



**Alter**

Revue de phénoménologie

**22 | 2014**

**Hans Jonas**

---

## Vernichtung

**Emmanuel Cattin**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/315>

DOI : 10.4000/alter.315

ISSN : 2558-7927

### Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

### Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2014

Pagination : 233-246

ISBN : 978-2-9550449-0-2

ISSN : 1249-8947

### Référence électronique

Emmanuel Cattin, « Vernichtung », *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/315> ; DOI : 10.4000/alter.315

---

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

Revue Alter

---

# Vernichtung

Emmanuel Cattin

---

- 1 La pensée de Hans Jonas aura partagé avec celles de Hobbes et de Hegel le rôle créateur, inspireur, qu'elle a fait jouer à la peur. Non pas toute peur. La peur de la mort violente au centre du *Hobbes* de Leo Strauss (1936) pouvait de loin venir au devant du tremblement de la conscience servile devant la mort, une mort qu'apportait à celle-ci un visage en lequel elle devait reconnaître son maître : le visage du maître aura toujours les traits du Maître absolu. De ce regard dans la mort Alexandre Kojève avait de son côté aussi fait le centre de son *Hegel* (en ses Leçons de 1933-1939). Si l'homme de Thomas Hobbes entrevoyait dans l'imminence de la mort violente la nécessité de son autolimitation libératrice, l'esclave hégélien, lui, ne se libérait pas dans le travail lorsque celui-ci avait le sens du service, mais il ne faisait rien d'autre qu'y reconduire le Ne pas, la Négativité qui avait d'abord elle-même accompli sur lui, dans la crainte de la mort, son œuvre de négation de l'être, sans laquelle, si elle ne s'était déjà accomplie, aucun travail ne commencerait jamais. Selon Kojève, ainsi, le maître ne peut pas vivre, et « puisque le Maître ne transcende le Monde donné que dans et par le risque de sa vie, c'est uniquement sa mort qui "réalise" sa liberté », alors que l'esclave dans sa vie humblement gardée atteint du moins la possibilité de poursuivre le combat pour la reconnaissance<sup>1</sup>. Ici comme là, celui qui recule devant ce qu'il voit est au fond le plus libre, le seul libre : non parce qu'il a reculé, mais parce qu'il a vu. Seule la peur devant la mort est la source à partir de laquelle chaque instant éclot plus libre, au-delà du monde.
- 2 Autre est cependant la peur créatrice selon Hans Jonas, et autrement libératrice. Elle n'est plus la peur devant ma propre mort, la peur devant le plus propre, devant l'événement d'un Ne pas où, comme Heidegger avait insisté, aucune substitution n'est possible (« le Non que me dit mon monde », écrira Reiner Schürmann dans son grand livre posthume, *Des Hégémonies brisées*, qui en déploiera la dimension tragique<sup>2</sup>), elle présuppose au contraire étrangement que je devienne capable de faire mienne une peur devant une autre sorte, plus lointaine et moins certaine, moins imminente ainsi, de négation. Son trait majeur, il ne sera pas difficile de le reconnaître pour messianique : elle présuppose la substitution que l'être-vers-la-mort excluait, et ainsi demande que le *Dasein* se penche déjà, au-delà de sa fin et de son être-vers-la-fin le plus propre, vers un *Dasein* qui n'est pas

encore : toute la pensée de Jonas étudie les conditions pour une telle substitution. Autrement dit, il s'agit toujours à nouveau de penser le salut, car la question de la substitution, c'est-à-dire de mon propre rapport à la mort de l'autre, ou plutôt, selon une variation qu'il faudra dire décisive, à une autre sorte, peut-être plus radicale, de négation à son endroit : à sa *non-naissance*, introduit une nouvelle configuration de la question du salut – une nouvelle fois la question, dans la langue de Benjamin, de la « faible force messianique » qui nous est accordée<sup>3</sup>. Ainsi la Négation, une négation plus radicale que la mort et l'être-vers-la mort, y demeure-t-elle le centre, avec la peur devant elle, et elle est ici à nouveau créatrice : ce qu'elle donne est seulement de rester en vie ou même, plus originellement encore, pour celui qui n'est pas de *pouvoir un jour venir à la vie* (l'indétermination est ici un trait essentiel), de pouvoir continuer à donner, ou, selon un motif théologique qui reviendra plus d'une fois, dans une langue qui s'ouvrira alors très loin de celle du *Dasein*, continuer à transmettre l'image de Dieu. Une telle Négation et la peur devant elle doivent ici devenir ce qui donne la vie. Notre question sera celle du sens de cette Négation et de l'injonction qui prend naissance à partir d'elle. La source du commandement est un Ne pas qui doit d'abord être discerné. Il est la mort, mais étrangement tournée, en tant que non-naissance, autrement dit en tant qu'extinction, *Auslöschung*, de la vie ou de la vie humaine, et rien n'est moins clair que cette mort où l'image de Dieu est elle-même dans le danger mortel. Elle n'est pas source au sens où l'était le *Sein-zum-Tode*, avec lequel se refermait, dans une analytique de la solitude, toute l'analytique du souci. Autres sont ici la dimension et la portée du Ne pas, autres la voix de la conscience et son appel. C'est un tel Ne pas qu'il faudra penser sous les deux noms différents de l'*Auslöschung* et surtout, pour ce que nous accomplirons ici, de la *Vernichtung*, qui en un sens comprend la première. Ceux-ci, l'« extinction » et l'« anéantissement », doivent être eux-mêmes aperçus selon leurs traits propres.

