

Hans Jonas, une philosophie des seuils

[La Pensée écologique](#)

2025/1 n° 11

[Presses Universitaires de France](#)

<https://shs.cairn.info/revue-la-pensee-ecologique-2025-1?lang=fr>

Hans Jonas, philosophie et anthropologie des seuils

• par [Nathalie Frogneux](#)

Pages 10 à 38

Présent dans le titre du troisième article de *Technik, Medizin und Ethik*, « Au seuil de l'avenir : les valeurs d'hier et le monde de demain » [1], la notion de seuil traverse toute l'œuvre de Jonas et en permet une nouvelle compréhension. Toujours en filigrane, elle possède un véritable pouvoir heuristique au point de jeter un nouvel éclairage sur l'œuvre et la faire apparaître comme « une philosophie des seuils », en ce compris une anthropologie des seuils.

En complément à sa critique des dualismes de rupture et d'opposition qui laissent la réalité démembrée et brisée, Jonas fait une autre hypothèse : celle d'une continuité graduelle marquée par des paliers qualitativement différents. Des seuils apparaissent alors comme des réponses pour dépasser les ruptures ontologiques, phénoménologiques, épistémologiques et éthiques, mais ils permettent aussi de résister au réductionnisme qui ne retient que les différences et la complexité quantitatives. Face au réductionnisme « démocratique » (PhV, 207) qui nivelle la richesse du monde et en appelle à ce que les parties rendent comptent du tout, Jonas oppose une lecture de la distinction ontologique qu'il nomme en français la logique ou la « norme *noblesse oblige* » (EPh, 169, PhV, 207), sans pour autant céder à

l'idéalisme. Pour tenir cette voix moyenne qui rend compte de la continuité au sein de la matière et des distinctions ontologiques en elle, la notion de seuil s'avère décisive. Ainsi une philosophie des seuils permet-elle de répliquer au dualisme comme au réductionnisme, car elle maintient la possibilité de penser des différences sans aboutir à un démembrement du réel. Penser les seuils permet donc de mieux mettre en évidence la philosophie de la polarisation et de l'ambivalence du vivant que Jonas développe pour répliquer à l'immanentisme de son temps, tout en respectant l'immanence de la matière, mais aussi de répliquer à l'idéalisme, en identifiant pourtant la spécificité de l'esprit. En étudiant de plus près les deux notions centrales chez Jonas d'ambiguïté et de médiation, on s'aperçoit en effet qu'elles procèdent selon la logique des seuils qui sont à la fois des limites, des passages et des points de bascule. En effet, si le seuil est une limite, il n'est - toutefois pas une borne stricte, mais une délimitation épaisse comme des marges qui peut être franchies à double sens. C'est donc une zone de passage. Pouvant être franchi, le seuil n'en demeure pas moins une limite qui signe un changement qualitatif et s'avère parfois irréversible. Enfin, et cela ajoute un niveau de complexité d'un ordre supérieur, le seuil peut aussi être un point de bascule (*tipping point*), c'est-à-dire un point d'inversion et de retournement, le point de perversion. Nous décrirons d'abord la logique complexe des seuils avant de défendre que l'humain lui-même dans son être et par son action peut être pensé comme un seuil ontologique où l'ambiguïté et la médiation atteignent un second degré.

Les seuils comme limites ou comme bornes : logique de la finitude

Chez Jonas, la notion de seuil renvoie rarement à la seule frontière spatiale, car lorsqu'il parle de marges, c'est autant pour désigner des limites géographiques qu'un processus d'hybridation comme celui que produit l'extension de l'Empire hellénique (RG, 24). Vivre aux marges de l'Empire romain ou de celui d'Alexandre le Grand engendre des vécus métissés, complexes d'adhésion et de rejet, d'identification et de

démarcation. Le bilinguisme des habitants, leur sentiment de révolte et leur capacité à adopter des formes linguistiques différentes de l'esprit qui s'y exprime pourront se traduire par une « pseudomorphose » (RG, 58), c'est-à-dire une tension entre un vieux monde qui bénéficie encore de son institution et un nouvel esprit qui l'habite et s'apprête à la destituer. Toute la recherche sur le gnosticisme est consacrée à ces questions de strates culturelles qui ont provoqué un changement d'époque [2]. Ainsi, au-delà d'un seuil qui pourrait être décrit et expliqué par des différences de degrés pour chacune de ses composantes, Jonas entend souligner l'apparition d'une autre réalité par un saut, une réalité différente de ce qui précède, qui connaît un lieu d'intensité particulière (en l'occurrence les Mandéens), qui rassemble de manière tout à fait explicite tous les traits du phénomène décrit. C'est ainsi que l'Antiquité tardive cachait, sous la lettre grecque dévitalisée, un esprit oriental d'une vivacité révolutionnaire.

Au sein d'une culture, Jonas pense donc que les différentes composantes qui sont issues des possibles de la liberté s'organisent entre elles et convergent en un système qui se renforce jusqu'à acquérir un caractère cumulatif qui tend vers l'automatisme de l'action. À partir d'un ou de plusieurs foyers d'une particulière intensité, le seuil culturel ou civilisationnel est alors franchi, qui crée un esprit du temps (*Zeitgeist*) dont il sera très compliqué pour les individus de se départir, puisque, même s'ils le critiquent, ils sont emportés dans ce courant plus vaste qu'eux. Jonas nomme ce phénomène historique *Dasein* [3] dans ses premiers textes et insistera sur la difficulté à s'en dégager par la suite [4].

