telle serait son obligation »⁷⁰. Or, à strictement parler, un tel *aveu* n'est pas d'abord de l'ordre de la liberté *morale*, laquelle consiste dans le vouloir ou non-vouloir de ce qui est *considéré comme* obligatoire, mais relève de ce que « Matière, esprit et création » appelle *liberté de réflexion*, celle où le sujet est « soumis au jugement de la conscience »⁷¹. En effet, en amont du choix, du vouloir, c'est bien de jugement de la conscience qu'il est question. Or, ce jugement est un *tribunal* (dont la norme est ce qui est admis comme bien en soi s'imposant à la conscience) dans la mesure où l'interpellation place le sujet au plus intime de lui-même – en quelque sorte dans sa nature nouménale – de manière inconditionnelle devant soi. Ce jugement de la conscience (*Gewissen*) conduit la conscience (*Bewusstsein*) à la conscience de soi sous la forme de la question : qui suis-je en tant que « moi nouménal » ? Il y va de la « bonté de la propre personne »⁷². Cette liberté de réflexion n'est toutefois pas indépendante de la liberté morale, mais conduit au vouloir, à la réponse affirmative ou négative à l'appel du bien.
- 37 Il est vrai que Jonas soutient que le « souci de soi »⁷³ est *co-voulu* dans la volition du bien en soi :
- Ce n'est pas ce qui est voulu originairement – il faut toujours que ce soit le bien de ce qu'on a en face de soi dans le monde – mais la bonté en question [la bonté de la personne] est, soit secrètement, soit ouvertement co-voulue⁷⁴.
- 38 Il n'en reste pas moins que ce retour sur soi comporte une nouvelle qualité éthique. C'est ce que Jonas souligne dans la suite de la citation précédente où il parle d'une élévation du « caractère purement moral du comportement mondain au rang d'une éthique plus exigeante de la personne »⁷⁵. C'est dans cette remarque que s'inscrit, à notre sens, le thème de ce que nous qualifions de *destination de l'homme*. L'appel à la responsabilité émanant de l'être-fin-bien-en-soi pour lequel nous sommes réceptifs⁷⁶ s'avère être l'instance *cruciale* quant à la question du *sens* que le sujet entend donner à sa propre existence au sein du monde – un sens qu'il donne en se donnant *en tant que* répondant à l'appel. Instance *cruciale* dans la mesure où cet appel s'adresse à un sujet dont la liberté est fragile et, en définitive, insondable dans sa teneur nouménale. Mais indépendamment de cette fragilité, il y va de l'adéquation de l'existence humaine dans le monde à l'idée régulatrice même incluse dans la notion de personne. Il n'y va pas d'un salut quelconque de l'homme, mais de la « fructification de sa nature morale »⁷⁷ dans le monde. La responsabilité dont l'archétype est celle de « l'homme envers l'homme »⁷⁸ est là le

« premier consentement »⁷⁹. Le sens en est qu'il existe une humanité future – condition même que perdure la responsabilité : « Sous forme pointue, on peut dire : la possibilité qu'il y ait de la responsabilité, est la responsabilité qui a la priorité absolue »⁸⁰.