- 3 Dans le premier des *Entretiens du chemin de campagne* de 1944-45, Ἀγχιβασίη, « approche »<sup>4</sup>, entre le « chercheur », le « savant » et le « sage », Heidegger en avait déjà rencontré la difficulté. Nous y trouverons notre question directrice. C'est avec la question de la physique, la physique théorique et son essence technique, que l'entretien commençait, et il en venait alors à la *nature* elle-même, à laquelle il est au fond assez rare que Heidegger donne son nom latin. Après que le « chercheur » a tenté en vain de rappeler que la nature, dans la physique, « garde la parole », en sorte que « l'homme ne siège pas en juge de la nature, mais se dirige d'après elle », « le sage » (*der Weise*) éveille une première réserve : « Cependant nous devrions plus souvent réfléchir à ceci : la nature, dans son objectivité, ne se cache-t-elle pas davantage qu'elle ne se montre ? »<sup>5</sup> Un tel *sich verbergen*, devant l'incompréhension où il laisse le « chercheur » et le « savant », sera précisé selon une possibilité elle-même laissée dans le suspens qui est la marque des *Entretiens* : « Peut-être cependant est-ce précisément en ce que la nature, lorsque l'objectivation humaine la touche, donne d'elle-même à connaître, que se trouve une résistance (*Gegenwehr*) pleine de secret contre l'attaque (*Angriff*) de la technique ». Alors que toute la pensée du Dispositif montre une nature arrachée à son secret dans la « provocation », *Herausfordern*, qui est en son essence une « activation » et « accélération », *Fördern*, qui lui commande de se livrer en livrant son énergie<sup>6</sup>, le « se cacher », *sich verbergen*, traduisant immédiatement le κρύπτεσθαι héraclitéen, doit être pensé comme le verbe portant l'essence de la φύσις : l'« éclosion », *das Aufgehen*, est en son essence un se-fermer, *Sichverschließen*, un se-fermer qui abrite, un abriter, *Bergen*, un *Sichver-bergen*, écrira Heidegger au moment, plus loin dans le recueil, de traduire Héraclite<sup>7</sup>. *Sie sind das Selbe*.

Cette identité de l'éclosion et de la fermeture renvoie à la structure de l'Ἀλήθεια elle-même. Lorsque dans l'entretien la φύσις apparaît sous le nom de *Natur* comme le domaine d'extension de la physique moderne, elle est déjà pensée à l'intérieur de la question des modes de l'ἀληθεύειν dont la « technique » est en quelque sorte le dernier mais en vérité plus originaire avatar, exclusif et menaçant, d'un danger qui demeure pourtant en son essence inapparent. En un sens, par conséquent, l'atteinte de la technique moderne conduit la nature à se retirer plus profondément dans l'abri que l'éclosion qu'elle est essentiellement porte originairement en elle. Mais le décisif est justement que nul regard ne voit plus ce retrait et son secret. Dans le *Sichzeigen* unilatéralement pensé, la nature est essentiellement manquée en son sens d'être. Plus la provocation devient exclusivement dominatrice, plus grandit l'aveuglement au secret, et plus le secret s'approfondit, « une résistance pleine de secret », *eine geheimnisvolle Gegenwehr*, selon la belle et étrange expression de Heidegger. Quel est ce retrait, quelle est au juste la « résistance pleine de secret » ? C'est au centre d'un tel secret qu'apparaît, dans le texte de l'Entretien, la *Vernichtung* : « Les découvertes de la technique, poursuit *der Weise*, ont déchaîné des forces de la nature qui se déchargent déjà dans un processus d'anéantissement qui enserre la terre », *einen die Erde umgreifenden Vorgang der Vernichtung*<sup>8</sup>. La résistance pleine de secret prend alors un visage qui ne se laissait pas anticiper : la Négation de la *Vernichtung* n'est pas ou n'est pas seulement négation tournée contre la nature qui aurait sa provenance dans l'attaque technique, mais, selon un renversement décisif, devra être pensée toujours aussi en tant que défense, *Wehr* ou *Gegenwehr*, de la nature contre l'attaque technique. Dans une telle « défense » la nature appartient à l'unique domaine de la puissance ou des « forces » dont le Dispositif est le déploiement. Autrement dit, l'« attaque » et la « défense » forment un unique événement, celui de l'Ἀλήθεια elle-même se déployant toujours, depuis les années 30, tournée contre elle-même. Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre, *Angriff* et *Gegenwehr*, demeurent eux-mêmes inaperçus dans leur sens, selon l'« éblouissement » d'un tel règne (le règne du Dispositif est surtout le règne de l'éblouissement, *die Verblendung*, cet éblouissement qu'*Unterwegs zur Sprache* pensera encore comme le propre de l'« inéluctable » : *die vollständige Europäisierung der Erde und des Menschen*<sup>9</sup>, c'est-à-dire la *Technisierung* et l'*Industrialisierung*). Mais surtout, pour la première et aussi nécessairement pour la dernière fois, avec le *Gestell* l'Ἀλήθεια elle-même se déploie *en tant qu'anéantissement*. Il faut alors regarder de plus près dans l'essence de la *Vernichtung*. Elle est d'abord « le processus enserrant la terre » qui commence avec le « déchaînement », selon l'image prométhéenne, c'est-à-dire eschyléenne<sup>10</sup>, et la « décharge » des forces. C'est ainsi dans ou en tant que le domaine de la force, que ne contient ou ne retient plus aucun lien, le domaine laissé libre du Κράτος, que la Négation dans la *Vernichtung* s'étend. La Négation est la décharge en laquelle la force s'allège. La terre est ce qui tombe dans le cercle de la *Vernichtung*, devenant le domaine de son emprise. Ce qui ne veut surtout pas dire que l'anéantissement soit celui de la terre elle-même. Or c'est le Ne pas de la *Vernichtung*, et ce qui au juste pourrait bien être nié en elle, qui d'abord ne seront pas compris par le « chercheur » et le « savant ». Double incompréhension, selon laquelle le danger menacerait *die Kultur* (ou, dans la correction du « savant », ses « monuments ») en provenance de *die technisch gelenkte Natur*, « la nature régie techniquement », et surtout serait lui-même un danger de « destruction », *Zerstörung*. Alors « le sage » demande-t-il de prendre garde à la différence entre la *Vernichtung* et la *Zerstörung*. Commence la recherche autour du Ne pas et ce qui est nié : « anéantissement » n'est pas seulement la *Zerstörung* la plus englobante, celle du plus grand nombre de « vies humaines », il n'est pas même seulement celle qui grandit

