Alter

Revue de phénoménologie

22 | 2014

Hans Jonas

Ernst Bloch et Hans Jonas : refondation de l'Éthique

À partir d'une critique du nihilisme

Avishag Zafrani

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/299>

DOI : 10.4000/alter.299

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 123-144

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Avishag Zafrani, « Ernst Bloch et Hans Jonas : refondation de l'Éthique », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/299> ; DOI : 10.4000/alter.299

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Revue Alter

Ernst Bloch et Hans Jonas : refondation de l'Éthique

À partir d'une critique du nihilisme

Avishag Zafrani

NOTE DE L'AUTEUR

Cet article est en partie extrait du livre *Le défi du nihilisme. Ernst Bloch et Hans Jonas*, à paraître en octobre 2014 aux éditions Hermann – ce livre étant lui-même issu d'une thèse soutenue à l'Université Paris-Sorbonne.

- 1 Il est commun d'opposer les pensées d'Ernst Bloch et Hans Jonas en vertu notamment de la critique radicale de Jonas à l'égard de l'utopie de l'espérance blochienne. Bien que justifiée, cette opposition ne doit pas occulter une fin similaire présente dans les deux cheminements intellectuels : la volonté de refonder l'éthique contemporaine et celle conjointe de dépasser le nihilisme. Nous sommes face à deux voies certes différentes, mais qui se présentent comme deux résolutions possibles du nihilisme. Il n'est pas anodin que Jonas consacre plusieurs chapitres à la critique du *Principe espérance*² de Bloch. Jonas estime capitale l'importance de la théorie marxiste par rapport à l'impératif éthique. Il écrit dans *Le principe responsabilité* au sujet de cette théorie :

Ici pour la première fois la responsabilité pour l'avenir historique sous le signe de la dynamique est inscrite sur la carte éthique avec une transparence rationnelle, et rien que pour cela, le marxisme doit toujours de nouveau devenir un interlocuteur dans notre effort de constituer une éthique de la responsabilité historique³.

- 2 En revanche le marxisme est un interlocuteur essentiel du point de vue éthique pour Jonas, mais à condition qu'il se détache de ce qui est pourtant son « souffle vital », à savoir l'utopie. Jonas poursuit :

la société sans classes n'occuperait plus alors la place de l'accomplissement d'un rêve de l'humanité, mais très prosaïquement celle d'une condition de conservation de l'humanité dans une époque de crise imminente⁴.

- 3 Nous n'étudierons pas ici sur la structure marxiste du principe espérance de Bloch. Il nous faut simplement constater l'emploi de l'idée de « dynamique » utilisée par Jonas. Lorsque nous souhaitons rapprocher ces deux philosophies, blochienne et jonassienne, nous le faisons en vertu de cette dynamique à l'œuvre, plus précisément en vertu d'un *telos* recherché par les deux philosophes. La refondation de l'éthique passe nécessairement pour Bloch et Jonas par la considération du finalisme. Le finalisme convoqué par Bloch est celui du matérialisme historique marxiste, et celui d'un *conatus* biologique inscrit dans le métabolisme pour Jonas. C'est ici que les *telos* se séparent, d'une part nous façonnons l'espoir d'un avenir utopique promettant un royaume de liberté précisément libéré des dominations sociales, et d'autre part nous prenons en charge une responsabilité pour le vivant déterminée par une recherche ontologique. C'est la tentative jonassienne d'établir un devoir-être depuis l'être lui-même. Les deux philosophes, encore une fois, pour renouveler l'éthique, recherchent des principes fondateurs. Mais cette dernière expression demeure encore trop abstraite. Au fond, ce qui domine la recherche éthique est la possibilité de trouver un levier pour l'action de l'homme. Quel est le principe susceptible de faire agir l'homme ? Et quel est en particulier le principe capable de motiver une action juste ? Le moteur de l'action juste est l'espérance pour Bloch, définie à partir d'une fonction utopique existante dans la structure de la conscience, appelée conscience « anticipante ». La responsabilité pour Jonas est déterminée et suscitée par la crainte viscérale de détruire les conditions de vie de l'existence humaine insufflée par le progrès démesuré et à présent menaçant de la technique. Cependant le point essentiel, et à la fois capital parce que problématique, demeure le dépassement du nihilisme. Nous pourrions comprendre la nécessité des deux principes si nous saisissons leur combat commun. Aussi nous proposons d'analyser dans un premier temps la question du nihilisme qui nous semble lier les deux auteurs pour, dans un deuxième temps, saisir plus précisément ce qui va distinguer leurs dépassements respectifs du nihilisme, et enfin voir si, en dépit des oppositions fortes entre les deux auteurs, nous ne pouvons pas circonscrire une complémentarité fertile de leurs approches. Pour clarifier brièvement cette dernière tentative, nous pouvons d'ores et déjà avancer que les *telos* blochien et jonassien appartiennent à deux temporalités différentes et complémentaires, le premier étant déterminé par un avenir lointain non encore advenu à la conscience (proprement utopique donc) et le second étant déterminé par l'urgence de l'action et la nécessité de contraindre la volonté à « des entraves librement consenties »⁵.

Le nihilisme comme point de convergence de Bloch et Jonas

- 4 La figure du nihilisme comme déterminant l'esprit du temps (à venir) a déjà été annoncée par Nietzsche et décryptée par lui avec une profondeur et une subtilité inégalées. Ernst Bloch et Hans Jonas sont dans les temps de ce nihilisme prédit, et en vivent les conséquences au fil des événements tragiques du XX^e siècle. Le nihilisme peut être compris comme négation de la vie de manière générale, comme déclin ou décadence dans un sens moral et culturel (au sens de déclin d'une civilisation), ou comme destruction des valeurs traditionnelles dans un sens plus politique, révolutionnaire et provisoire. Il s'apparente ainsi à partir des deux premiers points à une forme de pessimisme tragique ou fataliste contre lequel s'érige le principe de l'espérance, ou encore dans son essence

même à une menace pour la vie, contre lequel s'érige le principe responsabilité en tant qu'il vise à garantir la permanence de la vie humaine sur terre.