Mais le seuil permet aussi de décrire l'évolution biologique. Au sein de l'infinie gradation – et s'opposant sur cette question à Whitehead –, Jonas entend tracer une frontière nette entre vivant et non-vivant. Sa biologie philosophique permet ainsi de « tirer un trait » (EL, 34) pour attribuer un vingt sur vingt en intériorité à ce qui se rapproche le plus de la subjectivité humaine et un zéro de subjectivité pour les agrégats dépourvus de métabolisme. En deçà et au-delà de cette échelle s'opère un

saut qualitatif, ce qui permet de maintenir le caractère graduel du phénomène de l'intériorité à ceux qui en sont pourvus, en même temps que de la refuser nettement à d'autres [5]. Sur la pente descendante, le témoignage de l'intériorité demeure, mais comme il est de moins en moins explicite et intense, il faudra déduire les conséquences sur le plan ontologique, en procédant par soustraction progressive jusqu'à dans ses formes les plus ténues. Ainsi, une limite claire de l'intériorité doit être constatée au seuil de la matière inerte, même si une activité chimique pourrait abriter une tendance dans l'être qui la prépare [6]. Cette limite entre matière inerte et subjective correspond donc à un saut qualitatif que Jonas nomme aussi une révolution ontologique et pas seulement phénoménologique. « Le défi de l'ipséité désigne tout ce qui est au-delà des limites de l'organisme comme quelque chose d'étranger et en quelque façon d'opposé » (EL, 44). Ainsi, la vie elle-même trace la limite et opère le passage vers l'altérité. Paradoxalement, l'opposition entre le moi et le monde résulte d'une frontière sans cesse franchie par le processus dynamique qu'est le métabolisme et par l'arrachement d'une subjectivité à un monde objectif comme un processus dynamique de rapport à soi grâce au rapport à l'altérité. En deçà de ce rapport d'opposition créé par le rapport à soi du vivant, la matière inerte peut apparaître juxtaposée, *partes extra partes*, mais avec le vivant une tension qui crée de l'intensité et donc de l'hétérogénéité fait apparaître un soi.

Lorsqu'une frontière ontologique est progressivement franchie, Jonas utilise souvent le préfixe « trans- » pour en souligner l'épaisseur, sa dépendance à l'égard de ses conditions l'émancipation de son héritage. Il serait possible ici de se référer au terme de déhiscence pour marquer cet entre-deux. Le seuil désigne alors la transition fluide qui s'opère par un décalage qualitatif sur fond de continuité matérielle. Ce préfixe indique une latence et à la fois un dépassement, car la continuité semble dynamique et marquée par la temporalité. Il désigne le mouvement de dépassement vers un au-delà tout en gardant la trace de la provenance par exemple à travers des termes de transanimal (pour parler de l'humain qui dépasse l'animalité tout en relevant d'elle) [7], transtechnique (pour désigner des questions éthiques qui surgissent au

sein de la technologie, mais la débordent (EPh : 150), ou transéthique (pour désigner l'impératif du bien commun qui déborde du cadre éthique vers les questions politiques (PhE : 179), ou encore transmoral (ce qui dépasse la morale relationnelle vers la sainteté comme édification strictement personnelle, (EPh : 164). Le seuil désigne ainsi le mouvement de dépassement et de transgression qui dépasse les limites instituées par des spécialisations, mais aussi sur le plan ontologique, car cette capacité de transgresser une frontière instituée trouve sa source dans le mouvement métabolique lui-même.

Les mutations historiques procèdent elles aussi par constellations plus ou moins nettes et par enchâssement de marges. Ainsi par exemple l'Antiquité tardive se caractérise-t-elle par une contestation gnostique à sa périphérie. Mais le gnosticisme lui-même connaissait des formes plus ou moins exacerbées et complètes qui furent autant de cristallisations ou de concrescences (EL, 37) d'un mouvement qui se déployait aux confins de la pensée de l'Antiquité classique et qui le subvertissait en raison de la vitalité orientale qui l'habitait. En l'occurrence les Mandéens incarnaient de manière centrale ce type du gnosticisme dualiste et anti-mondain.

La nouveauté de chaque époque tient ainsi au fait que des marges s'instituent comme des foyers périphériques qui contesteront la centralité et ainsi modifieront les images créées les comportements, les catégories de pensée et aussi les conditions matérielles des individus qui la façonnent et la subissent.

Les seuils comme passages et comme marges : logique de continuité et de discontinuité

Après avoir insisté sur le caractère liminal du seuil, et donc son caractère de limite et de frontière, il faut encore insister sur l'épaisseur et la progressivité de cette limite. Cette dimension non seulement phénoménologique, mais aussi ontologique de la notion de seuil permet de définir et circonscrire des phénomènes que Jonas nomme syndromes. Ainsi circonscrit par une aura, un phénomène, qui ne peut être défini ou

délimité de manière franche, nette et univoque, c'est-à-dire un syndrome, se caractérise par le fait non seulement que ses contours sont insaisissables, mais aussi par le fait qu'il est multifactoriel. S'il permet un certain classement, c'est qu'il cerne pourtant une réalité ontologiquement et phénoménologiquement distincte.