jusqu'à l'extinction, *Auslöschung*. Mais avant d'aller plus loin, s'il y a une difficulté considérable à penser la *Vernichtung*, si seules des indications négatives sont même possibles, c'est qu'elle est aussi difficile à rejoindre dans son essence qu'il est difficile de voir seulement ce qui arrive, le *Sichverbergen* de la nature, le *Gestell* en tant que *Gestell*. Jonas devait s'en souvenir : ne pas voir le danger appartient essentiellement au danger, ou plutôt : ne pas voir est le danger lui-même. *Vernichtung ist wesenhaft anderes als Zerstörung*, indique alors *der Weise*. Quelle est la différence d'essence, le trait essentiel du *Nicht* de la *Vernichtung*, et comment accomplir ce que le chercheur appellera bientôt le « saut dans une autre essence », qui est ici requis ? Poursuivant la recherche, il apparaîtra que ce n'est pas seulement que rien ne resterait de la destruction, ou que seul le « rien » resterait, comme tente encore de la penser le « savant » (*als diejenige Zerstörung, bei der nichts mehr oder, besser, nur mehr das Nichts übrig bleibt*)<sup>11</sup>. La question apparaît alors dans son étrangeté authentique, pour la langue elle-même : *Bei der Vernichtung bleibt nicht nur nicht, wie bei der Zerstörung, « noch » etwas übrig, sondern in der Vernichtung entsteht etwas Eigenes und nur ihr Eigenes*. « Non seulement dans l'anéantissement il ne reste « plus » de quelque chose, comme dans la destruction, mais dans l'anéantissement surgit quelque chose de propre, et de propre à lui seulement ». Quel est ce propre qui si nous pouvions le rejoindre donnerait aussi le propre de la technique, de son attaque et de la défense de la nature contre cette attaque, le propre ainsi de ce qui régit le domaine essentiel dans lequel selon Heidegger nous nous tenons ? C'est en ce point qu'il faut très rigoureusement considérer la question de ce qui est nié dans la *Vernichtung*. Nous ne pouvons en effet comprendre ce qui « surgirait » avec un tel Ne pas, celui de l'anéantissement, lorsqu'il est ainsi mystérieusement pensé comme une sorte de genèse, *Entstehung*. Qu'est-ce qui apparaît, qu'est-ce qui se lève avec lui, s'il ne s'agit plus du *Nichts* de la *Nichtung* de 1929 se montrant dans son phénomène propre, l'angoisse ? Vers quoi la *Vernichtung* est-elle tournée, et qu'est-ce qui est atteint par un tel événement, une telle *Entstehung* ? Et quel sera désormais son mode de présence, puisqu'il ne s'agira plus de ce que *Was ist Metaphysik* ? pouvait encore appeler *Angst* ? Ce qui est atteint par un événement qui n'a rien d'humain dans son essence est bien l'homme, mais non pas la vie humaine, comme l'*Entretien* l'avait d'abord évoqué, comme Jonas à nouveau le fera valoir, lorsqu'il pensera la subjectivité et l'image de Dieu elle-même comme la possibilité extrême de la vie, celle que nous voyons naître dans la vie. La *Vernichtung* apparaîtra comme *Vernichtung des Menschen* : mais qu'est-ce qui est atteint dans l'homme ? Non pas *Leben*, mais originairement *Wesen*, le sens d'être de « homme » ou de toute vie comme vie humaine, et c'est par conséquent vers lui, un tel déploiement d'essence, que le regard doit se porter : c'est dans le domaine essentiel qu'a lieu l'événement secret de la résistance à l'attaque, et c'est le *Wesen des Menschen* qui est par conséquent concerné par l'anéantissement. Alors *der Weise* pourra avancer ceci : *Für den Augenblick sei ausdrücklich zugestanden, daß der angerührte Gedanke der Gegenwehr der Natur gegen den Angriff der Technik auf sie, daß insgleichen der Gedanke der in solcher Gegenwehr waltenden Vernichtung des Menschen schwer zu denken ist ; vielleicht ist es, wenn ein Mensch hier überhaupt schätzen darf, gerade der für den heutigen Menschen am schwersten zu denkende Gedanke*. « Qu'il soit pour l'instant expressément accordé que la pensée à laquelle nous touchons d'une résistance de la nature à l'attaque de la technique contre elle, que pareillement la pensée de l'anéantissement de l'essence de l'homme qui règne en une telle défense, sont difficiles à penser ; peut-être est-ce là, si un homme a d'une façon générale ici le droit de porter un jugement, précisément la pensée la plus difficile à penser pour l'homme d'aujourd'hui »<sup>12</sup>. Il faudra revenir sur l'abandon volontaire par Jonas de la question ici indiquée, ou peut-être son renversement, lorsqu'il