- 5 Le nihilisme souffre néanmoins encore aujourd'hui d'un emploi systématique, en politique notamment, qui indiquerait selon les contextes : une charge destructrice, une indifférence, une incapacité d'action. Tout ce qui est problématique, ce qui se heurte à une aporie, ou bien qui ne surmonte pas un obstacle peut être corrélé à une forme de nihilisme sous-jacent indiquant soit une impuissance soit au contraire une puissance obscure, c'est-à-dire motivée par des intentions malveillantes. Il est certain que le nihilisme ne peut se définir sans l'esprit de négation qui le caractérise. Mais quel est l'objet de cette négation et ce qui la justifie dans le *mouvement de l'histoire*, car c'est bien de cela qu'il s'agit, cela n'est pas clairement précisé. Nos deux auteurs répondent à ces questions de manière originale. Leurs diagnostics font état d'un nihilisme dû à une destitution de la mort qui a l'effet d'une dévalorisation de la vie (et de son pouvoir novateur) pour Bloch, et d'une destitution existentielle de l'ontologie qui fait de l'Être un concept vide de déterminations éthiques pour Jonas. Précisons brièvement ce point ici. L'existentialisme a généré en philosophie un abandon de la question de l'essence de la vie pourtant propre à la compréhension de ses caractéristiques permanentes qui sont la conservation de soi, la conscience, la liberté, et le désir de persévérer dans l'être pour le dire dans des termes spinozistes. L'analyse et la mise en avant de ces caractéristiques devraient résoudre la charge anxiogène des conceptions existentialistes de la vie. La charge anxiogène est en effet un symptôme nihiliste, car l'angoisse est la conséquence directe d'une proximité avec le néant. Ce n'est donc pas simplement l'angoisse mais le rapport que nous entretenons avec le néant qui est caractéristique du nihilisme. Comment s'est construit ce rapport au néant ? Et en quoi ce rapport au néant est nihiliste ? Nous allons présenter les intuitions de nos deux philosophes à ce sujet. Nous rappelons simplement que Bloch et Jonas voient dans la philosophie de Heidegger le point d'orgue théorique de la sophistication du nihilisme dans le monde contemporain, d'après le rapport constitutif, non-distancé et sans salut (à l'inverse de Pascal ou des gnostiques de l'Antiquité pour qui il existait un Dieu salvateur) que le *Dasein* entretient avec le néant et la mort⁶.
- 6 Un point avant de nous engager dans le nihilisme dans les perspectives jonassiennes et blochiennes. Il nous semble que la réponse contemporaine apportée à la question du nihilisme, c'est-à-dire savoir quel est l'objet de la négation, qu'est-ce qui est nié dans le nihilisme, est en partie trouvée par Nietzsche. Nietzsche recueillant l'héritage de Schopenhauer puis le dépassant comprend le nihilisme comme négation de la volonté, précisément comment une volonté non pas qui cesse de vouloir, mais qui veut le rien, le néant. C'est ce dont il s'agit dans le processus de mortification de la volonté (*Mortifikation des Willens*) à l'œuvre dans *Le Monde comme volonté et représentation*. Le pessimisme de Schopenhauer abandonne toute forme de lutte extérieure vaine et absurde (la vie oscillant entre l'insatisfaction et l'ennui) et se retourne en une lutte intestinale de mortification de sa propre volonté. Une volonté qui renonce à elle-même, une volonté sans objet ne peut être que le préliminaire théorique, voire le symptôme idiosyncrasique d'une décadence spécifiquement européenne pour Nietzsche.

a) Le nihilisme dans la perspective de la dialectique de l'espérance blochienne : distinguer la négation du nihilisme

- 7 L'analyse du concept de négativité inhérent à la dialectique est fondamentale dans la perspective d'une réhabilitation du concept d'espérance. Celui-ci ne sera alors pas perçu comme un élan naïf, un souhait enfantin. L'espérance naît d'un manque ou d'une privation primitive, source d'une tension en l'homme, précisément une tension qui le tourne de manière permanente vers l'avenir, lieu potentiel de la réalisation de ses espoirs. Bloch présente cet état comme une dynamique consciente du caractère laborieux, voire tragique, de la vie. Il écrit à ce sujet quelque chose qui peut être déroutant, et qui d'emblée vient complexifier l'idée d'un bonheur accompli dans l'idéal socialiste :

[...] L'objectif éminemment pratique, le motif fondamental de l'idéologie socialiste est celui-ci : donner en dehors des heures de travail, à chaque homme sa misère, son ennui, son indigence, sa pénurie et sa pénombre propres, sa lumière ensevelie, appelante, lui donner une vie à la Dostoïevski, afin avant tout qu'il soit en accord avec soi, avec son engagement moral et politique [...] ⁷.

- 8 Ce qui est visé ici est un accord intérieur, fonction d'un processus inachevé, où il est rappelé à la volonté le motif de ses engagements. Il faudrait avoir sans cesse à l'esprit ce qu'est la précarité, la misère, la fragilité de l'existence, afin de maintenir une forme de qui-vive, propre à stimuler l'idéal socialiste, « d'une fraternité dans la vie humaine [...], d'un compagnonnage humain, d'une confédération spirituelle » ⁸. La négation dont il est question concerne une situation non viable ou un inconfort ⁹. Ces derniers font écho au processus dialectique qui tire des obstacles de l'histoire des éléments pour dépasser des moments de contradictions. Il y a donc une fécondité de l'épreuve, ou de la négation, pensée dans la perspective d'un matérialisme historique concerné par les conditions d'existence des individus. La négation dans la perspective dialectique suggère toujours un dépassement. Cette négation provisoire est l'inverse des négations définitives qui sont le creuset du nihilisme. La figure évidente de la négation définitive est illustrée et symbolisée par la mort. Elle a fait l'objet de tentatives de dépassement, au niveau religieux, théorique, esthétique.

- 9 Bloch fait un recensement de ces dépassements pour :

- premièrement fournir des éléments quant à une fonction utopique latente. Le néant de la mort est en effet un « nulle part », à ce titre il est l'objet de projection de contenus ; le paradis, l'enfer en sont des exemples évidents ;
- deuxièmement montrer l'essoufflement de cette fonction utopique. Ce point est capital. La mort illustre la finitude et jusqu'à un certain point de l'histoire une finitude seulement provisoire, et qui par conséquent annonçait un arrière-monde salvateur. La mort de Dieu qui annonce la mort de la transcendance est le moment d'une double abolition. Celle de certaines valeurs, sacrées. Mais aussi pour ce qui nous intéresse, du statut de la mort comme passage. La conséquence principale à partir de laquelle on lit l'état nihiliste de notre monde contemporain est la suivante : la mort ne fait plus partie des arrière-mondes, elle est immanente à la vie. Mais au lieu de permettre une prise de conscience désillusionnée de la mort, on assiste plutôt à une mort qui se confond avec la vie. La mort n'ayant plus de lieu, elle se mêle à la vie. Il n'y a plus de distance entre la vie et la mort.

- 10 Le premier point indique que le rapport à la mort, dans le passé, contient des enseignements. Le second point indique que premièrement cet héritage n'est pas pris en