Jonas parle ainsi de « syndrome humain » (PhV, 167-168), de syndrome technologique (EPN, 119), gnostique (EPh, 337) et moderne (EPh, 162-163). Seule une définition par type permet de définir un syndrome, c'est-à-dire par repérage de traits d'autant plus saillants qu'ils se trouvent près du centre ou dans les formes les plus abouties du phénomène. Et lorsque l'on gagne la périphérie, certains caractères disparaissent : « Leur présence à force de preuve, mais pas forcément leur absence » (EL, 81). Pour repérer ces phénomènes marqués par des seuils, Jonas en appelle donc à une certaine « oreille musicale » (PhV, 258-259, 267). On peut bien sûr déplorer cette imprécision dans la définition et la méthode circulaire pour cerner ces phénomènes, mais cela est dû au fait qu'une interprétation est ici à l'œuvre en même temps qu'une explication, afin que la description puisse faire sens pour l'observateur. Ainsi Jonas procède-t-il dans sa recherche du syndrome gnostique : « Nous visons quelque chose qui *excède* principalement tous les systèmes de causes, quelque chose qui les englobe intégralement, comme ce qui serait "déclenché" par eux, sans qu'ils ne la recouvrent ou n'en épuisent le sens (bien qu'ils soient indispensables à son devenir) » (GSG I, 61-62). Même si les explications causales sont nécessaires, elles ne suffisent pas pour ce qui est du syndrome. En effet, comprendre les vivants requiert une telle explication causale mais aussi une intuition du vivant par le vivant, car le monde lui apparaît comme hétérogène, fait de zones favorables ou défavorables, fertiles ou arides, fécondes ou stériles, dont la différence est décisive et signe l'inversion de relation : confiance et peur, attirance et fuite, etc. Par conséquent, une description du monde comme continuum sous le regard d'un observateur qui se tient à distance ne suffit pas. Elle doit s'assortir d'une interprétation perceptive par des acteurs que sont aussi toujours les observateurs de ce monde et qui pourront rendre compte des différences qualitatives qui ont un sens (parfois décisif) pour eux en tant

que vivants, c'est-à-dire en tant que sujets corporels impliqués dans les forces du monde. Jonas désignera cette articulation entre différence qualitative et quantitative comme principe de « continuité qualitative ».

Deux violences interprétatives possibles des seuils ainsi élargis seraient de nier, l'une que leur franchissement engendrerait une différence qualitative, et l'autre de durcir la limite qu'ils contiennent ignorant son épaisseur et ainsi les possibles qui convoquent notre liberté.

Or, étant donné son caractère flou, le seuil qui est à la fois ontologique et phénoménologique se franchit souvent négativement, c'est-à-dire qu'il n'est perçu qu'après avoir été franchi. Ici aussi la logique négative prévaut : si aucune prédiction du futur ne peut être certaine et qu'aucune interprétation ne peut en elle-même prétendre à la vérité, certaines pourtant sont fausses théoriquement et pratiquement.

Avec l'apparition de la vie, Jonas souligne que « le principe de la *continuité qualitative*, qui permet d'infinies gradations d'ombre et de clarté dans la "perception" est devenu avec l'évolutionnisme le complément logique de la généalogie scientifique du vivant. » (EL, 34). Le seuil semble ainsi parfois une zone médiane ou de mélanges et d'échanges, entre les deux pôles séparés ou deux réalités commensurables. Le bien-être au soleil ou l'effort physique que nous comprenons, parce que nous sommes des animaux vivants, recoupe la volonté pure de connaître ou de contempler. Et le métabolisme se caractérise par les échanges constants de matière entre l'extérieur et l'intérieur d'un corps, selon le terme très descriptif de l'allemand que Jonas aime rappeler : *Stoffwechsel*. Il ne pense pas le seuil comme une zone neutre, mais plutôt comme une zone surexposée et investie par les deux pôles qui créent en elle une tension forte.

À l'autre extrémité, lorsque la vie individuelle disparaît, la mort naturelle survient très progressivement, car l'organisme s'éteint par « degrés imperceptibles » (EPh, 76, DM, 19). Et si chaque époque doit élire un critère pour s'accorder sur le fait que la vie

s'en est allée, le fait de pouvoir s'en tenir à un seul et de l'abstraire d'une logique plus globale du corps mourant est problématique car il fait violence à la description de la mort. Ainsi, par le passé, le critère de la respiration, qui s'accompagne de la compréhension de l'âme comme souffle de vie, était mesuré par un miroir posé sur la bouche du mourant, et par la suite la mesure du pouls sur le poignet mesurait la circulation sanguine. Dans les deux cas, il s'agissait d'un critère pragmatique permettant de mesurer que la vie était définitivement sur sa pente descendante et qu'elle quittait le corps du patient – avec son risque d'erreur –, mais les autres facteurs de la vie devaient être respectés pour confirmer la mort : peu à peu, la présence consciente au monde, la respiration, la circulation sanguine convergeaient vers la disparition de la personne. Le reproche adressé par Jonas à la définition de la mort de Harvard, à savoir l'inactivité du cerveau mesurée par un électroencéphalogramme plat, est qu'elle apparaît comme abstraite et s'érige à contre-courant de la logique globale de la vie de l'individu chez qui elle est constatée. Ainsi, une seule des dimensions de la vie humaine, constatée à partir d'un seul organe, l'activité du cerveau, est considérée comme suffisante pour déclarer la mort de l'ensemble du corps et ainsi de la personne. Elle aussi comporte son lot d'erreurs, avec des personnes qui sortent soudain, et contre toute attente, de leur état de « coma dépassé » pour franchir cette frontière épaisse à contre-sens. L'objection de Jonas à la définition de Harvard s'adresse donc à cette volonté de définir la fin de la vie comme une frontière nette et monofactorielle, ce qui en fait une définition ad hoc, c'est-à-dire qui permet alors de maintenir les organes viables pour la transplantation (avec une circulation et une respiration artificielles).