pensera la Négation à nouveau à partir de la vie, possibilité que Heidegger ne cessait d'écartier comme bloquant l'accès à la question radicale<sup>13</sup>. La *Vernichtung* porte sur l'essence de l'homme, et ainsi elle oblige à penser *rückwärts* : le regard est moins alors celui qui voit venir ou, tel qu'il s'ouvrira dans la pensée de Jonas, qui voit *ne plus venir*, que celui qui se retourne vers un commencement qui règne encore. Que cette pensée soit la plus difficile tient à ce retournement dont la possibilité même est exclue par le règne du Dispositif, mode sans partage de l'Ἀλήθεια, auquel appartient « l'homme d'aujourd'hui ». Mais la conséquence majeure est celle-ci : un tel anéantissement n'est pas davantage seulement à venir. Au contraire, *il se pourrait qu'il ait déjà eu lieu*. Heidegger y reviendra en un endroit lui-même décisif, et le moins ambigu, lorsque, dans le texte *Das Ding* recueilli dans les *Vorträge und Aufsätze* de 1954 — qui fut d'abord dans une autre version l'une des conférences de Brême de 1949 —, il pose la question, parvenue alors au centre du regard mondial, de l'arme nucléaire. « L'homme regarde, figé, vers ce qui pourrait venir avec l'explosion de la bombe atomique »<sup>14</sup>. Un tel regard glacé et son effroi est pourtant selon Heidegger lui-même aveugle, fermé à ce qui s'est déjà ouvert. Il ne voit pas *ce qui a déjà eu lieu* : « L'homme ne voit pas ce qui est déjà arrivé depuis longtemps, et à vrai dire est advenu comme cela qui ne projette hors de soi qu'en tant que son ultime rejet la bombe atomique et son explosion, pour ne rien dire d'une bombe à hydrogène dont l'allumage initial, pensé en sa possibilité la plus éloignée, pourrait suffire à éteindre (*auszulöschen*) toute vie sur terre ». Dans cette mesure, dans le domaine essentiel où seulement elle atteint son sens radical, la *Vernichtung* a déjà commencé. Elle n'est pas seulement une menace, son règne ou ce que l'*Entretien* appelait son *Vorgang*, est déjà ouvert. Et dans ce sens aussi ce qui suivra est une sorte de réponse, par avance, à Hans Jonas : *Worauf wartet diese ratlose Angst noch, wenn das Entsetzliche schon geschehen ist ?* « Qu'attend encore cette peur désemparée, lorsque l'effroyable est déjà advenu ? ». *Ratlos* : Jonas précisément voudra ne pas laisser la peur sans un tel jugement, sans aucune sagesse, *ne pas laisser la peur ainsi désemparée*. Mais il en trouvera la ressource dans l'attente et la peur elles-mêmes, attentives à elles-mêmes, c'est-à-dire au point de fuite de la perspective intentionnelle qui s'ouvre avec elles : ce point de fuite est un visage, le visage de ceux qui ne sont pas encore nés. Un tel « Effroyable » dans Heidegger n'est autre que la *Vernichtung* elle-même, pourvu qu'il soit originairement pensé comme cela qui déplace tout ce qui est hors de son essence, un *Entsetzliches* qui dans la suite du texte reçoit le nom de *das Entsetzende*, l'« effrayant-destituant », ce qui a déjà supprimé toute proximité en supprimant les distances : « Qu'est-ce que cet effrayant destituant (*das Entsetzende*) ? Il se montre et se cache dans *la façon dont tout vient en présence*, en sorte qu'en dépit de la victoire qui surmonte les distances fait défaut la proximité de ce qui est »<sup>15</sup> (*Ausbleiben* est le verbe portant dans ces années-là le déploiement de la *Seinsvergessenheit*). La *Vernichtung* a déjà commencé, et avec elle la destitution de tout *Wesen*. L'homme est alors atteint par l'événement d'un *Nicht*, d'un Ne pas dont la provenance, tournée vers lui, n'est pourtant pas elle-même humaine : un *Wesen* retourné en *Unwesen*. La « vie » et la « vie humaine » ne tombent elles-mêmes sous la domination d'un tel anéantissement déjà advenu qu'en tant qu'elles en reçoivent avec la venue en présence la loi, l'appel qui les revendique en propre, *Anspruch*. Elles appartiennent déjà à un tel Ne pas, comme tout ce qui entre en présence.