- 39 L'éthique de la responsabilité avec toutes les connotations « stratégiques » telles l'heuristique de la peur qui privilégie le mauvais pronostic par rapport au bon – « *in dubio contra projectum* »⁸¹ – est en premier lieu une éthique de la conservation, non du progrès ou du perfectionnement : que les conditions soient conservées afin que l'homme puisse être, *mais en tant qu'homme*. Cet ajout aux connotations ontologiques est lourd de sens : Jonas parle souvent de « l'homme en tant qu'homme »⁸², d'« homme véritable »⁸³, d'« image vraie de l'homme »⁸⁴, d'« idée de l'homme »⁸⁵, de « vie authentiquement humaine »⁸⁶ ; *Le principe responsabilité* se termine, comme on le sait, par un paragraphe intitulé : « Pour la préservation de “l'image et de la ressemblance” »⁸⁷. D'une part est reprise dans ce titre l'idée centrale de l'éthique de la responsabilité, à savoir l'exigence d'assurer dans le monde les conditions qui garantissent un avenir à l'homme en tant qu'homme ; d'autre part y est fait allusion, à travers l'expression biblique de l'image et de la ressemblance (Genèse, I, 26) à quelque chose de sacré : le respect « dévoile quelque chose de “sacré”, c'est-à-dire quelque chose qui en aucun cas ne doit être atteint (*Verletzendes*) »⁸⁸. C'est jusqu'à ce point précis que l'éthique de la responsabilité *en tant qu'éthique exclusivement philosophique* peut aller.
- 40 Mais si c'est là son aboutissement voire son point culminant quant à sa portée principielle et philosophiquement justifiable – en définitive une variation et une adaptation de l'impératif kantien de l'homme en tant que fin en soi –, vouloir la limiter à cette perspective serait en même temps l'isoler de manière unilatérale dans l'ensemble de l'œuvre jonassienne.
- 41 Nous pensons en effet qu'il demeure un *résidu innommé* dans cette éthique de « l'obligation inconditionnelle d'exister de l'humanité »⁸⁹ qui renvoie d'ailleurs à une couche ancienne dans le développement même de la pensée jonassienne, résidu qui va s'avérer non point comme déni de l'exigence de préserver l'image et la ressemblance, mais bien plutôt comme sa « sacralisation ».
- 42 C'est ici que s'inscrit ce que nous qualifions de « greffe théologique » opérée sur cette éthique.

4. La responsabilité pour Dieu comme ultime moment de la destination de l'homme dans le monde

- 43 C'est dans l'article *Immortality and the Modern Temper* (1962) que nous trouvons une première approche de cette idée. Jonas y développe, à propos de la question de l'immortalité, un *mythe hypothétique* de nature cosmo-théogonique⁹⁰. Il le reprendra en 1984, certes avec une mise en perspective différente, dans le célèbre article sur « Le concept de Dieu après Auschwitz »⁹¹, puis, à nouveau, en 1988, dans « Matière, esprit et création »⁹². Il n'est pas nécessaire, dans le présent contexte, d'en développer le détail. Le mythe porte en substance sur le commencement des choses et leur évolution dans le temps depuis leurs formations les plus élémentaires jusqu'à l'apparition de l'être doué de conscience et de liberté présent à l'état latent dès le début. En même temps, il parle d'un devenir de Dieu inscrit dans le devenir de la création. En effet, dans l'acte créateur même, Dieu est conçu comme se dépouillant lui-même en renonçant à un quelconque exercice

ultérieur de sa puissance. « Matière, esprit et création » parle à ce sujet de « l'extrême extériorité à soi (*extreme Selbstentäußerung*) de l'esprit créateur au commencement des choses »⁹³. Ce dépouillement signifie en outre une sorte de déposition ontologique de l'être divin dans son identité dans ce sens que la substance divine se « dissout » en quelque sorte dans la création et lui devient immanente⁹⁴. C'est dans et à travers le devenir, l'évolution depuis les formes élémentaires jusqu'à l'émergence de l'humain que se reconstitue en quelque sorte cette substance divine. En dépit de toutes les difficultés que comporte cette spéculation, il importe d'en comprendre la pointe. Or, celle-ci porte précisément sur la responsabilité de l'homme face au devenir de la divinité et sur le sens de sa destination dans et à travers cette responsabilité. En effet, comme le pense Jonas, dans « l'innocence de la vie avant l'apparition de la connaissance, la cause de Dieu ne peut pas faire fausse route »⁹⁵. Or, il en va autrement à partir du moment où cette cause se trouve entre les mains de l'être humain du fait de la fragilité de sa liberté.

L'apparition de l'homme signifie l'apparition de la connaissance et de la liberté, et avec ce don éminemment à double tranchant, l'innocence du simple sujet s'accomplissant a fait place à la tâche de la responsabilité qui présuppose la distinction du Bien et du Mal. La cause de Dieu, enfin révélée, se trouve donc livrée à l'espoir et au péril de cette action, et son dénouement tremble dans la balance. L'image de Dieu, qui avait commencé de façon hésitante par l'univers auquel elle avait si longtemps travaillé, et qui était demeurée indifférenciée dans les spirales d'abord éloignées puis de plus en plus proches de la vie préhumaine, passe, par cette dernière conversion et par une accélération dramatique du mouvement, sous la garde incertaine de l'homme, où elle sera achevée, sauvée ou corrompue en fonction de ce qu'il fera de lui et du monde⁹⁶.