compte – ce qui devient une tâche pour la réflexion (il faut récupérer certains contenus du passé dont le sens n'est pas épuisé), et deuxièmement ouvre sur la question du statut de la vie et de sa distinction avec la mort. Bloch va en effet définir l'homme comme un vaste champ de pulsions : l'existence humaine est déterminée par une tendance dynamique, nommée « poussée en avant » caractérisée par un désir originel et permanent de recherche de satisfaction. Ainsi en est-il également chez Jonas, qui, dès qu'il aura circonscrit une domination ontologique de la mort cherchera à mettre en exergue une dynamique constitutive de la vie, qui démontrera la prégnance du vouloir-vivre. Ces deux tentatives s'opposent encore une fois aux philosophies qui font de la mort quelque chose de constitutif, au niveau ontologique même (Heidegger). La critique du nihilisme chez Bloch, qui est une critique du rapport à la mort comme étant un rapport au néant, doit par ailleurs se comprendre de plusieurs manières. C'est là une difficulté très grande pour une saisie systématique de cette critique car plusieurs éléments s'entremêlent. En effet, la critique du rapport au néant est pensée sous la forme de plusieurs dialectiques (*vita-activa/vita-contemplativa*, individu et communauté, humanisation de la nature/naturalisation de l'homme, etc.) devant servir à dépasser les écueils de l'idéologie capitaliste à ce sujet. L'histoire contemporaine est marquée par une forme de vie agonisante. Le capitalisme est à l'origine de cet esprit du temps. Selon le marxisme, par ailleurs, il est la dernière forme d'aliénation de l'histoire avant l'avènement de la révolution, puis du royaume de la liberté. La dialectique va donc nous permettre de penser une alternative au capitalisme. Les différentes dialectiques ouvrent sur différents niveaux de compréhension de la dynamique. La dynamique de la « poussée en avant » suggérant une tendance utopique à l'œuvre est pensée par Bloch à travers ces différents prismes. La dialectique individu et communauté nous renseigne sur la manière marxiste d'impliquer le soi dans une plus grande totalité qu'est la société, de sorte que la finitude de la mort est ici dépassée. La dialectique vie active/vie contemplative figure une tradition remontant au Moyen-Âge (Duns Scot, Thomas d'Aquin) pour inscrire la volonté dans une praxis orientée par une finalité. La dialectique humanisation de la nature/naturalisation de l'homme exprime la manière dont on peut investir le néant de la mort – fait naturel – de contenus proprement humains. Mais à cela s'ajoute un développement à partir de la dialectique hégélienne telle qu'elle apparaît dans *La phénoménologie de l'esprit*. En effet, la dialectique marxiste dépasse la dialectique hégélienne, mais cette dernière nous renseigne sur un point précis : l'idée d'une conscience malheureuse qu'il faut repenser à partir de la sécularisation. Une conscience malheureuse se manifeste ainsi dans le monde contemporain, et de manière plus prégnante car elle est sans Dieu. Le danger est donc d'être figé dans le malheur et la douleur. Ce point est d'autant plus intéressant qu'il nous permet de sortir d'une interprétation seulement économique de l'histoire. Les rapports de force à l'œuvre sont aussi des rapports de force au niveau de la conscience qui est chargée d'une exigence proprement philosophique : toujours repenser la finitude et remplir le vide de la mort par des contenus nouveaux. Le capitalisme a simplement accentué cet état de fait. Il n'est donc pas certain que ce problème soit complètement anéanti avec la fin du capitalisme. Au contraire, le royaume de la liberté chez Bloch est le lieu où nous pouvons réfléchir, parce que nous avons le temps de nous y confronter véritablement, à la mort.

- 11 Au sein de ces divers moments de réflexion, quel est le fil conducteur que nous pouvons relever ? La mort, avec ses attributs (finitude, néant, vide), est la source du nihilisme si elle n'est pas intégrée de manière significative dans l'histoire et si elle n'est pas le lieu

d'une réappropriation par la conscience. En définitive, la mort, insensée, deviendrait l'aliénation ultime de l'esprit et de la volonté pour lesquels tout deviendrait vain. Or la vanité s'oppose radicalement aux projections de l'esprit et à la tendance de la volonté qui cherchent des réalisations et des satisfactions concrètes, et non pas superficielles telles qu'elles apparaissent dans le monde marchandisé du capitalisme. Un dernier point sur le nihilisme pensé depuis l'idée d'une mort diffuse dans la vie (qui reprend le thème de la mortification de la volonté ou, autrement dit, de l'immanence de la mort). Le dernier moment problématique de l'évolution du nihilisme et de sa forme contemporaine est issu du processus de sécularisation et peut-être de l'enfermement dans cette conscience malheureuse aboutissant au « désespoir fanfaron », expression utilisée par Bloch pour définir la philosophie de Heidegger¹⁰. Mais plus précisément le nihilisme prend la forme de la foi empruntée. L'auteur du *Principe espérance* anticipe un désespoir à venir qui paraît insurmontable. Les prémisses de cet effroi sont repérées par Bloch dans le nihilisme des croyances éculées, ou pour reprendre son expression, de la « foi empruntée ». Les signes de la foi empruntée sont au nombre de quatre. En premier lieu, Bloch décrit l'ivresse de la mort-massacre que le nazisme a produite. La pulsion de mort à l'œuvre n'est pas simplement l'attraction morbide, qui tend à être rééquilibrée par sa contrepartie, la pulsion de vie ; elle est subordonnée à une envie très précise : « celle d'abandonner une existence que l'on ne maîtrise pas »¹¹. Le premier symptôme de cette maladie qu'est le nihilisme, Bloch choisit de l'illustrer par le nazisme à l'initiative de la mort industrialisée qui est l'effet de la pulsion susdite, mais qui est causée, si nous suivons le fil de la réflexion, par une impuissance particulière – celle donc de maîtriser le cours de l'existence – qui implique une « confusion du besoin de vivre et de tuer »¹². La confusion suit de près dans l'histoire relatée, l'échec de la fusion avec la totalité inorganique et éthérée à tranquilliser les esprits quant au sens de la mort, fusion qui apparaît dans le romantisme. Comme si la destitution de ces abstractions diluant le moi dans le Tout familiarisait l'existence avec sa perte cette fois-ci effective dans le monde terrestre, historique (puisque l'inorganique est invalide), ce qui a pour conséquence certaine une dévalorisation de l'existence, et la possibilité de sa destruction. Bloch ne précise pas exactement ce qui est appelé à être détruit, il montre simplement les forces en puissance et les racines de ces mouvements. Alors que par exemple, nous retrouvons une idée similaire chez Leo Strauss qui envisage le nihilisme nazi comme le projet de destruction d'anciennes valeurs considérées comme décadentes¹³. Le mot valeur n'est pas employé ici. Pourtant, s'il n'y a pas d'inversion des valeurs, qui caractérise par exemple le pouvoir du ressentiment, il y a bien un déséquilibre, et une inversion de la polarisation vie-mort.

- 12 Le second signe, qui témoigne du déclin de la foi empruntée, est à l'opposé de la tendance au massacre, mais toujours dans une démesure :

c'est l'exagération, absolument monstrueuse dans son contexte, avec laquelle on proclame que toute mort n'est qu'apparente. La maladie, l'insuccès, le revers, mais aussi l'ultime échec, le trépas, ne seraient donc que le fait d'une pensée anémique ; le fiasco que représente la mort ne serait qu'une quittance délivrée à la faiblesse mentale [...]. La suppression de la mort, la cicatrisation de cette fatale blessure grâce à l'intervention du médecin qu'est ce type de Jésus, est le deuxième signe de certitudes empruntées¹⁴.

- 13 Les tendances inconscientes font d'une part, dans un contexte historique de crise, le lit de la mort dans la vie elle-même, puis dans un contexte de prospérité celui d'une guérison salvatrice, de l'infaillibilité sacralisée au détriment des faiblesses qui caractérisent pourtant l'imperfection de l'être humain.