- 4 Nous avons commencé à l'entrevoir : autre est la *Vernichtung* selon Jonas, autre est le Ne pas qui donnera ici la mesure et la loi, autrement orientée aussi la radicalité selon laquelle cette pensée se déploie. Il s'agira aussi pourtant de rejoindre une telle négation

dans ce qu'elle a de propre, *sein Eigenes*, la perspective d'un nouveau Ne pas, sous lequel pour la première fois nous nous tenons, et dont nous recevons ce qui nous est propre, à commencer par le commandement qui nous est adressé en propre. Le « nous » lui-même sera à présent changé, étendu à ceux qui ne sont pas encore nés : le « nous » est devenu plus grand que nous, et dans cet agrandissement s'ouvre une perspective qu'il faudra dire messianique, lorsqu'il y sera encore question, dans une perspective qui n'est pas nécessairement théologique, de justice, et de répondre à une plainte si lointaine qu'il faudra d'abord parvenir à l'entendre, venant à nous du non-être de ceux qui ne sont pas encore. Dans le livre de 1979, c'est à un tournant essentiel que sera mesurée la nouvelle *Verantwortung*. Un tel tournant essentiel a lieu originellement, pour Jonas, dans l'agir humain (et non pas, comme chez Heidegger, plus radicalement que lui, dans la revendication, *Anspruch*, qui lui est envoyée : le sens de la *Verantwortlichkeit* est tout autre selon le lieu où advient *essentiellement* la technique moderne), et le chapitre initial du *Prinzip Verantwortung* qui cherche à en discerner le sens décide par conséquent aussi de l'ampleur de la *Vernichtung*, du plan même sur lequel elle advient avec la réponse qui se tiendra à sa hauteur, ce qui veut dire encore : du sens dans lequel, ou du visage sous lequel, *Wesen* ici aura cours (le visage sera celui du *Lebewesen*). Commençons par le sens de *Sein*, pour rejoindre la négation à laquelle nous nous trouvons confrontés. Si nous considérons le lieu de la *Verantwortung*, la question de l'être et du sens de la négation se déploie déjà, de façon frappante, à partir et dans les limites de l'inquiétude du *Sollen*. Mais ce qui apparaît alors en jeu, lorsqu'à *Sein* lui-même est posée la question du *Sollen*, n'est rien d'autre que le *Satz vom Grund* en sa radicalité. Autrement dit, ce que Jonas n'hésite pas à appeler « notre question »<sup>16</sup> : « L'homme doit-il être ? » ne reconduit pas immédiatement selon Jonas la question de l'être à celle de l'être-homme (en fin de compte, à travers la vie, elles ne feront bien qu'une seule question), mais demande de retourner d'abord à la question leibnizienne elle-même lorsqu'elle plaçait en regard « être » et « rien ». La question est celle d'« une prééminence absolue de l'être par rapport au non-être »<sup>17</sup>. C'est à une telle question et à sa résolution qu'est selon Jonas entièrement ordonnée la question de « la possibilité de choisir la disparition de l'humanité », comme si la première devait décider de la seconde (si l'être doit être plutôt que rien, l'homme doit être). Ici pourrait s'élever une objection apparemment inspirée de la *Gegenwehr* heideggerienne de la nature (apparemment seulement, car elle ne prendrait pas non plus en considération ce qu'il en est de *Mensch* dans la *Verantwortlichkeit* telle que la pense Heidegger) : il n'est pas sûr que la « disparition de *Mensch* » soit choisie contre toute éclosion, si son extinction a le sens d'une « défense » de la nature, quand même devrions-nous admettre que l'*Angriff* n'a pas sa provenance origininaire dans l'homme, si du moins il en est en quelque sorte le titulaire. Cela ne pourrait être avancé que si *Mensch* était attesté comme celui par lequel, pour lequel, à l'adresse duquel, d'une façon ou d'une autre, advient toute éclosion, celle-ci recevant par conséquent son sens d'être de lui seulement. Mais poursuivons (car la difficulté sera au moins aplanie plus loin) : si « monde » veut dire le tout de l'étant, la question de la prééminence de l'être devient celle d'un devoir-être du monde lui-même, « séparable, précisera Jonas, de toute thèse concernant son auteur »<sup>18</sup>. Cette question elle-même est alors reconduite par Jonas à celle du devoir-être comme question de la valeur ou du Bien, car celle-ci implique en elle la justification de l'être : le Bien en tant qu'il est le Bien est ce qui doit être plutôt que de n'être pas. Ce qui veut dire que le Bien porte en lui la dignité d'être, que sa justification en tant que Bien est justification à être, et emporte par conséquent la justification de l'être lui-même. Une telle conjonction est essentielle dans la pensée de Jonas. Elle va si loin qu'en vérité elle se