- 44 Dans cet article, Jonas en conclut à l'immortalité humaine : « [...] c'est dans cet impact redoutable de ses actes sur le destin de Dieu, sur la nature même de l'être éternel, que consiste l'immortalité humaine »⁹⁷. Mais ce sont plutôt les conséquences éthiques qui nous intéressent ici et leur interprétation en termes de destination de l'homme. En effet, si c'est entre les mains de l'homme, ce « dépositaire mortel »⁹⁸ que se trouve la chose divine, c'est *pour cette chose* que l'homme est responsable. En soi, dira Jonas, il n'y a aucune nécessité à ce qu'il y ait un monde et dans ce monde des êtres doués de conscience et de liberté⁹⁹. Cette thèse ontologique semble être plus fondamentale que l'impératif éthique de la responsabilité et donne lieu à une nouvelle interrogation sur le sens même de ce dernier. En effet, comment fonder l'impératif si la nécessité ontologique qui devrait en constituer l'horizon fait défaut ? Ce n'est que par rapport à Dieu qu'une telle nécessité s'impose : « [...] le destin de l'aventure divine est placé entre nos mains si peu solides (*unstete Hände*) »¹⁰⁰. Si donc, la responsabilité pour la possibilité d'une responsabilité dans le futur – avec évidemment le corrélat de l'existence d'une humanité future – s'impose, c'est que *l'aventure divine* n'est pas encore venue à son terme.
- 45 C'est dans cette ultime responsabilité pour la chose divine, la reconstitution de son être à travers l'histoire de l'homme – tâche infinie – que se manifeste aussi l'ultime destination de l'homme dans le monde. C'est dire aussi que si, du point de vue de la logique de l'éthique, l'homme est fin en soi, il l'est dans la mesure où cette finalité se dédouble en quelque sorte du fait qu'en elle le divin est présent comme « à être ».
- 46 La greffe théologique n'a dès lors rien d'accidentel dans l'ensemble du projet éthique. Certes, elle demeure de l'ordre de la *métaphysique* et tombe, quant à sa prétention épistémique, sous le verdict de la critique kantienne de tout discours métaphysique, mais

elle constitue, au titre de *conjecture* métaphysique, une idée régulatrice dont l'orientation n'est pas un ailleurs mythique mais l'auto-intellection de l'homme dans le monde.

NOTES

1. Voir l'article « Bestimmung des Menschen » in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par J. Ritter, Basel, Schwabe, 1971, tome. 1, col. 856 sq.
2. Cf. Laura Anna Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 2013.
3. À partir de la quatrième édition, le titre de l'ouvrage était *Die Bestimmung des Menschen*.
4. Johann Joachim Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, Waltrop, Verlag H. Spenner, 1997, p. 37.
5. D'où le titre de l'ouvrage de 1934 *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol 1 : *Die mythologische Gnosis* (1934), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. Cité GSG I.
6. GSG I, p. 5 ; cf. aussi *ibid.*, p. 29.
7. Cf. *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 2 : *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (1954), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 332. Cité GSG II.
8. Cf. GSG I, p. 300.
9. Pour ces développements cf. *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Francfort-sur-le-Main/Leipzig, Insel Verlag, 2000, pp. 69 sqq.
10. Cf. GSG II, p. 333.
11. Cf. GSG I, pp. 96 sqq.
12. *Ibid.*, p. 107.
13. Cf. *ibid.*, p. 107. Cf. Jacques Taminiaux, « Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit », *Études phénoménologiques*, 17, 2001, pp. 91-109.
14. Cf. GSG I, pp. 170 sq.
15. En ce qui concerne les principales critiques formulées à l'égard de l'interprétation jonassienne de la gnose, on lira utilement l'aperçu dans l'article de Kurt Rudolph « Hans Jonas und die Gnosisforschung », in *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, éd. par Christian Wiese et Eric Jacobson, Berlin/Vienne, Philo, 2003, pp. 103 sqq.
16. Cf. GSG I, p. 171.
17. Cf. GSG I, pp. 149 sq. ; cf. *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, op. cit., p. 74. Ce nihilisme, Jonas va le retrouver dans l'existentialisme contemporain. En 1952, il publie « Gnosticism and Modern Nihilism » (republié in *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. de l'anglais par Danielle, Paris/Bruxelles, De Boeck, 2001, sous le titre « Gnose, existentialisme et nihilisme », pp. 217 sqq.), dans lequel il tente de mettre en évidence la similitude entre le gnosticisme et ce qu'il appelle « existentialisme » (Heidegger et Sartre), à savoir leur tendance foncièrement nihiliste qui se manifeste dans trois thématiques, celle du cosmos adverse, de l'homme solitaire et du Dieu absent. Si dans *Gnosis und spätantiker Geist*, c'était en recourant aux instruments conceptuels de l'analyse existentielle pour interpréter le mythe gnostique, c'est maintenant au discours gnostique que Jonas fait appel pour déchiffrer l'esprit existentialiste.
18. Cf. *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, op. cit., p. 69.
19. Paru en 1973 en allemand sous le titre (plus approprié à ses yeux) *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