À cet égard, Jonas est certainement un défenseur de la notion d'agonie, sans toutefois la nommer explicitement, car elle permet de souligner la zone intermédiaire qui sépare la mort de la vie et qui peut être parcourue, à plusieurs reprises parfois, dans les deux sens [8]. Les mythes gnostiques ont raison, selon Jonas, de décrire la mort comme un processus ascensionnel au cours duquel un ensemble d'étapes sont franchies, durant lesquelles l'âme se dépouille progressivement de ses vêtements

(souvent 7), ce qui suppose du temps. Ainsi Jonas écrit-il sur la frontière entre la vie et la mort : « nous laissons la nature la traverser, où qu'elle se situe, ou traverser tout le spectre s'il n'y a pas qu'une ligne de séparation » (EPh, 178). Alors, face à « l'imprécision des frontières entre la vie et la mort [...] dans une zone d'incertitude fondamentale » (EPh, 178), il s'agit d'opter pour la plus grande prudence et de s'en tenir à la définition maximale. C'est en effet à la faveur de celle-ci que le patient se prémunit de l'inversion du rôle du médecin en bourreau impatient de prélever des organes.

Dans un tout autre registre, la vie articule deux notions qui sont souvent opposées. Ainsi, irréductibles l'une à l'autre, l'immanence et la transcendance tracent une antinomie interne à la divinité, mais aussi à l'homme et au monde. À travers des formulations paradoxales, Jonas cherche à exprimer que la vie, l'humain et Dieu ne sont *ni* transcendants, *ni* immanents, mais à la fois *et* transcendant *et* immanent.

Et pourtant, au sein de ce continuum des seuils qui introduisent des révolutions se caractérisent par une gradation multifactorielle, c'est-à-dire la combinaison et le croisement de plusieurs facteurs ou dimensions.

Ainsi en est-il du seuil entre le végétal et l'animal qui suppose l'apparition de deux capacités : « Se mouvoir et ressentir ». Celles-ci témoignent ensemble sans équivoque de la présence d'une « âme animale [\[9\]](#) » et de l'ouverture de l'espace et du temps inhérente au désir et donc d'une nouvelle médiation dans le monde. À peine ouverte, cette distance pourra trouver le moyen d'être franchie, par la mobilité et de désir.

Le principe de médiateté est le corrélat de cette dialectique qui permet de franchir ou pas, dans un sens et dans l'autre, les seuils compris comme des frontières épaisses. Il se déploie au cours de l'évolution biologique lorsque l'identité n'est plus tautologique, mais fonctionnelle, c'est-à-dire lorsque la forme (individuelle) se détache de la matière qui la compose. Ensuite, graduellement le monde sera de plus en plus distant avec la capacité animale de se mouvoir, de sentir et donc de désirer. Avec ses

nouveaux modes, la médiation connaît un autre niveau ontologique lorsque la liberté humaine se caractérise par le fait de pouvoir nier le donné et de boucler la réflexion sur soi. Le soi s'éloigne alors de lui-même en se considérant objectivement.

Ainsi la différence anthropologique, doit-elle être abordée comme une distinction progressive et pas comme la marque d'un saut ou d'une exception qui se détache nettement, puisque la frontière entre la sensation animale et la perception idéative, qui serait proprement humaine, est relativement poreuse. « Cela [la perception idéative] doit [...] être reconnu à des degrés divers chez certains animaux supérieurs ». (PhL, 170). Par ailleurs, la différence anthropologique est multifactorielle et ne se laisse pas réduire à un unique critère.

En 1961 [\[10\]](#), Jonas refuse d'identifier la différence entre l'humain et l'animal à la faveur d'un seul critère comme le faisait Aristote avec le langage. Ni *homo faber*, ni *homo sapiens*, selon lui, l'humanité se constate par le témoignage d'un ensemble de capacités à la fois, eidétiques et corporelles, qui sont toujours constatées a posteriori, sur la base d'une preuve indubitable : la peinture. Ainsi, l'humain pleinement et entièrement accompli doit-il être à la fois *homo faber* et *homo sapiens*, ce dont témoigne *homo pictor*, capable de l'abstraction requise par la création d'une image et de la concrétude qui consiste à fabriquer une œuvre. Avec l'œuvre d'art, dès la première peinture rupestre préhistorique, tout observateur peut avoir le témoignage complet de la capacité eidétique et de la capacité objective d'action et d'efficacité dans le monde, mais aussi de la liberté humaine intérieure d'arrachement du monde et sa liberté extérieure de commerce avec le monde. Or, pour peindre, la main et l'œil sont requis, c'est-à-dire que la peinture témoigne d'un corps capable de voir et de dessiner, qui est doté d'un contrôle eidétique de sa motricité corporelle.

Sept ans plus tard, en 1968, Jonas fait paraître un article où la frontière semble encore s'épaissir. En effet, le franchissement du seuil entre animal et humain pourrait être constaté par n'importe quel témoin grâce à la présence de trois artefacts, « Outil, image et tombeau », qui supposent le langage et transcendent l'immanence et la

finitude pour s'ouvrir à un au-delà du sensible et du visible [11]. Ainsi, si le passage de l'outil à la technique, de l'image à l'art et de l'idée à la métaphysique est certainement graduel, c'est à la faveur d'un regard rétrospectif que l'on constate qu'un seuil qualitatif a été franchi ; ce qui n'empêche pas que la vue, les tombes et les outils puissent se présenter séparément chez les espèces animales supérieures différentes [12]. Avec l'histoire humaine, qui prolonge l'histoire biologique, se creuse la distance à l'égard de l'animal, puisque la liberté permet le dépassement de l'ustensile animal vers la technologie, le dépassement de l'image vers l'art et le dépassement du tombeau vers la métaphysique et la religion. Ainsi « l'horizon en s'élargissant les englobe dans son lointain, telles des possibilités » (EL, 81).