renverse : le Bien porte en lui la dignité à être dans la mesure même où il est lui-même la présence à soi de l'être, le choix de soi qui est au cœur de l'être. Ce n'est pas seulement le Bien qui serait digne d'être, c'est l'être qui se veut lui-même dans le Bien. Jonas accomplira par conséquent le passage décisif de la mise en regard de l'être et du rien à la confrontation du Bien, comme affirmation de soi de l'être, et du rien. C'est un tel affrontement du Bien et du rien qui donne la dimension dans laquelle apparaîtra la nouvelle *Verantwortung*, comme « responsabilité à l'égard de l'être », selon l'expression de Jonas, étrangement heideggérienne quand en vérité elle lui est résolument opposée<sup>19</sup>. C'est le déploiement dans le livre de la question du Bien qui livrera aussi la résolution de la difficulté que nous venons de laisser en chemin concernant le devoir-être de l'homme. Toute la recherche qui aura d'abord établi la présence des fins dans le monde, autrement dit l'effectivité de la fin, rejoindra en effet ce que Jonas appellera l'auto-affirmation de l'être, selon lequel il se pose lui-même absolument comme meilleur que le non-être. S'il y a des fins, s'il y a un meilleur, s'il y a un Bien, autrement dit si l'être n'est pas indifférent à lui-même, alors, selon l'« évidence par soi » d'un « axiome ontologique », avance Jonas, l'être est inconditionnellement préférable au non-être. Mais une telle préférence ou prééminence ne lui vient que de lui-même : « Dans toute fin l'être se déclare en faveur de lui-même et contre le non-être. Contre cette déclaration de l'être il n'y a pas de contre-déclaration puisque la négation de l'être trahit elle-même un intérêt et une fin »<sup>20</sup>, écrit Jonas, et qu'alors cette fin témoignerait à nouveau pour l'être, l'être parlant pour lui-même en elle (il reste qu'alors il entrerait avec lui-même en contradiction – Jonas y reviendra). Autrement dit, « être » porte en lui-même un « Oui ». Être est le nom de l'affirmation essentielle sur le fond de laquelle se déploie toute négation, qui la présuppose. « Être » est ainsi « le premier Oui comme tel », autrement dit le Bien. La différence originaire que portait la question leibnizienne ne passe pas entre le quelque chose et le rien, mais entre la fin, c'est-à-dire le Bien (ou, comme l'écrit Jonas : « que pour l'être il y va de quelque chose »<sup>21</sup>), et l'absence de fin, dont la « forme absolue » est le rien. Mais si *Sein* veut dire un *Ja*, la diversité et la richesse des fins sont aussi la plus haute intensité pour un tel Oui. L'être s'affirme le plus vigoureusement là où les fins sont les plus diverses. La difficulté laissée en attente commence à s'estomper. L'être s'affirme le plus diversement dans la vie, et le plus intensément dans l'homme (une telle intensité s'appelle selon Jonas la subjectivité, lorsque la fin devient la fin propre et atteint en elle un degré d'affirmation plus haut que la seule diversité des espèces). « Homme » est le nom d'une affirmation de l'être portée par la vie. Or cette affirmation n'est pas seulement un trait de la vie. Elle est son trait d'être, elle forme le sens du *Wesen* en tout *Lebewesen*. L'être vivant est celui en lequel l'être prononce un Oui plus haut en faveur de lui-même. La vie est affirmation de l'être, mais cela veut dire surtout, selon un regard qui se renverse : elle est originairement combat contre le non-être, « confrontation » avec lui, écrit Jonas<sup>22</sup>, selon laquelle l'être devient une tâche, à chaque fois le choix de soi contre le non-être. Dans son essence la vie trouve le risque du non-être, par conséquent le non-être la marque essentiellement de son sceau. Car le Oui en elle voit naître avec elle-même, dans la naissance même, la possibilité du Non. Il n'est pas de vie, si elle est ainsi en son essence affirmative de soi, qui ne porte en son essence tout autant le risque de son extinction. Toute vie porte en elle nativement la *Vernichtung*<sup>23</sup>. Face à l'axiome ontologique Jonas ne voit peut-être s'élever qu'un adversaire, d'ailleurs singulier puisqu'il sera aussi pour la vie le plus respectueux, préservant dans la vie la possibilité de se libérer de la vie, dans l'être la possibilité la plus haute du non-être : ce qu'il appelle « la doctrine du Nirvana », c'est-à-dire de l'extinction des fins, selon laquelle la puissance de toute fin,



la volonté, est capable de revenir sur elle-même et de s'éteindre dans cette négation<sup>24</sup>. *Auslöschung* est en effet le nom très exact de ce qu'il s'agit d'atteindre<sup>25</sup>. Et ce n'est pas être injuste envers Jonas que de remarquer qu'il laissera cet adversaire sans réponse – et il n'est peut-être pas de réponse. Mais c'est encore à l'être que dans l'homme va le Oui à lui-même et le Non qu'il oppose au non-être. « Homme » demeure un vivant dans son trait d'être central, d'abord en tant qu'il abrite en lui-même le Non, puis en tant qu'il ne cesse de le refuser. Mais penser la *Verantwortlichkeit* qui se montre dans l'homme ne se résume pas seulement à reconnaître en lui un vivant. Dans l'homme la vie devient plus profondément la gardienne d'elle-même, la responsabilité s'étendant en lui à d'autres que lui-même, au moins comme possibilité, formant la « possibilité humaine » dans la vie<sup>26</sup>. C'est de cette possibilité, la possibilité qu'il y ait de la responsabilité, que l'homme doit répondre, et c'est à elle aussi qu'il doit répondre, si une adresse lui est, ici aussi, envoyée. La responsabilité humaine, qui est le sens d'être de *Mensch*, est par conséquent la responsabilité pour la responsabilité. Responsable de lui-même, responsable pour lui-même, pour que l'homme ne cesse pas d'exister sur la terre (« que des hommes vivent »<sup>27</sup>), il est lui-même responsable de la possibilité « homme » dans la vie. En cela, un nom heideggerien paraît lui convenir encore, devant lequel Jonas ne reculera pas : même si le visage de celui-ci a changé, il demeure le gardien. Le gardien de l'homme, le gardien de la vie et le gardien de l'être sont pour Jonas un unique gardien, le gardien du *Ja*. La responsabilité du gardien en tant que gardien du Oui est alors de garder les yeux fixés sur la possibilité du Non. Seul le regard qui voit le Non veille authentiquement sur le Oui. « L'existence de l'humanité » appartient par conséquent à un Oui dans lequel l'humanité se rencontre elle-même comme dépositaire de l'affirmation plus grande qu'elle-même à laquelle elle appartient et dont elle est elle-même l'intensification. L'homme découvre en lui-même un Oui plus ancien que lui-même et qui lui fut transmis, avec l'obligation de veiller sur lui. Il le découvre dans la forme du « premier commandement », celui qui fut selon Jonas, assez énigmatiquement, « confié » d'abord à la procréation, et ne devient lui-même explicite que lors de « circonstances très particulières, par exemple celles d'aujourd'hui »<sup>28</sup>. Ces « circonstances » n'apparaissent qu'au gardien, au regard de celui qui *doit* les voir. Elles relèvent du Ne pas qui ne peut venir au-devant de nous que parce qu'il est originairement en nous. La *Vernichtung* n'est pas encore advenue, mais, originairement en nous-mêmes en tant que possibilité de notre être, elle vient aussi à notre rencontre, et son approche est de plus en plus rapide. Le Ne pas que nous avons trouvé en nous avec notre naissance est prononcé à voix de plus en plus haute : il porte sur ceux qui sont à venir, et il dit qu'ils ne viendront pas, qu'ils ne vivront pas. Il est le signe, à nous adressé, de leur non-naissance. Notre *Verantwortung* tient tout son sens de cette Négation, de leur non-naissance, de la plainte qu'ils nous adressent avant d'être, enfants qui ne naîtront pas. Seuls ces enfants-là, du fond de leur Négation, nous obligent à devenir les gardiens de l'être, autrement dit d'un monde où ils pourront encore être.