- 14 Le troisième signe est le rappel de la sympathie létale pour le grand Tout où la mort n'est pas un *exitus*, mais un *introitus*, avec une précision nouvelle néanmoins : que l'homme trouve un refuge dans la *physis*, mais départi de l'ordre cosmologique que le « mythe astral » dessinait. Nous trouvons une analogie ici avec la critique d'une forme de nihilisme examinée chez Hans Jonas. Chez Jonas elle est néanmoins plus amplement développée. L'intuition demeure similaire chez les deux auteurs aux principes opposés. Elle est la suivante : ce qui est nommé « *Tout panique* » chez Bloch est appréhendé sous l'angle de la *physis* chez Jonas, d'une approche scientifique de la réalité déterminée par la révolution copernicienne et l'interprétation de Descartes d'une *res extensa* substantielle environnant à présent l'homme. Cette étendue, inanimée, inorganique, autrement dit « morte », objet de nombreux écueils de la pensée dualiste, définit un monde où la mort (l'inanimé) est naturelle, et la vie une énigme, où la mort est une évidence première et la vie un problème.
- 15 Enfin le dernier signe concerne directement la philosophie. Bloch nomme ainsi les philosophies « bourgeoises » et « fascistes » du déclin qui vont de Spengler à Heidegger. La critique est brève et sans appel : les philosophes du déclin « ont établi un lien entre la mort individuelle et celle de leur société, et ont transformé le néant de l'avenir capitaliste en néant absolu et inéluctable ».¹⁵ Mais aussi, concernant Heidegger en particulier, « cet ange bien plus chargé encore de pressentiments, certes soucieux [...] de concilier et de se vouer à la propagande du monde fasciste du capitalisme tardif, du monde de la mort »¹⁶, qui inscrit l'existence humaine, et même sa constitution, dans une angoisse perpétuelle, familiarisant l'être avec le néant encore une fois. L'être n'est pas le néant, mais sa proximité douloureuse et inquiète en font l'élément essentiel de la constitution du *Dasein*, où il puise certes sa profondeur, son caractère problématique, mais aussi dès lors une reconnaissance de son être à partir du néant. Bloch assimile la philosophie de Heidegger à une « mission impérialiste »¹⁷ qui donne à la conception du philosophe l'apparence conquérante de la nouveauté et explique son pouvoir de séduction, précisément de « charme magique »¹⁸ par l'incognito de la mort, et sa charge donc de fascination, pour laquelle le romantisme a déjà œuvré.

b) La critique du nihilisme dans la perspective jonassienne : extension de la critique à l'ontologie, la théologie, la physique et la biologie

- 16 Le moment le plus fort de la critique du nihilisme chez Jonas, parce qu'il renverse le statut de la question de l'être, est celui qui concerne d'une part le parallèle établi entre la gnose antique et la philosophie de Heidegger, et d'autre part la critique de l'ontothéologie heideggérienne. Mais ces deux sommets de la critique du nihilisme mettent au jour une généalogie du rapport entre l'être et le néant. La critique du nihilisme naît donc avec les apories de la question de l'être puis se tourne vers une étude épistémologique du rapport entre l'être et le néant qui aboutira à la thèse d'une « ontologie universelle de la mort ». Nous rappelons brièvement ici la critique du nihilisme heideggérien. Jonas montre avec force précision les similarités au moins lexicales avant d'être conceptuelles entre le nihilisme de la gnose antique et la description de l'être de Heidegger¹⁹. Ce point est essentiel parce que Heidegger prétend à une description anhistorique de l'Être. Jonas, en faisant remonter les racines du nihilisme de Heidegger à une situation particulière de l'histoire de la pensée, destitue l'anhistorisme de l'Être heideggérien. La situation dont il

s'agit est celle du début de l'ère chrétienne où les individus se sentent comme des « poussières d'atomes, au sein des masses de l'empire »²⁰, situation qui peut être aisément rapprochée du contexte géopolitique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, entre la chute des empires et la naissance des États-nations. La gnose propose pour sa part un rapport au cosmos empreint de cette errance individuelle, de ce sentiment d'étrangéité, comme si précisément le monde, le cosmos, était devenu hostile. Ces sentiments se retrouvent dans le vocabulaire de Heidegger, notamment dans le concept de *Geworfenheit*, mais aussi dans l'idée générale d'*Unheimlichkeit* qui servent à décrire la situation du *Dasein*. La situation existentielle identique définit un rapport au monde identique, mais le rapport à la temporalité dans la philosophie heideggérienne dépasse le nihilisme de type gnostique, qui était tourné, en dépit de toute l'hostilité possible du monde, vers un arrière-monde éternel, et par conséquent vers un Dieu rédempteur. Jonas écrit :

La même cause qui se trouve à la racine du nihilisme est aussi à la racine de la temporalité radicale de la vision heideggérienne de l'existence, vision dans laquelle le présent n'est rien que l'instant de crise entre le passé et l'avenir. Si les valeurs ne sont pas tenues en vue en tant qu'être (comme le bien et le beau de Platon), mais posées par la volonté comme des projets, alors en effet l'existence est condamnée à avoir constamment le caractère de l'avenir, avec la mort comme but ; et une résolution simplement formelle à être sans *nomos* pour cette résolution, devient un projet du Néant depuis le Néant²¹.

- 17 La critique de Heidegger amène Jonas à repenser le rapport de l'être au néant, plus précisément le rapport de l'être au non-être afin de comprendre quelles sont les racines de la dévalorisation de l'être. Car il s'agit bien ici d'une question de valorisation de type existentielle : comment l'être, qui pourtant manifeste la vie, a-t-il pu être caractérisé avec plus d'évidence par la mort ? Certes la mort est un aiguillon de la conscience pour Jonas. Mais dans sa tentative de philosophie de la biologie, ce qui intéresse Jonas est de comprendre comment la mort plus qu'un simple aiguillon, soit devenue la grille de lecture de la totalité de l'existence, de notre rapport au monde, de notre rapport à nous-mêmes. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier le non-être, ni le néant, ni la mort, mais il s'agit d'en enrayer la normalisation. C'est à l'inverse dans une ontologie se fondant sur la dynamique du vivant que nous allons chercher des normes éthiques avec Jonas. Il faut donc se séparer de ce que Jonas nomme une ontologie de la mort et pour ce faire, il faut d'abord établir l'évolution des représentations du rapport au monde. C'est une tentative originale de Jonas qui a pour but de comprendre la manière dont des normes étrangères à la dynamique du vivant ont pu être convoquées pour expliquer le vivant, autrement dit comment l'interprétation physicienne (des masses inertes) a été appliquée et étendue à la discipline de la biologie.
- 18 Jonas nous présente les interrogations primitives sur la nature et le rapport au monde à partir de l'animisme. L'animisme ne signifie pas autre chose ici que voir un principe de vie en toute chose, une âme motrice. L'expérience première est donc marquée par l'évidence de l'omniprésence de la vie, c'est elle qui est manifeste, qui s'exprime en tout point. Jonas explique que le concept de « matière brute », c'est-à-dire de « matière morte », n'apparût que bien plus tard avec la physique moderne. Jonas parle de panpsychisme primitif limité à la vie de l'expérience terrestre. Le progrès ultérieur des sciences physiques marquera une rupture avec cet horizon limité. La révolution copernicienne et l'ouverture à des dimensions cosmiques nouvelles changeront ces perspectives que Jonas nomme panvitalistes. Jusqu'ici donc, la manifestation et

l'émergence de la vie ont un caractère évident ; c'est par conséquent la mort qui apparaît comme quelque chose de profondément incompréhensible voire incongrue au milieu de ce qui est interprété comme génération et fécondité constante.