Si l'outil suffit à prouver un détachement corporel, l'image le fait encore bien davantage, puisqu'elle requiert des outils pour rester aux prises avec la matière qu'elle transforme. La peinture matérialise ainsi des possibles et produit ainsi autant de variations eidétiques qui s'ajoutent au monde. La tombe par contre se réfère à la croyance en un monde invisible, quels que soient son origine culturelle et son moment historique : « ce qui leur est commun à toutes [preuves du transanimal], c'est de défier l'apparence de notre finitude, et de s'avancer par-delà tout le visible dans l'invisible, et du sensible dans le supra-sensible » (EL, 76). À la fois matériel et visible, le tombeau constitue un seuil attesté entre le visible et l'invisible, puisqu'il est à la fois un lien et une séparation entre eux. L'outil, l'image et la tombe témoignent ensemble et de manière sensible d'une distance de plus en plus grande entre le vivant et le monde, mais d'une distance ensuite franchie en sens inverse à la faveur du pinceau, de la pierre tombale qui ramène en un lieu précis ou de la matérialité de l'outil à manipuler.

Jusqu'à présent, avec le seuil comme limite et comme passage, nous avons décrit la logique de l'ambiguïté de premier degré, à savoir la tension qui résulte de la polarisation entre deux contraires : intérieur-extérieur, soi-monde, vie-mort, vivant-non-vivant, etc. L'ambiguïté à cet égard est le fait de pouvoir opter unilatéralement

pour l'un ou l'autre pôle, dans un oubli, un mouvement d'abstraction ou d'arrachement unilatéral à l'égard de l'autre pôle. Cette ambiguïté se laisse résumer par la possibilité de traduire en alternatives exclusives (c'est-à-dire des paires de termes contradictoires et incompatibles) des alternatives qui devraient demeurer inclusives (parce qu'elles désignent des pôles de contraires). « Non pas ou bien, ou bien », mais « tout autant l'un que l'autre ». Il nous faut maintenant voir comment la notion de seuil permet de penser une ambiguïté de second degré, celle qui recèle une force destructive ou de perversion. Le seuil devient dans ce cas un obstacle dans lequel la liberté se perd et se fourvoie. La distance au monde que Jonas désigne comme ambiguë, est celle du bien comme du mal, celle de l'adhésion au mouvement de sa vie ou à son contraire. Or, c'est précisément la logique de la vie et de la liberté que de créer des obstacles qu'elle ne pourra pas surmonter. « Cette activité continue de création et d'invention est à la base des capacités les plus hautes de la raison, affirme Jonas, naturellement elle est aussi à la base de toutes ses perversions, dans la mesure où l'homme peut inventer les choses les plus terribles et les plus contraires à l'excellence, qu'il peut aussi imaginer de manière créative. » [\[13\]](#)

Le seuil comme point de bascule

Avec la notion de seuil, Jonas aborde la problématique au sens premier, c'est-à-dire la possibilité qu'a une logique du vivant non seulement de se situer au cœur de contraires sous forme de tension, de passage ou de limite ; une tension qu'elle génère, mais qu'elle doit sans cesse résoudre et soutenir. Mais la problématique de second niveau advient avec la liberté humaine, et son pouvoir de transformer ces contraires en contradictoires. Ainsi par exemple quand la mort n'est plus comprise comme un pôle de la vie, mais comme sa contradictoire, quand la transcendance se définit par négation de l'immanence, le bien-être comme éradication de la souffrance, la technologie comme négation des limites terrestres, etc. Lorsque la logique des pôles a cédé la place à des contradictions strictes, des dualismes et un démembrement du réel, le seuil apparaît comme le lieu d'inversion de sens où se déploie une force

destructrice. L'ambiguïté de premier niveau qui ouvrait le choix entre une chose et son contraire a laissé la place la contradiction et à la perversion. C'est en raison de ce deuxième niveau d'ambiguïté que le monde dans lequel s'exercent la liberté et la responsabilité humaines n'est pas seulement complexe, mais peut poser des problèmes pernicieux [14].

Pourtant, là encore, le passage du premier niveau d'ambiguïté au deuxième se laisse décrire comme le continuum de la liberté enracinée dans la vie qui opère un saut qualitatif et même une révolution ontologique avec l'apparition de l'humain. Jonas nous en donne plusieurs exemples de cette liberté et de son risque accru qui peuvent se pervertir : la perception et en particulier la vue, mais aussi la volonté et la technique [15].