20. *Souvenirs*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivage, 2005, p. 238.
21. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 238.
22. *Ibid.*, p. 157.
23. *Ibid.*, p. 264.
24. « Note sur l'anthropomorphisme », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 46.
25. « Aspects philosophiques du darwinisme », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 55.
26. Cf. Jean Piaget, « Épistémologie de la biologie », in *Logique et connaissance scientifique*, dir. par Jean Piaget, Paris, Gallimard, 1967, pp. 795 et 806 ; cf. Georg Töpfer, *Zweckbegriff und Organismus, Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004 (bibl. pp. 428-461).
27. *Souvenirs*, *op. cit.*, pp. 264 sq. ; cf. « Introduction », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 13.
28. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 265. Cette thèse se retrouvera, presque mot pour mot, jusque dans les derniers écrits de Jonas (cf. « Matière, esprit et création », in *Évolution et liberté*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 211).
29. *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 1979, p. 105 (trad. Jean Greisch sous le titre *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 1990, p. 107). Cité PV/PR.
30. PV/PR, p. 138 / p. 142.
31. Cf. PV/PR, p. 142 / p. 147.
32. Cf. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 265 ; cf. « Introduction », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 13.
33. « Évolution et liberté », *op. cit.*, p. 29 ; cf. « Ist Gott ein Mathematiker ? Vom Sinn des Stoffwechsels », in *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Francfort-sur-le-Main/Leipzig, Insel Verlag, 1994, p. 157 (inexistant dans la traduction française).
34. Cf. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 266.
35. Cf. *idem*.
36. « Introduction », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 15 ; cf. aussi « Évolution et liberté », *op. cit.*, p. 28.
37. Cf. « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 93.
38. Jonas parle de la nature dialectique de la liberté organique qui se manifeste déjà au niveau du métabolisme qui dénote « une capacité de la forme organique, celle de changer sa matière » mais en même temps aussi « la nécessité irrémédiable pour lui de le faire » (« Dieu est-il mathématicien ? », *op. cit.*, p. 93).
39. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 277. C'est en cela que consiste le concept ontologique de l'individu à l'opposé du simple concept phénoménologique (cf. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 289).
40. *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 277 ; cf. « Dieu est-il mathématicien ? », *op. cit.*, p. 88.
41. Cf. « Évolution et liberté », *op. cit.*, p. 27.
42. Cf. « Dieu est-il mathématicien ? », *op. cit.*, p. 94.
43. Cf. *ibid.*, p. 100.
44. Cf. *ibid.*, p. 93.
45. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 211.
46. Titre français : « La production d'image et la liberté humaine », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, pp. 167 sqq.
47. « Outil, image et tombeau », in *Évolution et liberté*, *op. cit.*, p. 77.
48. Cf. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, pp. 214 sq.
49. *Ibid.*, p. 214.
50. *Ibid.*, p. 218.
51. Cf. « Les usages pratiques de la théorie », in *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p. 215.
52. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 216. On lira utilement à ce propos les analyses de Jonas sur l'interprétation augustinienne de la liberté dans la période pré-pélagienne (cf. « Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen

Streit », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, paru d'abord en 1930, mais retravaillé vers le milieu des années soixante [cf. *ibid.*, pp. 41 *sqq.*]).