Dans une telle vue du monde, l'énigme à laquelle l'homme est confronté est la *mort* : elle est la contradiction apportée à la condition "naturelle" unique, intelligible, auto-explicative, qu'est la vie générale. Dans la mesure où on accepte la vie comme état primitif des choses, la mort se dresse comme le mystère inquiétant. Ainsi le problème de la mort est-il le premier à mériter ce nom dans l'histoire de la pensée²²

- 19 Jonas réitère l'idée de la naissance de la métaphysique conjointe à l'énigme de la mort. Mais dans ce texte quelque chose de nouveau est dit. Les systèmes de croyances que génère l'énigme de la mort, ne permettent pas seulement une consolation, mais surtout la perpétuation de la vie malgré la mort, en d'autres termes, les croyances primitives selon Jonas, mais c'est un point que nous pouvons trouver dans les écrits de Lévi-Strauss également, permettaient de prolonger la vie des morts dans un horizon supra-sensible²³. Le culte funéraire est le signe de cette réponse apportée à la question de la mort. Mais au lieu de figurer une acceptation de celle-ci, elle en est bien plutôt une négation.

En rechercher la signification [de la mort] c'était reconnaître son étrangeté dans le monde ; la comprendre, c'était – dans ce climat d'ontologie universelle de la vie – la nier en faisant une transmutation de la vie elle-même. La croyance en la survivance après la mort qu'expriment les coutumes funéraires primitives est une telle négation²⁴.

- 20 Ce point est important, car il permet de voir que le propos de Jonas n'est certainement pas de revenir au panvitalisme. Le panvitalisme lié à l'ontologie universelle de la vie diffère du panmécanisme dominé par une ontologie universelle de la mort, et il paraît de ce fait supérieur en termes d'interprétation au panmécanisme. C'est ce que nous pourrions penser *a priori*, si nous mettions en relation l'intérêt pour le dynamisme organique chez Jonas, et pour sa recherche d'une valorisation de l'être sur le non-être. En réalité le fait que Jonas souligne qu'il y a là une négation de la mort montre bien que le panpsychisme de nature animiste n'est pas « complet », pour le dire très simplement, bien que nous risquions ici l'anachronisme. La conscience de la mort est un point très important chez Jonas et sa négation empêcherait certainement l'idée d'une responsabilité pour l'avenir face aux menaces qui pèsent sur la vie. Néanmoins un élément manquait, que ce soit à l'époque du panvitalisme, ou celui du panmécanisme. Et cet élément est le caractère périssable de la vie terrestre. La découverte d'une limitation des ressources terrestres est assez récente. Parallèlement, la possibilité de destruction de l'humanité par la bombe atomique date du *xx^e* siècle. Le caractère irréversible de la mort dès lors pose différemment les problèmes éthiques. Mais surtout cette irréversibilité exige que la mort, la possibilité que la vie s'arrête, ne fasse pas l'objet de consolations, mais au contraire que cette mort envisagée de manière maintenant radicale soit l'objet d'une crainte particulière, liée à une prise de conscience animée par la volonté de maintenir et de perpétuer l'existence humaine sur terre. Le fait de circonscrire cependant un changement de paradigme ontologique nous fait saisir d'une part la relativité du modèle dans lequel nous sommes, et d'autre part par quelles normes ontologiques nous sommes dominés depuis la révolution copernicienne.
- 21 Le panmécanisme, tout comme le panvitalisme, souffre de son monisme réducteur. Jonas écrit : « Le monisme vitaliste est remplacé par le monisme mécanique, dans les règles d'évidence duquel se substitue à la norme de la vie, celle de la mort »²⁵. Chaque monisme

nie soit la mort, soit la vie. La naïveté du premier monisme est remplacée par la gravité du second, mais une gravité particulière, qui sera surmontée dans une certaine mesure par l'émergence d'une pensée dualiste. Pourquoi s'agit-il d'une gravité particulière ? Le caractère à présent énigmatique de la vie nous oriente vers un sentiment d'étrangeté à son égard, mais ce sentiment n'est pas encore tout à fait problématique, il n'est que symptomatique. La racine du problème est la contingence de la vie au sein d'un monde sans vie.

Considérer la vie comme un problème, c'est ici reconnaître son étrangeté dans le monde mécanique qui est *le* monde, l'expliquer, c'est – dans ce climat d'ontologie universelle de la mort – la nier en en faisant l'une des variantes possibles du sans vie²⁶.

- 22 La contingence n'est pas d'emblée donnée avec l'idée de l'apparition de la vie, cette interprétation intervient dans le cadre d'un monde déjà, non pas simplement interprété, mais *connu* comme sans vie. Le caractère scientifique est ici prépondérant. Jonas souligne bien que le critère de connaissance scientifique du monde est la mesure. Nous mesurons le monde physique qui est ainsi appréhendé comme de la matière inerte, c'est-à-dire morte. Il est plus simple de mesurer une matière inerte et morte qu'une matière dynamique et changeante. Enfin il ajoute « que c'est seulement devenu cadavre que le corps est devenu franchement intelligible »²⁷. Ce que Jonas montre au fond c'est bien l'incompatibilité méthodologique entre la physique et la biologie. Les critères de mesure issus de la physique ont été étendus au domaine du biologique et du vivant, de sorte que le vivant a été confondu avec une forme de matière inerte, loin de son dynamisme essentiel. C'est ainsi que la question de l'Être s'est figée en une ontologie de la mort. Les écueils des deux monismes devront ainsi être dépassés pour Jonas par une phénoménologie de la biologie ou de l'organisme.
- 23 Aux analyses existentielles et théologiques, Jonas ajoute une analyse de type épistémologique pour comprendre les racines du nihilisme afin de refonder une ontologie qui, telle qu'elle apparaissait chez Heidegger, lui semblait défailante et surtout impropre à fournir des normes éthiques viables.

Distinctions des éthiques de Bloch et Jonas en fonction des temporalités

- 24 Les critiques du nihilisme chez Bloch et Jonas nous ont permis de le considérer sous la forme générale de l'accommodement au néant. Le néant demeure néanmoins un concept abstrait, et ne fournit pas les moyens de penser la dangerosité du nihilisme. Au contraire la figure de la mort, élaborée sous la forme d'une ontologie de la mort chez Jonas, ou bien sous l'atmosphère d'une vie morbide chez Bloch illustre concrètement ce que veut dire le nihilisme, et quelles sont ses conséquences. Il nous semble qu'au fond, en traitant du nihilisme, nous traitons de la question abyssale du mal symbolisé par la mort, ou plus précisément par la prééminence de la pulsion de mort sur la pulsion de vie. Cette question n'est certes pas nouvelle. En revanche ce qui semble nouveau, c'est qu'il n'y ait pas de « réponse » à ce mal. Des justifications, en général théologiques, ont accompagné cette question. Ce qui semble faire défaut en réalité, n'est pas le manque de justifications, ou l'absence de sens. Il est tout à fait possible, voire souhaitable, de reconnaître l'absurdité du mal, et de consentir à son absence de signification, et par là de ne pas avoir des moyens d'être consolé de manière illusoire. En revanche lorsque nous écrivons qu'il