Déjà largement présente dans le règne animal, la vue, comme sens qui requiert une distance spatiale à l'égard de son objet, écarte le sujet du monde et neutralise les forces corporelles dynamiques qui sous-tendent. Ainsi, ce sens la vue, présente-t-il comme simultanées des actions successives et échappe-t-il à l'exercice des pressions du monde. Ainsi une liberté eidétique humaine apparaît-elle comme capacité de dégager et ainsi abstraire des formes (*eidōs*) vues. Pourtant, il faut noter les guillemets avec lesquels Jonas parle de « noblesse de la vue [16] ». Si ce sens culmine dans la présentation du monde, il peut aussi apparaître comme celui par lequel on peut s'absenter du monde, le fuir ou même le dénier. La vue apparaît donc comme un sommet et un point de bascule potentiel de la perception et de la connaissance du monde. Aussi, dans un appendice intitulé « vue et mouvement » (PhV, 161-165), Jonas souligne que la vue, en tant que sens le plus détaché de ses conditions corporelles, n'en demeure pas moins dépendante et sa puissance de connaissance et de compréhension risque, en niant ce fait, de basculer dans la méconnaissance et l'erreur. C'est pour cette raison que la vue ne peut apparaître comme le modèle des autres sens et doit reconnaître sa dépendance vis-à-vis d'eux et notamment vis-à-vis des sens les plus concrets, comme le toucher : « Bien que nous *n*eregardions *p*as la

vision comme le modèle des autres sens, l'attitude distante qui la caractérise à l'extrême conteste plus que pour n'importe quel autre sens la thèse d'une dépendance pratique de la perception » (PhV, 161).

Nous l'avons dit, Jonas souligne que des hétérogénéités décisives pour les vivants que nous sommes ont été réduites par la physique mécaniste moderne à de pures différences quantitatives au sein de la matière homogène et qu'il faut en restaurer la différence qualitative. Mais en outre, il faut souligner que derrière ces distinctions qualitatives ne se cachent pas seulement la diversité et la différence, mais aussi la possibilité d'une inversion. Pour les vivants qui sont concernés par eux-mêmes et dont nous sommes, l'échelle du plus ou moins favorable à notre vie peut s'inverser en une échelle du défavorable qui devient une impossibilité de survie et une capacité de destruction. Le franchissement de certains seuils conduit alors à une inversion ou une perversion. Le seuil est alors un point de bascule, un *tipping point* (dont nous parlent les observateurs des changements climatiques). Bien sûr, ce vocabulaire n'est pas celui de Jonas, mais il s'agit bien de la logique de retournement d'une chose en son contraire qu'il a étudié d'emblée avec le phénomène de la liberté qui s'absolutise et se vide de tout objet pour devenir purement réflexive chez Paul. Poussée dans sa logique extrême, la liberté se retourne contre elle-même et se paralyse [17]. De même Jonas insiste sur la force qui se pense illimitée devient tyrannique ou se vide de tout objet et s'annule en impuissance.

Il faut donc bien distinguer la perversion au sens faible qui est le fait de s'éloigner de manière extrême de ses conditions de possibilité ou de commettre des erreurs de hiérarchisation (chez Paul, préférer la chair à l'esprit) ; et la perversité au sens fort qui désigne cette logique d'emballlement d'un mouvement qui s'absolutise et se nourrit de lui-même au point de s'enrayer et de s'inverser en son contraire.

La technologie moderne qui devient sa propre fin côtoie elle aussi ce moment de perversion lorsque les succès s'inversent en menaces. « Le cumul comme tel, non

content de modifier son origine pour la rendre méconnaissable, peut dévorer la condition fondamentale de toute la série, sa propre présupposition. » (PR, 25-26).

Est-il besoin de souligner la perversion de la technologie qui d'instrument contribuant au progrès de l'humanité se mue en instrument de sa perte potentielle ? « Notre technique pacifique elle-même, dont bénéficie quotidiennement l'humanité sur la planète, recèle en elle un potentiel de malheur – qui pour n'être ni intentionnel, ni soudain, n'en est pas moins sournois. » (epn, 172). Le retournement se fait donc soudainement et sur la base de petits pas glissants.

Signalons encore et sans viser l'exhaustivité des exemples de cette logique que Jonas répertorie, la perversion qui s'est opérée à Auschwitz lorsque le peuple de Dieu élu a été spécifiquement visé pour être déshumanisé et dévasté par la barbarie nazie : « Le retournement horrible entre tous de l'élection en malédiction qui se moquait de toute interprétation » (CDA, 12).

Paradoxalement, en son point culminant et extrême, la liberté (interprétative, fabricatrice et spéculative) peut se détacher de ses conditions au point de devenir circulaire dans un processus par lequel elle se nie.

L'humain comme seuil d'une ambiguïté de second degré

En réalité, la notion de seuil peut aussi avoir un intérêt pour décrire la situation anthropologique et la responsabilité éthique, car elle permet de comprendre la position humaine dans l'être et l'enjeu de son action. En effet, l'humain semble constituer un seuil ontologique, car si Jonas le décrit comme le point culminant de l'évolution, il apparaît aussi en raison de son ambiguïté foncière comme le point de sa possible inversion et destruction.

L'humain apparaît en effet comme le point culminant de l'échelle de l'évolution ascendante vers plus de liberté et de risque que Jonas déclare fermée en son sommet,

puisque selon lui, les humains occupent le sommet de l'échelle de l'évolution et ne peuvent, en raison de l'ambiguïté de leur action, prétendre s'élever à des échelons ultérieurs. En effet, « l'échelonnement continu de liberté et de danger qui culmine dans l'homme » (EL, 26) ne peut être dépassé par le fait de l'action humaine toujours ambiguë et grevée d'effets indésirés. Ce point culminant coïncide avec le maximum de médiation et donc le maximum de risque lié à sa liberté ambiguë. « Dans cette dernière distanciation [humaine] et dans son surmontement par une réflexion sans fin culmine le principe de la médiation par laquelle la vie a commencé, et dont on peut suivre la croissance à travers toute l'évolution organique. » (EL, 77). Or, la médiation ouverte par la vie est désormais problématique ou de second degré lorsqu'apparaît l'humanité. D'où l'image employée par Jonas dans son mythe : « Dieu retient son souffle ». La liberté se crée ainsi elle-même non seulement de nouveaux possibles, mais aussi de nouveaux défis théoriques et pratiques et dès lors de nouveaux écueils auxquels elle doit répondre. En son niveau humain, la liberté élargit considérablement la zone intermédiaire du seuil compris comme frontière épaisse, car elle crée une dialectique qui creuse et aiguise le défi de la polarisation entre « liberté et nécessité, autonomie et dépendance, moi et monde, relation et isolement, créativité et mortalité » (EL, 26) et in fine entre être et non-être. Ainsi la liberté interprétative, fabricante et spéculative, se nourrit-elle des possibles qu'elle a créés [18].