53. On pourrait rapprocher cette vue des choses de celle de Paul Ricœur qui, parlant du lien entre la limitation et la faillibilité, note que ce qui constitue la possibilité de faillir consiste la limitation spécifique qu'est la non-coïncidence avec soi-même (cf. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I : L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 149).

54. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 219.

55. Cf. PV/PR, p. 163 / p. 169.

56. PV/PR, p. 153 / p. 157.

57. PV/PR, p. 105 / p. 107.

58. PV/PR, p. 136 / p. 140.

59. PV/PR, p. 142 / p. 147.

60. PV/PR, p. 146 / pp. 150 *sq.*

61. PV/PR, p. 148 / p. 153.

62. PV/PR, p. 150 / p. 156.

63. Cf. PV/PR, p. 149 / p. 155.

64. Cf. PV/PR, p. 153 / p. 157.

65. PV/PR, p. 154 / p. 159.

66. PV/PR, p. 154 / p. 159.

67. PV/PR, p. 157 / p. 163.

68. Cf. PV/PR, p. 161 / p. 167.

69. Cf. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 216.

70. PV/PR, p. 161 / p. 167. Cf. à ce propos les analyses jonassiennes concernant la conception structurelle de la volonté chez saint Augustin. Jonas y dégage l'aspect de l'appel (*Rufung*) adressé à la volonté, lequel est à entendre au sens d'une obligation : « Dass dem Wollen sein Sollen durch einen Ruf kundgetan wird, daß es aufgerufen wird – eben als das selbständige Wollen, ist eine Strukturtatsache des sittlichen Willens als solchen [...] » (« Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit » (1930), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, p. 65). Remarquons que Jonas a retravaillé ce texte de 1930 pour l'édition de 1965 (cf. *ibid.* Préface).

71. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 218.

72. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 218.

73. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 219.

74. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, p. 218.

75. « Matière, esprit et création », *op. cit.*, pp. 218 *sq.*

76. Cf. PV/PR, p. 163 / p. 169.

77. « Im Zweifel für die Freiheit? », in *Technik, Medizin und Ethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1987, p. 313.

78. PV/PR, p. 184 / p. 193.

79. PV/PR, p. 186 / p. 195.

80. PV/PR, p. 186 / p. 196.

81. 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*, éd. par Dietrich Böhler, Munich, Beck, 1994, p. 244.

82. PV/PR, p. 250 / p. 266.

83. PV/PR, p. 249 / p. 266.

84. PV/PR, p. 63 / p. 66.

85. PV/PR, p. 91 / p. 95.

86. PV/PR, p. 36 / p. 40.

87. PV/PR, pp. 392 *sq.* / p. 423 (trad. modifiée).

88. PV/PR, p. 393 / p. 423. Un renvoi à Genèse, I, 26 qui parle de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu se retrouve en PV/PR, p. 94 / p. 98.
89. PV/PR, p. 80 / p. 84.
90. Cf. « Immortalité et l'esprit moderne », in *Entre le néant et l'éternité*, op. cit., pp. 105-129. Cf. Thomas Schieder, *Weltabenteurer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Schöningh, 1998 ; Robert Theis, « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », *Revue philosophique de Louvain*, 98, 2000, pp. 341-357 ; cf. Ester Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, Hildesheim, Olms, 2014, pp. 114 sqq.
91. Cf. *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1984, pp. 14 sqq.
92. Cf. « Matière, esprit et création », op. cit., pp. 246 sqq.
93. *Ibid.*, p. 241.
94. Cf. Ester Borghese (*Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, op. cit., pp. 199 sqq.) qui analyse de façon détaillée la question des sources kabbalistiques de cette hypothèse.
95. « L'immortalité et l'esprit moderne », in *Entre le néant et l'éternité*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996, p. 122.
96. *Ibid.*, pp. 123 sq.
97. *Ibid.*, p. 124.
98. *Ibid.*, p. 125.
99. Cf. *ibid.*, p. 126.
100. « Matière, esprit et création », op. cit., p. 248.