n'y a pas de réponse au mal nous disons cela dans le sens d'une résignation ou d'un abandon de la volonté de définir ce qu'est, ou ce que doit être en regard de l'histoire actuelle et passée le Bien, et précisément un Bien universel. Nous écrivons cela à dessein car nos philosophes rétablissent une téléologie, autrement dit un fondement dialectique ou ontologique aux fins. Ce qui signifie, en dépit du relativisme ambiant (qui participe du nihilisme, comme Leo Strauss l'a bien montré), nous trouvons chez Bloch et Jonas l'audacieuse tentative d'établir un système de valeurs, de circonscrire à nouveau un Souverain Bien, et ainsi de répondre à la question du mal non pas en le résolvant mais en opposant des principes qui empêcheraient de se soumettre à l'accommodement au néant dont il a été question. Concept abstrait mais néanmoins creuset théorique structurant l'esprit moderne, depuis les révolutions scientifiques selon Jonas, jusqu'à la séduction du désespoir contemporain décrit par Bloch, assurant les enivres irrationnels que nous retrouvons dans les descriptions du national-socialisme²⁸.

- 25 Nous pouvons dire ici ce qui à nos yeux distingue nos deux auteurs. Car nous avons tenté de les rapprocher dans l'adversité, et la rencontre de Tübingen²⁹ entre Bloch et Jonas légitime ce rapprochement. Nous pouvons encore les rapprocher selon leurs quêtes respectives d'un *telos*, néanmoins il est certain qu'ils s'opposent, au-delà même de la critique anti-utopies élaborée par Jonas à l'encontre de Bloch. L'élément fondamental est celui d'une considération essentiellement différente de la temporalité. Tous deux considèrent l'avenir, le futur comme catégorie cruciale pour redéfinir une éthique. Mais pour Bloch, l'avenir appartient à un processus dialectique et en ce sens une (sa) théorie d'inspiration marxiste devra être susceptible de nous faire maîtriser l'histoire. Quant à Jonas, l'avenir est non seulement indéterminé mais plus particulièrement incertain. Certes Bloch critique la dialectique hégélienne et sa clôture prématurée de l'histoire, mais finalement seulement dans un sens théorique.

La doctrine de Hegel selon laquelle tout ce qui est rationnel est déjà réel conclut une paix totale et prématurée avec le monde [...]. Or il n'y a assurément pas de meilleur fossoyeur que le concept quand son contenu est complet. Ce fut le rôle essentiel de Hegel d'extérioriser tout ce qui est intérieur et de fermer tout ce que Kant avait ouvert, et cela au bénéfice évident mais discutable d'un système complètement achevé³⁰.

- 26 Ainsi chez Bloch, le monde demeure inachevé et les concepts qui accompagnent un système philosophique ne doivent pas renfermer un contenu « complet », à l'instar du criticisme kantien qui laisse ouvert des possibilités, bien que la raison limitée n'y accède pas. Aussi l'avenir demeure le lieu de l'indéterminé, donc du *non-encore-conscient*, du *novum*, du *front* de l'*ultimum*, c'est-à-dire des utopies. Mais la dialectique est en charge de donner un contenu à l'utopie, de sorte que bien que créant de l'indéterminé propre à stimuler une fonction utopique et une espérance continue, la dialectique historique de Bloch invite à imaginer une réalisation possible du Bien. Sur le modèle de la dialectique de Marx, ce contenu est celui d'une société sans classes, c'est-à-dire sans oppression, libérée des aliénations. Plus encore, cette invitation à imaginer n'est que trop suggestive, il faudrait, pour être plus juste, dire que Bloch structure l'espérance comme tension primordiale à l'origine d'une faculté particulière : la conscience anticipante. Il y a toute une description psychologique qui intervient dans la philosophie de Bloch. Elle rend compte d'une manière d'être de la conscience qui doit être développée. Mais alors que doit-elle anticiper si ce n'est une fin particulière ? L'espérance est bien celle d'un monde meilleur, même si et surtout parce qu'il est, dans notre présent, inachevé. L'homme en est

encore à sa préhistoire, l'histoire ne commence réellement qu'avec l'avènement du royaume, qui signifie un foyer (*Heimat*).

Le point central dans tout cela reste le problème de ce qui est digne d'être souhaité, autrement dit du souverain Bien. L'utopie de ce souverain Bien, de cet unique nécessaire, régit toutes les autres, bien qu'elle ne soit encore qu'un pressentiment tout comme l'est aussi la présence réelle des hommes. [...] Cette voie [l'abolition de la détresse commune] est et demeure celle du socialisme, elle est la praxis de l'utopie concrète³¹.

- 27 À l'inverse de Bloch, la théorie de la responsabilité jonassienne repose sur la crainte, quand bien même il reconnaît le caractère primordial de l'espérance. Sans l'espoir, aucune action ne serait réalisée. Elle est ainsi peut-être première et latente mais demeure secondaire dans le cadre d'une réflexion d'ordre éthique sur l'avenir.

L'espérance est une condition de tout agir puisqu'il présuppose qu'il est possible d'aboutir à quelque chose et qu'il parie de le faire dans le cas présent³².

- 28 Mais il ajoute à propos de l'heuristique de la peur :

La théorie de l'éthique elle-même a déjà besoin de la représentation du mal, tout autant que la représentation du bien et ensuite plus encore, lorsque que ce dernier est devenu flou à nos yeux et qu'il a besoin d'être d'abord précisé par la menace anticipée du mal d'un nouveau type. Dans une telle situation qui nous semble être celle d'aujourd'hui, l'effort conscient pour arriver à une crainte désintéressée, dans laquelle devient visible en même temps que le mal le bien qui en préserve, devient visible en même temps que le désastre le salut auquel on adresse trop de demandes illusoires – la peur elle-même devient donc la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité historique³³.

- 29 Nous avons ici de manière synthétique l'opposition des deux principes. L'opposition comme nous le disions plus haut, est évidente à partir de la critique de l'utopie développée par Jonas. Mais ce que nous pouvons dégager comme différence essentielle est lié à la considération de l'avenir et des fins. L'avenir est une fin pour Bloch, sans prédestination, c'est malgré tout lui qui forme la conscience anticipante et qui est appréhendé selon l'espérance. Le finalisme s'exprime en vertu de cette tension, et par conséquent d'une utopie qu'il faut réaliser, et selon le modèle de l'utopie, des moyens qu'il faut mettre en œuvre pour la réaliser. Tandis que la fin chez Jonas se dissocie d'un finalisme lié à l'avenir. La fin est ce qui est repéré dans le modèle organique du vivant. La fin est une tension inhérente au vivant, qui implique une persévérance première de l'être qui par-là supprime le néant. Autrement dit la fin est pensée chez Jonas dans la perspective de la préserver. De préserver précisément la volonté de vivre. La catégorie de l'avenir ou du futur éclaire cette préservation de la volonté de vivre de manière à ce que nous devenions responsables des conditions de vie que nous créons aujourd'hui pour l'avenir. De sorte que nous avons là deux principes qui sont dirigés par deux téléologies elles-mêmes reposant sur deux considérations du temps, nous pourrions schématiser en considérant que la fin jonassienne fonctionne à partir de l'impulsion causale, et le finalisme de Bloch à partir d'une projection de la conscience. Cette dernière est liée à un appétit, la faim fait l'objet d'une analyse chez Bloch (tout comme la digestion chez Jonas), mais bien que directement liée à un désir de satisfaction, elle est autant régie par cette initialité physique que par le caractère visionnaire de la conscience. Ainsi la « genèse est au front », écrit Bloch dans les dernières lignes du *Principe espérance*. Il y a donc un élément en plus chez Bloch. Cet élément en plus est ce qui du point de vue de Jonas comble une confiance en l'avenir que nous ne devrions pas solliciter en regard des menaces contemporaines. Peut-être que la conscience anticipante de Bloch, ne peut venir