Avec les humains, le franchissement du seuil qui sépare les pôles de soi et du monde est désormais problématique, car il fait l'objet d'un choix explicite (*eidétique*).

Autrement dit, lorsqu'elle peut se retourner contre elle-même, la liberté est désormais capable d'ouvrir un gouffre dans lequel elle peut s'anéantir plutôt que de le surmonter. Tel est le fardeau de la médiation de troisième degré qui aboutit à une ambiguïté de second degré. « Dans la faculté humaine de l'image, un degré supplémentaire de médiation est atteint et la distance entre l'organisme et le milieu élargie par un pas de plus [...] Pourtant, ceci même est le seuil d'une médiation ultérieure. La fatale liberté de l'objectivation qui confronte le soi à la somme

potentielle totale de l'« autre », du « monde », en tant que domaine indéfini pour une compréhension et une action possibles, peut et finalement doit se retourner, avec sa charge de médiation, sur le sujet lui-même et *en* faire à son tour l'objet d'une relation qui à nouveau fait le détour de l'*eidos* (PhL, 192-193). Jonas décrit des moments de retournement lorsqu'il décrit la capacité de représenter le monde comme celle de le nier (gnosticisme et existentialisme) ; lorsque la liberté tombe dans l'abîme de l'auto-miroitement et n'est plus capable de revenir vers le monde pour agir (Augustin lecteur de Paul) ; lorsque la liberté n'est plus suivie par la nécessité de son affirmation, c'est-à-dire le « oui » à la vie quasi automatique chez les animaux ; ou encore lorsque la théorie peut nous rendre incompréhensibles à nous-mêmes (PIS), lorsque la technologie peut devenir destructrice, alors qu'elle prétendait au progrès du confort, etc. « La nouvelle dimension de réflexion se déploie là où le sujet de toute objectivation apparaît comme tel à lui-même et se trouve objectivé par un genre nouveau et toujours plus automédiatisant de relation » (PhV, 193) En réalité, la capacité pratique d'ouvrir des possibles à l'infini coïncide avec celle, théorique, de la réflexivité et donc celle de retourner ces possibles contre la liberté et la connaissance elle-même. Or, si les choix sont désormais explicites par le fait de l'objectivation du sujet, ils deviennent aussi éthiques : le fait de renouer avec la relation au-monde devient un devoir et suppose de sortir de la circularité qui piège l'humain hors du monde.

Comment faire pour que la liberté ne s'inverse pas en impuissance et ne se détruise pas à travers ses productions ? Pour que la médiation ne devienne pas un gouffre et que les pôles ne produisent pas une réalité démembrée ? Nous avons déjà répondu en partie à cette question avec la théorie qui doit être capable de rendre compte d'elle-même et pas seulement d'un objet qu'elle aurait abstrait de tout contexte (voir PIS). C'est notamment le cas du biologiste qui doit pouvoir rendre compte de sa démarche au sein de sa biologie. Et la liberté quant à elle doit rester en prise avec des objets du monde.

Paradoxalement, alors que sur l'échelle de la perception et de la liberté, le fait pour le sujet de se prendre pour objet constitue une médiation si problématique qu'elle peut se transformer en un gouffre entre le sujet et son monde, sur le plan moral, le fait pour le sujet d'être son premier objet pourra constituer le retour vers le monde et le plus sûr moyen de ne pas s'engager dans une fuite par abstraction ou négation.

Ainsi la responsabilité évitera-t-elle ce point de bascule inhérent à la liberté en intégrant son sujet à son objet. Dans son texte consacré à l'expérimentation sur l'être humain, Jonas développe ainsi ce qu'il nomme une « échelle inverse de permissibilité » (PhV, 167) pour élargir l'échantillon des personnes enrôlées dans l'expérimentation médicale sur l'être humain. Ceux qui sont donc les premiers exposés aux risques les plus grands sont ceux qui s'identifient le plus, comprennent le mieux et sont les plus motivés par les actions entreprises, soit ceux qui sont au centre de la démarche de recherche. Les chercheurs et les médecins devront donc s'exposer en premier aux recherches et aux innovations médicales, afin de ne pas entraîner la recherche et le progrès sur les voies de l'excès, du gaspillage de la santé humaine à des fins futiles ou de la négation des risques et des dangers. Nous sommes responsables de nous-mêmes, de nos modes de vie et de notre biosphère et aucune possibilité de les fuir ne peut nous dédouaner de leur charge. « L'auto-recrutement de l'agent moral informé » devrait être le plus sûr moyen de garantir à l'ensemble de la communauté que les actions posées ne s'engagent que dans une prise de risque modérée, puisque les auteurs de ces actes sont eux-mêmes prêts à en subir les effets. Appliquer un tel principe permet d'emporter la confiance des membres de la société qui ne sont pas capables de comprendre clairement quels sont les tenants et les aboutissants de certaines technologies innovantes, cela inspire la confiance [\[19\]](#). Comment avoir confiance dans l'énergie nucléaire lorsque les centrales sont placées de préférence aux frontières des pays ? Comment avoir confiance en un véhicule collectif, avion ou autocar, si son pilote n'est pas à bord et s'il ne partage pas les risques qu'il fait prendre ? C'est autrement dit le moyen de maintenir une cohésion morale au sein de la société et un moyen efficace pour modérer la marche du progrès

puisque les agents moraux prêts à prendre des risques pour eux-mêmes sont moins nombreux que les personnes vulnérables, en raison de leur manque d'information et de motivation.