- 5 Pour mesurer d'un seul regard la distance qui sépare Jonas de Heidegger, il suffira de rappeler que, si la *Verantwortlichkeit* selon Jonas est « responsabilité pour l'être », et par là pour l'homme, elle apparaît dans le domaine du *principium reddendae rationis sufficientis*. « Responsabilité pour l'être », elle répond à la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » en faisant sienne la réponse qu'elle discerne dans l'être lui-même, son *Ja*, par où il est le Bien. Elle se tient par conséquent entièrement sous une telle question lorsqu'elle commence par adresser à *Sein* la question du *Sollen*. Mais cela revient pour Heidegger à ne pouvoir donner une réponse, ni penser une « responsabilité », à la hauteur de ce qui arrive. En 1956, la conférence du club de Brême qui avait pour titre *Der Satz vom*

Grund marquait sans ambiguïté l'originare apparemment entre une telle responsabilité et la « situation » à laquelle elle devait justement répondre. La question survenait : « Qu'est-ce que cela veut dire, qu'un âge de l'histoire mondiale porte l'empreinte (*geprägt wird*) de l'énergie atomique et sa libération (*Freisetzung*) ? » Et la réponse était assez tranchante pour qu'elle ébranle peut-être encore la *Verantwortung* selon Jonas : « Rien d'autre que ceci : l'ère atomique est régie par la puissance violente de la revendication (*Gewalt des Anspruches*) qui, par le moyen du principe de raison suffisante, menace de nous dominer (*überwältigen*) complètement »<sup>29</sup>. S'il en est ainsi, la responsabilité appartient au même règne que cela qu'elle prétend pourtant régir. Autant dire que selon Heidegger elle rejoint « la peur désarmée » et son « attente », qui ne voient pas que l'effroyable a déjà eu lieu. Mais ce n'est pas seulement la *Verantwortung*, c'est la question du Bien qui s'en trouve ébranlée radicalement, si « la revendication de la *perfectio*, c'est-à-dire le plein accomplissement de la fondation »<sup>30</sup> ne fait qu'un essentiellement avec l'avènement de « l'ère atomique ». De ce regard en arrière vers la question laissée par Heidegger viendra alors l'inquiétude essentielle selon laquelle la nouvelle *Verantwortung* appartiendrait peut-être à la même « puissance violence » du Ne pas, au *Vorgang* de la *Vernichtung* qu'elle prétend pourtant enrayer. L'appel de ceux qui sont à venir, la demande qu'ils nous adressent de les sauver d'une telle Négation, la non-naissance qui leur enlèvera et la vie, et la mort, le pouvoir-mourir des mortels<sup>31</sup>, ne trouveront-ils en nous, si notre regard ne parvient pas à s'ouvrir sur ce qui arrive et peut-être a déjà eu lieu, qu'une *trop faible* force messianique ?

---

## NOTES

1. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979, p. 34.
2. *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996.
3. *Über den Begriff der Geschichte*, II, hrsg. von Gérard Raulet, *Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 19, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010, p. 31 (*Handexemplar*) : *Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben*. Entre Benjamin et Jonas, sans doute par ailleurs absolument opposés, demeure aussi sur le point qui nous retient, et qui en un sens les rapproche, une différence majeure. La force messianique de Benjamin est tournée vers ceux qui ne sont plus, qui continuent de nous attendre : nous avons été attendus. Avec Jonas, nous attendent, ou, dans la langue de Benjamin, « nous avons rendez-vous avec » ceux qui ne sont pas encore. C'est d'eux qu'émane l'appel.
4. Daté du 7 avril 1945 (*Ankhibasiè. Ein Gespräch selbsdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen, Gesamtausgabe*, Bd. 77, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2007, p. 157). Heidegger traduira ainsi « le plus court fragment d'Héraclite » : *herangehen* (GA 77, p. 152 ; tr. A. Préau, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 223).
5. GA 77, *op.cit.*, p. 17.
6. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 2000, pp. 15-16 ; tr. A. Préau, Paris, Gallimard, rééd. 1980, p. 20.
7. Dans le commentaire du fragment 53 : VA, p. 278 ; tr. p. 328.
8. GA 77, *op.cit.*, pp. 17-18.