qu'une fois ce souci de préservation réalisé. Mais il n'y a aucune certitude à ce sujet pour Jonas. Héritier de la dialectique, Bloch surmonte de manière anticipée les obstacles, et c'est ainsi que la temporalité liée à l'avenir se manifestera sous la forme d'un messianisme révolutionnaire, tandis que la transcendance n'est envisagée chez Jonas que du point de vue de son impuissance, et de la responsabilité dévolue à l'homme.

- 30 Il faut avoir l'intuition de l'avènement d'un monde meilleur avec Bloch, il faut avoir le souvenir d'une décharge de responsabilité de la part d'un Dieu qui s'est retiré chez Jonas. La préservation du monde semble néanmoins bien le préalable à sa transformation, si celle-ci devait pouvoir être réalisée.

Conclusion

- 31 L'opposition évidente des principes chez Bloch et Jonas masque une source de lutte commune. C'est en vertu du dépassement du nihilisme que cette opposition des principes espérance et responsabilité paraît la plus fertile. Nous devons envisager quelle direction, quelle voie est à même de répondre au nihilisme contemporain. Mais nous pouvons tenter une synthèse ou une complémentarité. L'un cherche une loi ontologique (Jonas) puis s'oriente ainsi vers la construction d'un impératif catégorique, et l'autre (Bloch) cherche la figure de la réalisation humaine et ainsi s'oriente vers les moyens d'amener l'homme à maturité. Néanmoins cette distinction n'appelle pas une exclusivité dans les structures des principes : chez Bloch nous retrouvons également l'idée d'une loi, sans qu'il y ait ici un impératif catégorique, et chez Jonas, le fait même d'établir un impératif catégorique tel qu'il faille faire en sorte de perpétuer l'existence humaine « authentique » indique une image de l'homme à atteindre. Deux citations nous mettent sur la voie de ce partage des arguments. Bloch traite ainsi de la question du droit et du *nomos*, dans le cadre d'un ouvrage important sur *Le droit naturel et la dignité humaine*, où il écrit à propos de la maxime suivante « L'*Aufklärung* est le rejet par l'homme de la tutelle qu'il s'est lui-même imposée » qu'elle n'a « pas encore perdu de sa valeur. De sorte que la dignité humaine n'est pas possible sans la libération économique, et que celle-ci, au-delà des entrepreneurs et des entreprises de toutes sortes ne l'est pas non plus sans la cause des droits de l'homme »³⁴. Jonas écrit dans *Pour une éthique du futur* :

quant à la futurologie de l'avertissement, il nous faut commencer par l'apprendre pour parvenir à l'autorégulation de notre pouvoir déchaîné. Toutefois, elle ne pourrait servir d'avertissement que pour ceux qui, en dehors de la science des causes et des effets, cultivent également une image de l'homme qui les engage moralement et qu'ils éprouvent comme confiée à leur garde³⁵.

- 32 Au-delà d'une lutte commune, il existe donc un aspect normatif sur lequel les deux auteurs se rejoignent. Les éthiques respectives de Bloch et Jonas reposent en effet sur des téléologies particulières, circonscrivant une tendance ou une dynamique à l'œuvre dans l'existence humaine et déterminant corrélativement une condition humaine. Le finalisme de Bloch qui se mue en utopie se fonde sur une théorie des affects, et en particulier sur l'idée de l'homme comme étant un champ de pulsions. Il importe de revenir une dernière fois sur cette notion car elle va nous permettre de comprendre ce que Bloch entend par « conscience anticipante », concept central de sa philosophie et clé de son éthique. Il faut tout d'abord remarquer que la théorie des affects blochienne écarte le système freudien de la théorie des instincts sexuels pour comprendre les ressorts psychologiques de l'égo, il lui est substitué une théorie qui s'articule entièrement sur le désir, non le désir sexuel,

mais l'appétit, et précisément la faim. Certaines pulsions peuvent être favorisées selon les contextes, ou les époques (la pulsion de la raison à l'œuvre dans les Lumières, la pulsion anti-raison et dionysiaque de Nietzsche dans les conditions de l'impérialisme, la pulsion de mort dans le fascisme, etc.). Mais une pulsion originelle demeure invariable et irréductible : la faim. Elle caractérise une condition humaine toujours en recherche d'une satisfaction. Elle inaugure ainsi notre premier rapport temporel à l'extérieur, en tant qu'elle révèle le désir d'un objet non immédiatement présent. La recherche de satisfaction peut alors prendre deux voies : celle de la crainte et celle de l'espoir. L'espoir maintient le désir de l'objet et l'oriente vers la représentation de l'avenir, lieu de la possible manifestation de cet objet non-accessible dans le présent.

- 33 Ici émerge l'anticipation, dans le caractère anticipant des intentions guidées par ces affects. Mais plus encore, nous pouvons déduire d'un désir longuement inassouvi une tendance révolutionnaire du Moi qui se décide à modifier ses conditions de vie. Il s'agit plus précisément ici de la naissance d'un intérêt révolutionnaire. La conscience anticipante est décrite à partir du jeu des affects, mais elle ne devient l'anticipation d'abord affective dans la perspective de Bloch que lorsque « la faim est instruite de la réalité économique »³⁶. C'est d'elle en effet « qu'est née la résolution d'abolir l'ensemble des conditions qui ont réduit l'homme à l'état de créature assujettie et aliénée »³⁷. Nous pourrions dire qu'il s'agit là d'une conscience déjà orientée par une vision marxiste de la réalité. Par ailleurs, la conscience anticipante se définit par une capacité de programmer différenciant l'homme de l'animal.

Pourtant la raison pour laquelle le plus mauvais des architectes surpasse encore la plus habile des abeilles, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire ; le résultat que le travailleur humain atteint à l'issue du processus de son travail existait au départ dans son *imagination*, s'y trouvait sous forme d'*idée*³⁸.