Cette échelle inverse de permissibilité permet aussi d'envisager une auto-limitation graduelle pour sortir de la société de consommation et d'exploitation. Les pays riches qui ont bénéficié jusqu'à présent le plus des fruits de la société thermo-industrielle doivent se restreindre en proportion et ils seront donc engagés dans un changement de mode de vie plus drastique que ceux qui ont moins bénéficié du progrès et qui ont même subi plus de dommages que les principaux bénéficiaires.

Sur le plan éthique, si la philosophie de Jonas peut nous enjoindre à ne pas sombrer dans le fatalisme alors même qu'elle nous montre la gravité de la situation à laquelle la modernité technologique nous a menés, c'est justement parce que nous agissons dans un régime de seuils qui sont des limites, des marges ou des points de bascule. Nous pouvons ainsi toujours envisager de revenir sur certaines décisions ou conséquences du passé, ce qui suppose d'inverser localement la logique et de briser partiellement la dimension cumulative et systémique en cours. Ces retours en arrière ou ces points d'arrêt ne sont sans doute que des victoires temporaires et restreintes, mais elles peuvent briser une logique monolithique.

Conclusion

Frontière épaisse à la fois qualitative et quantitative, le seuil permet de maintenir concrètement des distinctions sans séparation, c'est-à-dire de proposer un monisme réflexif qui n'engage pas l'indistinction ontologique, la réduction épistémologique ou la confusion des niveaux, des régimes et des ordres. Si les distinctions sont pensables dans ce monisme réflexif, c'est sur un fond de continuités et de relations. La notion de seuil permet à Jonas de souligner les différences qualitatives et les tensions au sein d'un continuum qui trace une voie moyenne, si difficilement tenable, entre monisme et dualisme, entre idéalisme et matérialisme, entre phénoménologie et pragmatisme,

etc. Ainsi, la tension est bien assumée entre des pôles ou comme polarisation. Sur le plan ontologique et phénoménologique, elle permet à Jonas d'éviter les effets du démembrement de la réalité par les dualismes, comme de son appauvrissement par le matérialisme réductionniste et le système technologique, tout en les reconnaissant l'un et l'autre comme des tentations permanentes de la pensée et de l'action.

L'humain à cet égard, en tant que sommet de l'évolution sur l'échelle de la liberté et sur celle du risque apparaît comme un seuil : c'est-à-dire comme une limite auto-transgressive et auto-transgressée déjà.

Il est en outre un lieu de passage dans un mouvement de possible inversion de soi-même et en tant que vivant connaissant la médiation de troisième degré, il a introduit dans le monde une ambiguïté de deuxième degré. Par conséquent, il ne constitue pas seulement un point de bascule pour son propre être, mais en raison des pouvoirs globaux de la technologie moderne, un point de bascule pour l'ensemble de l'évolution naturelle et des vivants. En effet, les seuils caractérisent largement les modes d'action plus ou moins en prise avec le monde. Même si Jonas décrit notre entrée dans une nouvelle époque pleine de dangers et de menaces pour la vie et nos modes de vie, il ne verse pas dans le fatalisme. Notre responsabilité éthique nous enjoint à tenter de trouver encore et toujours à toutes forces d'éviter les points de bascules partiels et locaux qui pourraient entraîner un point de bascule global sur terre. Là où cela s'avère possible franchir les seuils des limites dépassées dans l'autre sens. Enfin, le fait de reconnaître certaines limites en termes de ressource, de chaleur ou de pollution par exemple comme infranchissables nous permet de comprendre enfin que la logique des seuils nous incite bien plus à l'action qu'à l'inaction.

Jonas utilise le terme de seuil (*Schwelle*) pour désigner le pressentiment d'un changement d'époque, c'est-à-dire un changement d'image, de comportement et d'environnement, ce seuil d'un passage définitif hors de la société technologique capitaliste est certainement quant à lui à franchir au plus vite.

Bibliographie [20]

- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, avec une introduction intitulée « Zur Geschichte und Methodologie der Forschung », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934 (GSG).
 - H. Jonas, *La Religion gnostique, Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*, trad. L. Evrard, Paris, Flammarion, [1958] 1978 (RG).
 - H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, [1966] 2001. (PhV)
 - H. Jonas, *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, O. Depré (dir.), Paris, Vrin, [1974] 2013 (EPh).
 - H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1985 (TME).
 - H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, [1979] 1990 (PR).
 - H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. P. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalier, Paris, Rivages Poche, 1994 (CDA).
 - H. Jonas, *Évolution et Liberté*, Paris, Payot, 2000 (EL).
 - H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 2000 (PIS).
- H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Flammarion, [1993] 2017 (epn).

Date de mise en ligne : 18/08/2025

<https://doi.org/10.3917/lpe.011.0002>