9. *Unterwegs zur Sprache*, GA, 12, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1985, p. 98 ; tr. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, rééd. 1981, p. 101.
10. La tragédie d'Eschyle, qui déploie entièrement un combat des puissances dans lequel, trait unique, tous les personnages sont des dieux ou des agents divins, comme Κράτος et Βία, est peut-être la source majeure de la pensée sur la technique.
11. GA 77, *op.cit.*, pp. 18-19.
12. GA 77, *op.cit.*, p. 20.
13. « Je dis que l'anéantissement concerne l'homme ; je ne dis pas : les hommes. Aussi longtemps que nous nous représentons passer d'un cas d'extinction de la vie humaine au suivant, et le plus grand nombre possible de cas analogues, nous ne trouvons pas "l'homme" qui est concerné par l'anéantissement » (GA 77, *op. cit.*, p. 21).
14. GA 7, *op. cit.*, p. 168 ; tr. p. 195. Le texte de la conférence, sensiblement différent, est recueilli en GA 9 dans le recueil *Einblick in das, was ist* (Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994).
15. GA 7, *op. cit.*, p. 168.
16. *Das Prinzip Verantwortung* (cité V), Francfort-sur-le-Main, Insel, 1980, p. 96 ; *Le principe responsabilité* (cité R), tr. J. Greisch, Paris, rééd. Flammarion, p. 99.
17. V, pp. 96-97 ; R, p. 100.
18. V, p. 99 ; R, p. 103. Une telle séparation ne laissera pas de faire difficulté dans l'auto-affirmation de l'être, si celui-ci n'est pas reconnu comme auto-créateur.
19. V, p. 102 : *eine Verbindlichkeit zur Seinswahrung, eine Verantwortung gegen das Sein*. R, p. 106.
20. V, p. 155 ; R, p. 160.
21. V, p. 156 : *Daß es dem Sein um etwas geht*. R, p. 161.
22. V, p. 157 : *Das Leben ist die explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein*. R, p. 162.
23. C'est avec elle que s'ouvraient *Le phénomène de la vie* et les premières considérations sur le métabolisme : « L'organisme a son être sous condition et révocable. Avec ce double aspect du métabolisme – sa puissance et son besoin –, le non-être a fait son apparition dans le monde comme l'autre possibilité incarnée dans l'être lui-même ; et par là l'être lui-même revêt pour la première fois un sens fort : intrinsèquement qualifié par la menace de sa négation, il doit s'affirmer, et l'existence affirmée est l'existence comme préoccupation » (*The Phenomenon Of Life. Toward A Philosophical Biology*, New York, Harper and Row, 1966; tr. D. Lories, Paris-Bruxelles, DeBoeck Université, 2001, p. 16).
24. V, p. 154 ; R, p. 159.
25. Selon l'image de l'extinction d'un feu : on lira Louis Renou et Jean Filiozat, *L'Inde classique*, réimpression Paris, EFEO, 2000, § 2294 sq., pp. 546 sq.
26. L'une des affirmations centrales de Jonas est celle-ci : « C'est la possibilité, comportant sa propre exigence, toujours transcendante, qui doit être maintenue ouverte par l'existence » (V, p. 186 ; R, p. 195) Cette possibilité est la « responsabilité cosmique », « la possibilité qu'il y ait de la responsabilité » (V, p. 186 ; R, p. 196), et c'est elle qui doit être préservée, qui doit être *gardée*.
27. V, p. 186 ; R, p. 196. On se souvient de la remarque hégélienne concernant l'impératif catégorique : « Le fait que, d'une manière générale, *aucun humain ne vive* » ne contient pas de contradiction (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135, Hambourg, Meiner, 1967, p. 121 ; *Principes de la philosophie du droit*, tr. J.-Fr. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 211). Selon le commandement jonassien, une telle négation contredirait au sens de la « vie humaine » en tant qu'auto-affirmation de l'être.
28. V, p. 187 ; R, p. 196.
29. GA 10, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1997, p. 180 ; *Le Principe de raison*, tr. A. Préau, Paris, Gallimard, rééd. 1983, pp. 257-258.
30. GA 10, *op. cit.*, p. 177 ; tr. p. 255.
31. *Der Satz vom Grund* y revient, comme les *Vortäge und Aufsätze* : « Cela dépend de nous, a-t-on lancé. Mais non pas que nous vivions par l'atome (*ob wir durch Atome leben*), mais que nous

puissions être les mortels que nous sommes, c'est-à-dire ceux qui se tiennent dans l'appel de l'être (*im Zuspruch des Seins*). Seuls de tels êtres sont capables de mourir (*vermögen zu sterben*), c'est-à-dire de prendre sur eux la mort en tant que mort » (GA 10, *op. cit.*, p. 188 ; tr. p. 268). La conférence se refermait sur la question de « ce qui est digne d'être pensé » en tant que *Weltfrage* : « Dans la réponse se décide ce qu'il adviendra de la terre et de l'être-là de l'homme sur cette terre » (GA 10, *op. cit.*, p. 189 ; tr. p. 270).