- 34 Cette notion de plan ou de programmation imaginée en avance n'est pas absente de l'image de l'homme jonassienne. La distinction se situe au niveau du souhait : chez Bloch, une perfectibilité est souhaitée par la conscience anticipante, chez Jonas, c'est la préservation d'une image de l'homme qui est souhaitée. Le principe responsabilité se structure à partir d'une herméneutique de la peur, de maximes kantienne conjuguées au futur et relatives à la pérennité de l'humanité et non à l'universalisme de mon action, ainsi que d'un paradigme de l'homme.
- 35 Le début et la fin du *Principe responsabilité* sont les deux extrémités d'un même cercle : nous commençons, sous l'angle de l'heuristique de la peur par anticiper la déformation de l'homme, qui, nous dit Jonas, nous permettra de « fournir un concept d'homme capable de nous en prémunir »³⁹. La déformation concerne l'atteinte à son intégrité. Comme pour Bloch il est donc question d'une aliénation dont il faut se libérer, celle-ci n'est pas illustrée prioritairement par l'exploitation capitaliste mais par une technique qui domine l'être humain. Enfin les dernières pages de l'ouvrage concernent l'image de l'homme : il s'agit de « préserver l'image et la ressemblance de l'homme »⁴⁰. Nous savons que chez Jonas l'homme se distingue du monde vivant par sa capacité de représentation définie par l'*homo pictor*⁴¹. L'*homo pictor* est supérieur à l'*homo faber*, s'élevant au-dessus des médiations techniques liées aux besoins, il est capable de fournir une image de lui à laquelle il souhaite se conformer. C'est vers ce paradigme *in fine* que tendent les entraves librement consenties de l'impératif catégorique jonassien. Il existe bien par conséquent une forme de souhait également chez Jonas. Ce n'est pas lui néanmoins qui a le pouvoir de

contraindre la volonté d'après l'avenir. La dimension temporelle est encore ici décisive. L'image de l'homme accompagne une réflexion sur son essence que les conséquences négatives de la technologie envisagées sur le long terme déforment. C'est donc bien la crainte de cette déformation qui doit plier la volonté, la crainte de ne pas faire perdurer ce qui est essentiel pour l'homme, à savoir, la possibilité de librement choisir son destin.

NOTES

2. *Das Prinzip Hoffnung*, 1959 (1^{re} édition en 3 volumes : 1954, 1955, 1959). Traduction française : *Le principe espérance*, tome I, trad. Françoise Wuilmar, Paris, Gallimard, 1976. *Le principe espérance*, tome II, *Les épures d'un monde meilleur*, trad. Françoise Wuilmar, Paris, Gallimard, 1982. *Le principe espérance*, tome III, *Les images-souhaits de l'instant exaucé*, trad. Françoise Wuilmar, Paris, Gallimard, 1991.
3. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990. Réédition de la troisième édition française en format de poche en 1998 chez Flammarion, Paris, « Champs », p. 276. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 1979.
4. *Idem*.
5. *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 15.
6. Voir notre article « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », in *Archives de Philosophie*, 2013/3, Tome 76.
7. *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 322, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron Audard de *Geist der Utopie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1964.
8. *Idem*.
9. Bloch écrit précisément : « Ainsi comme on l'a vu plus haut, cette libération vers soi n'est pas un assoupissement plus aisé ni une généralisation délectable du confort dont jouissent régulièrement les classes supérieures ». *Idem*.
10. *Le principe espérance*, Tome III, *op. cit.*, p. 299.
11. *Ibid.*, p. 295.
12. *Idem*.
13. Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, Rivages, « poche petite bibliothèque », 2004.
14. *Le principe espérance*, Tome III, *op. cit.*, p. 295.
15. *Ibid.*, p. 297.
16. *Ibid.*, p. 298.
17. *Idem*.
18. *Ibid.*, p. 299.
19. Hans Jonas, *La religion gnostique*, trad. Louis Évrard, Paris, Flammarion, 1978. (*The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1958, 1963, 1970.) Le texte original, non encore révisé par Hans Jonas, est publié pour la première fois dans la revue *Social Research*, « Gnosticism and modern nihilism », 19, pp. 430-452.
20. *Ibid.*, p. 429.

21. *Le phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 236. (*The Phenomenon of life: toward a biological philosophy*, University of Chicago Press, 1982.)
22. *Ibid.*, p. 20.
23. Voir par exemple dans *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1969, pp. 45-46. La question notamment de la survivance des hommes après la mort, est appréhendée sous forme de consolation, car si « la mort est dure, plus dur encore est le chagrin ». Elle donne lieu chez certaines populations à des jeux où les vivants et les morts sont en compétition, et où les morts « gagnent », afin que les morts apparaissent « plus vivants que les vivants » eux-mêmes. Ici Lévi-Strauss écrit que la mort est « usurpée ». Ce qui est un écho à la négation de la mort, qui est actualisée dans les rites funéraires.
24. *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 21.
25. *Ibid.*, p. 22.
26. *Idem.*
27. *Ibid.*, p. 23.
28. Dans *Héritage de ce temps* (1934), trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978 (*Erbschaft dieser Zeit*, 1962), plusieurs textes sont consacrés à la description de cet enivrement. Ces textes sont écrits dans un style narratif, point d'arguments philosophiques, et pourtant un témoignage éloquent et terrible de la manière dont des mécanismes archaïques ont été réactivés chez un peuple, livré à une atmosphère pénétrante d'ennui profond, puis de frustration grandissante liée à l'exacerbation de la volonté de propriété privée. Il y est décrit comment le peuple allemand a été disposé à haïr, comment la préservation du capital fut liée à la préservation de la race réactivant le moyenâgeux bouc-émissaire de l'usurier juif (p. 100). Bloch écrit « Le relativisme et le nihilisme qui avaient fait la discussion cultivée dans le salon de la classe supérieure, devinrent dans la catastrophe des classes moyennes, une véritable terre politique », p. 101.
29. Hans Jonas écrit dans ses *Souvenirs* qu'il a rencontré Bloch une fois. À cette occasion, Bloch exprima son accord avec Jonas au sujet de la critique du nihilisme de Heidegger. « À Tübingen, je dus à ma conférence ma première et hélas, dernière rencontre avec Ernst Bloch, assis dans l'auditoire. Très conquis par mes développements, il les suivit avec grand plaisir. Le lendemain il m'invita chez lui et j'y passai un après-midi pour une bonne conversation autour d'un bon vin, Bloch était alors un homme âgé, un esprit riche et plein d'humour », in *Souvenirs*, trad. S. Corneille et Ph. Ivernel, Paris, Payot et Rivages, 2006, p. 232. (*Erinnerungen*, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 2003.)
30. *L'esprit de l'utopie*, op. cit., p. 219.
31. *Le principe espérance*, op. cit., Préface, p. 27.
32. *Ibid.*, p. 422.
33. *Ibid.*, p. 423.
34. *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 2002, p. 9. (*Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort-sur-le-Main, Surhkamp Verlag, 1960.)
35. *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot, 1998, p. 71. (*Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main, Surhkamp Verlag, 1993.)
36. *Le principe espérance*, Tome III, op. cit., p. 97.
37. *Idem.*
38. Citation extraite par Bloch de Karl Marx (*Capital*), *ibid.*, p. 98.
39. *Le principe responsabilité*, op. cit., p. 68.
40. *Ibid.*, p. 423.
41. Cf. « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain », *Évolution et liberté*, Paris, Payot et Rivages, 2002. (*Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, Francfort-sur-le-Main, Insel Verlag, 1992.)